

El Psicoanalítico
N° 20
¿Moral sexual psicoanalítica?
Enero de 2015

INDICE

CLÍNICA

[La moral sexual psicoanalítica y la nerviosidad institucional](#)

Por Yago Franco 4

[Penar de mas](#)

Por María Cristina Oleaga.....8

SUBJETIVIDAD

[Desde 1908 hasta 2014: has recorrido un largo camino](#)

Por Irene Meler.....12

[Nuevas familias, nuevos desafíos para el psicoanálisis](#)

Por Miguel Alejo Spivacow.....18

[Algunas consideraciones acerca de la moralidad ilustrada: Hegel crítico de Kant](#)

Por Esteban Benetto.....23

SOCIEDAD

<u>¿Peluches o Niñ@s? Una disyunción engañosa</u>	
Por María Cristina Oleaga.....	31

<u>Adiós al Capitulismo</u>	
Por Germán Ciari.....	39

ARTE

<u>“A propósito de Shakespeare, hablemos de Kurosawa”</u>	
<u>(A 450 años del nacimiento de William Shakespeare)</u>	
Por Héctor Freire.....	46

<u>Wild remarriage (*)</u>	
Por Juan Jorge Michel Fariña.....	51

<u>Poesía argentina del pensamiento</u>	
(21 gramos de Osvaldo Picardo)	
Por Héctor J. Freire.....	57

AUTORES

<u>Walter Benjamin Datos biográficos</u>	
Por Julián Fava.....	62

<u>Magia, materia y traducción en Walter Benjamin</u>	
Por Julián Fava.....	63

HUMOR

<u>Nini Marshall</u>	
<i>Videos en Youtube</i>	70

EROTISMO

[De la risa erótica a lo prohibido](#)

Selección de Héctor Freire.....70

LIBROS

[Mixtión](#)

Por Leónidas Lamborghini72

[Unamuno: Obrero del pensamiento](#)

[Estudio preliminar y antología poética](#)

De Marta B. Ferrari.....73

[Pelicónicas](#)

[Miradas desde el Film del Mundo](#)

[Cátedra Salomone. Diseño gráfico. Universidad de Buenos Aires.](#)

Por Yago Franco.....76

MULTIMEDIA

[Videos en Youtube](#)

John Lennon.....78 y 79

[Villa romana del Casale, Piazza Armerina](#).....79

TEMA DEL PRÓXIMO NÚMERO:

Otoño del patriarcado... (¿?)

CLÍNICA

La moral sexual psicoanalítica y la nerviosidad institucional

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

La moral sexual en el psicoanálisis

Existe una moral sexual que ha estado presente, bajo diversas formas, en buena parte del campo psicoanalítico, y que ha sido orientadora de la cura. Esto ha ocurrido en oposición a lo desarrollado por Freud, quien describía y denunciaba la moral sexual cultural de su época y la patología (nerviosidad) asociada a ésta. Esto condujo a una práctica orientada a que el sujeto reconociera su deseo (no solamente sexual, no solamente inconsciente), se reconciliara con el mismo y abriera su paso, afectando a la instancia superyoica en su faceta implacable y de adhesión a los ideales familiares (vía identificaciones edípicas) y de época, de modo irreflexivo (alienante). Pero junto con esto, circuló (y sigue circulando) una moral sexual que anatemizó la homosexualidad y toda práctica que se apartara de respetar el orden familiar, el orden patriarcal, y el orden heterosexual.

Es notable que esto siga estando presente en diversas instituciones y grupos; el daño que produce en los pacientes es enorme: se refuerza el superyó, con el aumento de culpabilidad y de pulsión de muerte en el psiquismo; se favorecen identificaciones a la moral e ideales del psicoanalista. Se refuerza, así, el orden social, a pesar de que éste vaya variando y de que no sea homogéneo. La moral sexual descrita y denunciada por Freud (y reforzada de modo gatopardista por muchos analistas) ha perdido terreno y, con ello, la nerviosidad a la que se refería. Hoy asistimos a una moral sexual cultural que pasó de la exigencia de renuncia al placer a una exigencia de placer, lo cual forma parte de la exigencia generalizada de placer y felicidad. Y con el cambio de esta moral, cambió la nerviosidad. Lo increíble es que campea, en muchos psicoanalistas, una moral que se hace eco de esta moral cultural. Esto venía preanunciándose hace varias décadas de modo solapado, instalando al interior del campo psicoanalítico la doble moral denunciada por Freud. Así, el fin del análisis era (y sigue siendo en muchos casos) en ciertos medios institucionales y entre algunos analistas: coger mucho y ganar mucho dinero (¡así se traducía lo que para Freud era el fin de análisis, como la recuperación de la capacidad de amar y de trabajar!), pero respetando el orden familiar instituido. Hubo (¿hay?) analistas que consideraban a la infidelidad como una perversión, o a la libertad en el ejercicio de la sexualidad como promiscuidad –por supuesto que en el caso de las mujeres, no así en el de los hombres, para quienes era un modelo

orientador el despliegue de su sexualidad, despegada del amor, como modo de reafirmar su masculinidad y su poder-. (Ver en este número el texto de Irene Meler)

Una nueva moral sexual psicoanalítica

Lo que hoy ocurre es que parece surgir en ciertos círculos analíticos una nueva moral sexual psicoanalítica –la cual tanto coexiste con la anterior como encuentra su antecedente en lo recién citado-: analistas e instituciones que propugnan una suerte de elogio de todo lo que aparece en la cultura –sus exigencias y modelos propuestos, su moral- en una actitud totalmente alejada de la legada por Freud. Es el elogio de lo nuevo sencillamente porque es nuevo: de la novedad por la novedad misma; lo cual, casualmente, es una de las significaciones centrales de nuestra sociedad capitalista. A nivel de la moral sexual se exalta lo mismo que exalta la cultura: el imperativo de pasarla bien (resalto: imperativo, o sea, una obligación impuesta para ser “normal”, para pertenecer), de seguir el rumbo del propio (¿?) placer sin interrogación, habiéndose hecho el pasaje del amor sin sexo -tal como se vivió en la moral sexual imperante en la época freudiana- a propugnar una moral ligada al modelo del sexo sin amor. Sexo sin amor que, finalmente, es sin otro; de ahí la enorme presencia de la pornografía como modelo. La ideología posmoderna aparece así inficionando el interior del campo psicoanalítico: posmodernismo que surge paralelamente (como causa y consecuencia) de la modalidad capitalista de fines del siglo XX. Modalidad que va de la mano de cierta licuación y evanescencia de los lazos, lo que implica un potencial fracaso en la superación de la exterioridad recíproca [1]. Esta adhesión –que muestra tanto la confusión teórico-clínica y ética reinante, como, en ciertos casos, un afán marketinero – coexiste necesariamente con la consideración de la sexualidad como si fuera independiente del inconsciente y como si se tratara de un dato natural. Ignora la absoluta desfuncionalización de la sexualidad humana, y –como veremos- adhiere de modo absolutamente irreflexivo a cierto elogio sobre la diversidad que impacta al interior del psicoanálisis como una renegación de la idea central de diferencia. La misma –es necesario aclarar- no se circunscribe a las diferencias sexuales anatómicas. Es más: el considerarla ligada centralmente a éstas es un error de conceptualización grosero a esta altura.

Desfuncionalización de la sexualidad y diversidad

La sexualidad humana no tiene nada de natural: sabemos que está absolutamente desfuncionalizada, que hay en ella una presencia enorme de la actividad fantasmática consciente y que está asentada en fantasmas inconscientes que la práctica analítica tiende a develar. Hay una presencia extraordinaria –en el humano- del placer de representar que muchas veces predomina sobre el placer erógeno mismo (como en el caso del fetichismo); es así como es imposible sostener que la anatomía es el destino. Pero también el psicoanálisis ha demostrado cómo el sujeto

suele hipotecar su placer en las telarañas edípicas y cómo éstas además replican ideales y modelos sociales que pueden ser inhibitorios y generadores de displacer.

Ahora bien, aquí es donde pueden coincidir la cuestión de la diversidad sexual con lo que mencionábamos de la desfuncionalización de la sexualidad humana. Pero esto nos obliga a considerar cuestiones clínicas, lo que se hace fundamental en una época en la cual el elogio de la diversidad puede tomarse hacia adentro del psicoanálisis como una aceptación sin más de las posiciones sexuales de los sujetos (y no me refiero al Kama Sutra); es más: como una suerte de modelo identificador posible, modelo de una pseudo libertad individual. A esta cuestión se agrega el hecho de que resulte atada a la constante necesidad de esta sociedad de crear nuevos nichos de consumo. Esto llevaría a tomar con ligereza posiciones de la sexualidad que bien pueden ser sintomáticas, ya sea psicóticas o perversas.

Para el psicoanálisis nunca se trata de cuestiones morales en lo relativo a la sexualidad (pero no sólo relativo a la misma). Para el psicoanálisis –en tanto pertenece al proyecto de la autonomía- se trata de la libertad del sujeto. Una libertad –ciertamente- imposible. Imposibilidad en el sentido de que implica un trabajo permanente (como se observa tanto en el análisis como en el autoanálisis) sobre determinaciones que rodean al sujeto, que actúan a sus espaldas: el análisis implica entre otras cuestiones hacer rotar al sujeto hacia sus espaldas para mirar ese abismo, ese sin fondo del cual surgen todo el tiempo figuras ligadas a su mundo pulsional, identificador, edípico, superyoico. Lugar de depositaciones del discurso del Otro que nunca llegará a vaciarse: nunca podría serlo sin aniquilar toda identificación primaria del sujeto.

A contrapelo de lo que el sentido común sostiene, nadie elige su posición o la llamada identidad en relación a la sexualidad. Ésta se da, simplemente, se le impone al sujeto. No al estilo de una imposición superyoica, como la que ha mortificado a tantos homosexuales que se forzaban por ser heterosexuales, sino que se le impone como resultado de un quimismo psíquico que ocurre también a espaldas del sujeto. Por eso ha sido absurda –cuando no iatrogénica y contraria a la ética del psicoanálisis- intentar que un sujeto posicionado como homosexual vire, “se cure”, transformándose en heterosexual. Pero esto ha ocurrido en la práctica del psicoanálisis. Y es dudoso que no siga estando presente.

La sexualidad y su análisis. La cuestión de la transexualidad

Esto último nos sitúa en el punto de cuestionar cuándo se analiza, cuándo se trata la sexualidad de un sujeto. La sexualidad se analiza cuando produce malestar, cuando se encuentra en un punto de conflicto, cuando está ligada a compulsiones. O, también, cuando nos encontramos con demandas tempranas en la niñez ligadas a la certeza de pertenecer a una sexualidad diferente de la que porta su cuerpo biológico. (ver texto de María Cristina Oleaga en este número de El Psicoanalítico). Desde luego que esto último nos lleva a un punto fundamental del recorrido del

psicoanálisis como disciplina: la cuestión de las consecuencias psíquicas de las diferencias sexuales anatómicas. En otros textos [2] me he referido a que se hace necesario revisar cómo el complejo de castración ha quedado ligado a dichas diferencias, a la presencia o ausencia de pene. Dicha cuestión podría llevarnos a reconsiderar buena parte del andamiaje ligado a la sexualidad y al modo en que se constituye la posición de cada sujeto. No por ello debemos evitar, en la práctica clínica, la consideración de los modos en los que los adultos a cuyo cargo está el infans han intervenido en la asignación tanto de su género como de su modalidad sexual. Es decir: en el caso de niños y niñas, que expresan tan tempranamente su pertenencia a una identidad sexual diferente de la que indicaría su anatomía, siempre será conveniente tomar en consideración la dinámica de los deseos y conflictos de la pareja parental o del o los adultos a cargo, para observar si hay allí la presencia de una falla importante, una inducción consciente o inconsciente, etc.

Tenemos la obligación de investigar, ahí donde hay una demanda como la señalada, la presencia de lo que desde Piera Aulagnier conocemos como violencia secundaria; es decir, una violencia de significación que -lejos de apuntar a la producción de un nuevo sujeto- hace permanecer al infans en un estado de alienación, al no poder producirse una separación mínima del deseo parental para constituirse como sujeto. También debe descartarse la presencia de una psicosis o de una falla grave en las identificaciones primarias (a causa de una falla del objeto materno) que produce formas de sexualidad restitutivas. Estos casos señalados muestran que el sujeto ha quedado ubicado como objeto de goce de los adultos que lo tienen a su cargo, un destino del goce de éstos.

De ningún modo esto quiere decir que esos caminos de diversidad sexual no sean posibles para muchos sujetos; pero estamos hablando –muchas veces- de niños y niñas que expresan estos deseos cuando ni siquiera han atravesado los avatares del Edipo. Las leyes que apoyan dichos cambios y que fomentan respeto a la identidad sexual son absolutamente bienvenidas; pero el psicoanálisis no debiera ceder en que el camino a seguir es el análisis de cada caso.

Sostengo esta conclusión porque la práctica clínica -guiada por el afán de ceder sin interrogación a la demanda del niño (y de los padres) con respecto al cambio de identidad sexual- parece ser para algunos sujetos (niños y adolescentes), para sus padres (sobre todo en el caso de niños) y para los analistas la garantía de acceso a la felicidad y de salida de la angustia. El camino del tratamiento hormonal y quirúrgico ha mostrado en muchos casos no ser aplacatorio de la angustia ni ser el acceso a la felicidad, y sí ha redundado en favorecer una demanda ilimitada, intentos de suicidio, internaciones, etc.

Una época ni maravillosa ni espantosa

Todo lo aquí expuesto –sin embargo- no debiera desviar al psicoanálisis de la necesidad de revisar, todo lo que sea necesario, sus paradigmas. Inclusive el que

se refiere a las diferencias sexuales anatómicas y sus efectos en la psique de los sujetos. Es así en tanto bien puede estar sucediendo que la significación de las diferencias sexuales esté mutando y haga de éstas un factor mucho menos denso en su peso como causa de lo que ha sido hasta ahora.

En ese sentido, esta época no debiera producir en los psicoanalistas ni fascinación ni rechazo: no es una época maravillosa ni tampoco es espantosa. Es necesario, así, abandonar tanto una posición de idealización del pasado como de idealización de lo que hoy se da en la cultura. La idealización –bien sabemos- reniega de la castración, entendida como la asunción de la incompletad radical que afecta al dominio de lo humano. El psicoanálisis tiene en la castración –así entendida- a su roca viva, lo que lo obliga a una elucidación ilimitada, siempre incompleta, interminable; a un pensamiento que bordea límites siempre, avanzando un poco más –cada vez- sobre lo real inexpugnable e in-significable a no ser fragmentaria y parcialmente.

La coexistencia en analistas ya no de una sino de varias morales sexuales -por anclajes identificatorios con instituciones, figuras y doctrinas coaguladas en el tiempo, cuestiones de poder al interior de movimientos institucionales, estrategias marketineras y, también, del afán de lo nuevo por lo nuevo- afecta la práctica psicoanalítica. Es muestra, finalmente, del avance de la insignificancia interior del campo psicoanalítico.

Notas

[1] Ver Deseo de esa mujer, El Psicoanalítico N° 7, y Sexo loco, El Psicoanalítico N° 8.

[2] Ver Lo que está entre los sujetos, El Psicoanalítico N° 19.

Penar de más

Por María Cristina Oleaga

mcoleaga@elpsicoanalitico.com.ar

¿Moral sexual psicoanalítica? Siempre es posible encontrar, en una obra tan extensa y compleja como la de Freud, lugares en los cuales sostener desarrollos contradictorios. Sin embargo, es importante –para arribar a conclusiones- tener presente la serie de las teorizaciones, la congruencia entre las mismas en el recorrido de la obra. En ese camino, habrá afirmaciones que caerán, que podrán considerarse no freudianas aunque pertenezcan a Freud. La pregunta que nos convoca puede confrontarse con afirmaciones del creador del Psicoanálisis

respecto de estos temas y enhebrarse en una línea que rehúsa la coincidencia del analista y la prédica moralizante.

Así, recordemos lo que dice respecto del tratamiento de la joven homosexual a pedido de los padres: “(...) la muchacha no era una enferma –no padecía por razones internas ni se quejaba de su estado-, y la tarea propuesta no consistía en solucionar un conflicto neurótico, sino en trasportar una variante de la organización genital sexual a otra. (...) Depende de su albedrío que quiera desertar de ese otro camino proscrito por la sociedad, y en casos singulares es lo que ha sucedido. Es preciso confesar que también la sexualidad normal descansa en la restricción de una elección de objeto, y en general la empresa de mudar a un homosexual declarado en un heterosexual no es mucho más promisorio que la inversa, sólo que a esta última jamás se la intenta, por buenas razones prácticas” [1]. El punto para designar lo enfermo es el padecimiento y el dato para equiparar la pregnancia de las elecciones hetero a las de los homosexuales es, para Freud, la bisexualidad.

Asimismo, podemos ver en Lacan que la relación privilegiada es entre sufrimiento e intervención analítica: “Es evidente que la gente con la que tratamos, los pacientes, no están satisfechos, como se dice, con lo que son. Y no obstante, sabemos que todo lo que ellos son, lo que viven, aun sus síntomas, tiene que ver con la satisfacción. (...) Digamos que, para una satisfacción de esta índole, penan demasiado. Hasta cierto punto este penar de más (en bastardillas en el original) es la única justificación de nuestra intervención.” [2]

En el Seminario de la Ética interviene agudamente sobre lo que denomina “ideales analíticos”, los desmenuza y critica; entre ellos, menciona el ideal del amor genital. Continúa luego: “¿No sería interesante preguntarse qué significa nuestra ausencia en el terreno de lo que podríamos llamar una ciencia de las virtudes, una razón práctica, un sentido del sentido común? Pues, a decir verdad, no se puede decir nunca que intervengamos en el campo de ninguna virtud. Abrimos vías y caminos y allí esperamos que llegue a florecer lo que se llama virtud.” [3]

Hubo, durante mucho tiempo, no nos atrevemos a pensar que aún lo hay, un prejuicio de los psicoanalistas respecto de la homosexualidad. Así, su consideración, no como elección sexual sino como patología, derivó en intentos de curación. Esta posición ha causado no pocos fracasos y, desde luego, puede ser considerada como iatrogénica ya que el paciente era embarcado en una empresa de la que sólo podía obtener frustración e incremento del sentimiento de culpabilidad.

Recuerdo haber recibido pacientes homosexuales que llegaban convencidos de que esa era su enfermedad, gracias a una divulgación de estos errores gravísimos. Con ellos, el trabajo inicial de cercar el verdadero ocasionamiento del sufrimiento era, en sí, un extenso camino clínico. En todo caso, uno podría decir que el ejercicio de la homosexualidad, años atrás y en medio de un mayor rechazo social a la misma, provocaba efectos sufrientes sobreagregados. La tarea clínica, en esos

casos, podía despejarlos para que el síntoma –cuando lo había- en su particularidad subjetiva pudiera consolidarse y abrirse al análisis. Asimismo, algunos casos se cerraban con la nueva regulación de goce que se producía cuando el sujeto resignificaba su sexualidad, la despatologizaba. Actualmente, en mi experiencia clínica, hace años que no recibo casos en los que la elección sexual esté teñida de vergüenza y de culpa y los motivos de consulta de los sujetos homosexuales se originan en cualquier otro tipo de sufrimiento. Si bien la sociedad alberga reductos homofóbicos, el estatuto de aceptación social y de legalidad que se ha obtenido evita en gran medida esos efectos.

Si partimos de concebir que la sexualidad humana es desajustada, en relación con los fines de la reproducción de la especie y perversa, en cuanto enmarcada y teñida por la fantasía, tenemos que concluir, con Lacan, en que “No hay relación sexual”, entendida como la justa proporción entre hombres y mujeres que regula los actos entre machos y hembras en el reino animal: el goce es parcial, autoerótico y perverso. Esta afirmación vale para los sujetos heterosexuales y homosexuales, así como para aquellos cuyo género no coincide con sus datos anatómicos. Podríamos, pero no es el fin de este trabajo, señalar el rol del amor en el cincelado de ese goce. Queremos dejar claro, entonces, que lo importante de la legalización de la diversidad sexual es que retira de la esfera de la patología a las así llamadas identidades de género.

Tampoco nos podemos ocupar aquí de entrecruzar psicopatología y diferentes articulaciones entre sexo y género. Queremos limitarnos a señalar ciertas complicaciones, en lo que concierne al ejercicio del Psicoanálisis, de los ventajosos avances sociales en cuanto a la aceptación social de la diversidad sexual. Así como la pacatería cerrada de la normosexualidad reproductiva, dijimos, convertía a los homosexuales en enfermos, así –pensamos- prima hoy un criterio de apertura que, sobre todo cuando atañe a los niños, se nos presenta como muy problemático.

Alfredo Grande, fundador de la Cooperativa de Salud Mental Ático, dice en referencia a la niña trans más joven que conocemos, Lulú: “Justamente el respeto y apoyo debe ser desde lo antes posible. La identidad se percibe desde los dos años. Si la madre o el padre no escuchan, los niños o niñas se callan. Pero el más cruel de los sufrimientos va por dentro.” Asimismo, Grande dice: “La identidad por deseo instituye un cuerpo erógeno diferente al ideal sexual hegemónico” [4]. Queda por definir lo que entendemos por cuerpo erógeno y cómo pensamos su constitución.

Lulú era una criatura sufriente, con problemas para dormir. Padecía, además, de alopecia –sin que tengamos datos acerca de si se arrancaba el pelo- y se golpeaba la cabeza con frecuencia. No sabemos si la entrega del documento que legaliza su nueva identidad de niña la ha calmado. Nos llama, sin duda, la atención que -cuando apenas comenzaba a hablar, al año y medio- haya pronunciado esas palabras: “Yo nena, yo princesa”. Un niño de tan temprana edad no puede definir esos términos a

menos que alguien le haya mencionado la palabra princesa reiteradamente y le haya mostrado alguna clase de representación gráfica al respecto. No hay innatismo en el lenguaje. Por otro lado, es raro que se refiera a sí como “Yo”, siendo que los pequeños que comienzan a hablar se nombran en tercera persona: “El nene”, “La nena” o mediante su nombre de pila, en mimesis con el modo en que son nombrados. Nombre propio y género no están asociados. Del mismo modo, nena y nene son palabras que, a esa edad de ningún modo remiten a las diferencias sexuales anatómicas, aunque remitan a esa asociación para el adulto que las escucha.

A los seis años, Lulú recibió un nuevo DNI con su nueva identidad de género. No sabemos si su sufrimiento se ha visto atemperado por esta cobertura social. No sabemos si ahora duerme pacíficamente, si ha dejado de golpearse y si se ha mitigado su angustia. Nos parece que en este caso, así como en el de Facha, el otro niño trans que recibió un nuevo DNI, se ha dejado de lado el lugar del deseo del Otro materno para legalizar a toda prisa, y en el terreno de una realidad muy literal y concreta, afirmaciones de niños sufrientes. Esta desconsideración quizás esté motivada por el entusiasmo de avalar la despatologización de las diversidades sexuales. Aunque también la festejamos, nos parece peligroso cualquier apresuramiento que promueva certezas y clausure interrogaciones allí donde el terreno es complejo e intrincado y donde el sujeto está en proceso de advenimiento y despliegue, lejos incluso de la oleada adolescente.

Dice Silvia Bleichmar: “(...) la atribución del sexo es del orden de la cultura, no del orden del sujeto, en la medida en que no está determinada solo por la biología sino por un conjunto de elementos que hacen a las representaciones; y el peso que va a tener la representación va a ser siempre mayor que el de la biología.” [5] Y más adelante expresa que quiere dejar claro que: “(...) hay un prejuicio en psicoanálisis según el cual se considera la identidad como una resultante y no como un a priori, en la medida en que se la ve como una construcción del sujeto y no como una determinación social” [6]. Bleichmar nos invita a diferenciar: “(...) lo identitario, que tiene que ver con el género, es del orden de la violencia primaria; lo polimorfo, que tiene que ver con la pulsión, es del orden de la implantación y la seducción. Podría producirse la implantación sin lo identitario, pero lo identitario no puede producirse si no hay erogeneización previa.” [7]

Si aceptamos que el Otro tiene un papel fundamental en la erogeneización [8], la así llamada “identidad por deseo” no puede pensarse por fuera del deseo del Otro. En este sentido, una consulta por un niño o a una niña que reniega con su anatomía o que la rechaza decididamente no puede excluir el trabajo con ese Otro, sobre todo si se trata de un sujeto muy pequeño. La determinación del Otro resulta, además, en un tipo de consentimiento o de rechazo del lado del sujeto. Hay Otro que apunta al infans en su ser; lo hace de modo manifiesto y lo hace de modo latente, No siempre estas versiones concuerdan y no siempre el sujeto responde del mismo modo. Esa adjudicación es previa al reconocimiento –por parte del niño- de las

diferencias sexuales anatómicas. Hay una espesa trama formada por las imprescindibles determinaciones del Otro: la violencia primaria, la alienación –sin que ninguno de estos términos esté connotado peyorativamente- , las respuestas del sujeto y las retranscripciones que en él surgen a partir de su historia particular. No hay modo de pensar la vida humanizada por fuera de estos márgenes.

El sufrimiento del niño es lo único que verdaderamente puede orientarnos; pero la palabra del Otro, el peso de su gesto, el lugar que ocupa el niño en su deseo son claves. Las series complementarias implican estas cuestiones primordiales. El analista debe prepararse para dejar caer todo prejuicio, incluso el que aporta el ideal de corrección política. Al decir de Bleichmar, nuestras hipótesis de intervención en estos casos deben ser capaces de generar el menor riesgo de desestructuración psíquica, de desubjetivación [9].

Notas

[1] Freud, Sigmund, Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920), pág. 144/5, Obras Completas, Tomo XVIII, Amorrortu, 1987.

[2] Lacan, Jacques, Seminario XI, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis (1964), pág. 173/4, El Seminario, Paidós, 1986.

[3] Lacan, Jacques, Seminario VII, La Ética del Psicoanálisis (1959-60), pág. 17/19, El seminario, Paidós, 1988.

[4] Entrevista a Alfredo Grande

[5] Bleichmar, Silvia, Las teorías sexuales en psicoanálisis. Qué permanece de ellas en la práctica actual, pág. 223, Paidós Biblioteca de Psicología Profunda, Buenos Aires, 2014.

[6]Ibid (6), pág. 255.

[7] Ibid (6), pág. 269.

[8]Oleaga, María Cristina, El sujeto se origina en el Otro, en Desnutrición simbólica y desamparo.

[9] Ibid (6), pág. 27.

SUBJETIVIDAD

Desde 1908 hasta 2014: has recorrido un largo camino

Por Irene Meler

iremeler@fibertel.com.ar

Presentación

A partir del enfoque de los estudios interdisciplinarios de Género, articulado con una perspectiva psicoanalítica, se realiza una lectura crítica que comienza con los trabajos psicoanalíticos tempranos y llega hasta nuestro tiempo. Los desarrollos teóricos del psicoanálisis, así como los recursos terapéuticos, sólo pueden ser comprendidos si se los sitúa en su entorno cultural. Las culturas occidentales urbanas han transitado desde una ideología que censuró la sexualidad, en especial la femenina, hacia formas de regulación social que no se basan en la censura, sino en la incitación del erotismo transformado en mercancía. En ese contexto, se exponen algunas consideraciones sobre la posición del analista en la actualidad.

Los comienzos

Para pensar en el nexo que existe entre la moral sexual contemporánea y la moral sexual psicoanalítica implícita en las prácticas profesionales, la referencia obligada es un artículo escrito por Freud en 1908, denominado “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”. Allí, el creador del psicoanálisis articuló de modo significativo los padecimientos subjetivos que observaba, con las regulaciones culturales vigentes acerca de la sexualidad. Con ese propósito, tomó como referencia un concepto elaborado por un filósofo de la época, Christian von Ehrenfels, quien transformó en objeto de análisis algo por todos conocido pero hasta ese momento naturalizado, y por lo tanto invisible. Ehrenfels puso de manifiesto que existía una doble moral sexual cultural: un conjunto de prescripciones y prohibiciones que no eran universales, sino que diferían según se refirieran a los varones o a las mujeres. Mientras que a ellas se les exigía castidad prematrimonial y fidelidad conyugal, ellos estaban autorizados para transgredir el imperativo monogámico manifiesto, iniciándose sexualmente en su juventud con mujeres prostitutas, y manteniendo relaciones extra conyugales con mujeres degradadas moralmente, cuya condición cultural había sido transformada en condición erótica. Freud consideró que las regulaciones vigentes para las mujeres eran muy difíciles de cumplir, y las hizo responsables de buena parte del padecimiento neurótico que advertía entre las mismas. Anticipó la actual perspectiva de los estudios de Género sobre la psicopatología (Burin et. al, 1990; Meler, 1996; Meler, 2012), estableciendo una distinción estructural que seguía los carriles de la diferencia sexual cultural: perversión para los varones; neurosis para las mujeres. Los sujetos masculinos, habituados a transgredir los códigos oficiales que estaban destinados a los subordinados, eran, y hoy siguen siendo, expertos en engaños naturalizados y hasta festejados por la fraternidad viril. La fidelidad prometida al suscribir el contrato conyugal no era respetada por los varones que habían construido una masculinidad hegemónica (Connell, 1996), y la honestidad en los arreglos económicos también era, y sigue siendo burlada, para cimentar una prosperidad que se ha transformado en ideal social. Por eso, tal como Freud expresó, en un mismo hogar era posible encontrar una hermana educada y refinada, aunque neurótica, junto con un

hedonista e insolidario que caracteriza a la corriente cultural predominante en el área capitalista, no surgió de la noche a la mañana sino que se fue gestando con lentitud. Nadie mejor que una psicoanalista que se caracterizó por su compromiso político con los ideales igualitaristas, para poner de manifiesto el proyecto adaptativo respecto del orden cultural vigente que permeó el trabajo de muchos de sus colegas en esos tiempos. La institución de la terapia psicoanalítica como una práctica profesional prestigiosa y lucrativa, fue creando un sector social deseoso de insertarse en el contexto establecido, y poco motivado para cuestionarlo. El estudio de una subjetividad concebida de modo insular, desgajada de su contexto social/histórico, sólo reconoció como factores determinantes al empuje pulsional entendido como una exigencia endógena que el cuerpo plantea al psiquismo, y admitió, de modo exclusivo, la eficacia psíquica de los vínculos primarios. Tal opción teórica no fue inocente. Según esa perspectiva, cada sujeto emerge del encuentro entre sus disposiciones congénitas y sus avatares biográficos, y es mediante un trabajo individual, realizado con la asistencia de un experto, que será posible lograr un estado psíquico saludable. La salud psíquica así obtenida, se expresaría en relaciones familiares estables y en la prosperidad económica.

Si parece que he producido un deslizamiento desde un análisis de la moral sexual hacia el ámbito más amplio de la moral social, debo aclarar que considero que existen nexos íntimos entre las regulaciones sobre la sexualidad y las que se establecen sobre otros aspectos de la existencia. Estos vínculos están lejos de ser lineales, y corresponde en cada caso, hacer visibles los derroteros específicos por los que circulan.

Podemos considerar que la moral sexual psicoanalítica recorrió un camino que inició combatiendo la doble moral victoriana, hacia una mayor paridad, donde las mujeres fueron incluidas de modo paulatino en el derecho a buscar un disfrute erótico siempre elusivo. En ese aspecto Freud y Foucault han coincidido: mientras que Freud expuso que debía existir alguna dificultad intrínseca en lo pulsional para hallar una satisfacción plena, Foucault (1980) nos obsequió con una de sus frases irónicas. “Para mañana el buen sexo”. Pero esta dificultad que puede atribuirse entre otros factores, a las fijaciones libidinales acontecidas durante la infancia en el vínculo con los objetos primarios, es compartida por ambos géneros. El problema que hoy enfrentamos, en las culturas urbanas de la Modernidad tardía y por lo tanto, en el psicoanálisis contemporáneo, es que el modelo androcéntrico no ha sido superado. Simplemente, las chicas han sido admitidas, si son lo bastante listas, en el Club de Toby, o sea, en la fraternidad masculina, a cuyos códigos mafiosos intentan adaptarse con escaso éxito.

Todo vale

Existe consenso en caracterizar a nuestros tiempos como amorales. En su última obra, Ricardo Rodolfo (2013) expresa que una percepción compartida en la actualidad, es que "Cualquiera puede hacer cualquier cosa". Ahora bien, sabemos que la moral oficial implica un doble código: la letra grande y visible está destinada a los sujetos subordinados, entre los que se cuentan las mujeres. La letra pequeña, que los incautos no descifran, establece de modo implícito las transgresiones aceptadas, toleradas y hasta estimuladas en los poderosos. No todos los varones han acumulado poder, pero como colectivo social todavía detentan un poder simbólico y económico mayor que aquél al que han accedido sus compañeras. Por lo mismo, un varón masculino sabe cómo sobornar a la autoridad constituida, hacer negocios, evadir impuestos y engañar a las mujeres. Estas transgresiones no están desacreditadas; por el contrario, aunque no sean legales se consideran legítimas al interior de la homosocialidad masculina. Esta percepción acerca del doble código moral, habilitada por Freud para desmentirla más adelante, torna inaceptable la postura freudiana acerca del Super Yo femenino, al que atribuye cierto carácter deficitario, mientras que reserva para los varones la capacidad de someterse a los grandes imperativos que rigen la existencia cultural. Como expuse anteriormente (Meler 2000 y 2013) el Super Yo masculino se caracteriza por su duplicidad, y la moral vigente está lejos de ser aplicada por todos.

En la actualidad los valores tradicionales que regían de modo subrepticio a la masculinidad social han salido de la clandestinidad, y se exhiben de un modo impune, ya que han adquirido una pretensión de universalidad. Esta universalización no es irrestricta: sólo las mujeres que aspiran a un desarrollo laboral autónomo y al despliegue de una carrera, ya sea empresarial o profesional, pueden y deben masculinizar su subjetividad como para competir en el duro mundo de los negocios. Las esposas que dependen de sus cónyuges de modo total o parcial, aún constituyen un reservorio de ingenuidad valorativa, pero la inestabilidad de las familias contemporáneas puede arrojarlas sin aviso previo a una condición de mayor autonomía. Aunque no la hayan elegido, deberán aprender nuevos códigos, si desean sobrevivir y sostener a sus hijos, cuando los tienen.

¿Cuál será la postura ética adecuada para los psicoanalistas que asistimos a los sujetos contemporáneos? ¿Cómo adoptar una distancia crítica con respecto a las tendencias sociales hegemónicas? ¿De qué modo evitar hacernos eco de arreglos perversos, pero al mismo tiempo, ayudar a nuestros analizados/as para comprender los códigos de los espacios institucionales en cuyo interior deben desempeñarse? Estos son algunos de los desafíos que hoy enfrenta nuestra práctica, arrinconada entre la opción de transformarnos en asesores estratégicos para la lucha competitiva, o refugiarnos en discursos perimidos que resultarán desacreditados.

El caso de las mujeres jóvenes es de particular interés y presenta dificultades y desafíos específicos. Algunas de ellas, que han sido subjetivadas de modos

clásicamente femeninos, se sienten fascinadas ante la posibilidad de asumir liderazgos, desarrollar un pensamiento estratégico, competir y eventualmente, triunfar. Pero estos objetivos entran en contradicción con los valores feminizados tradicionales, consistentes en el cuidado de los otros vulnerables, y plantean incompatibilidades con un proyecto de maternidad y familia. En estos casos se requiere una atención muy fina para detectar el deseo que está en juego, evitando caer presas del ideal maternal moderno, pero sin precipitarnos en una mimesis postmoderna de la masculinidad hegemónica. La posibilidad de decidir si se desea o no ser madre es un logro liberador para las mujeres, pero no debe ser confundida con la opción de hierro que enfrentan en algunos ámbitos laborales entre vida familiar o carrera laboral. Se requiere crear de modo conjunto condiciones de trabajo menos alienantes, que sean compatibles con la vida privada y el desarrollo de relaciones de intimidad. Esta es una tarea colectiva, y no puede ser privatizada.

Habría que establecer un intercambio entre la cultura masculinizada, que ha cultivado la competencia, el antagonismo y la defensa de los derechos individuales por sobre la solidaridad con el semejante, y la sub cultura feminizada que asignó a las mujeres la tarea de crear en el ámbito familiar un clima emocional que hiciera posible sobrevivir a la difícil lucha por la existencia. Advenir a una moral universal constituiría un logro cultural considerable. No corresponde a los psicoanalistas como tales, liderar esta empresa, pero sí podemos aportar conocimientos acerca de los efectos subjetivos de las regulaciones paradójicas instituidas. Hemos aprendido que las paradojas no explicitadas son patógenas, y desde este saber es que podemos aportar para la construcción colectiva de una moral sexual, laboral, económica y política que supere los criterios convencionales y genere nuevos pactos normativos, acordes con criterios éticos más amplios que incluyan a todos.

Bibliografía

- Burin, Mabel, Moncarz, Esther y Velázquez, Susana: (1990) El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada, Buenos Aires, Paidós.
- Connell, Robert: (1996) Masculinities, Cambridge, Polity Press.
 - Errázuriz Vidal, Pilar: (2012) Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina, Prensas Universitarias de Zaragoza.
 - Foucault, Michel: (1980) Historia de la sexualidad, Tomo I, La voluntad de saber, Madrid, Siglo XXI:
 - Freud, Sigmund: (1908) “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” -----: (1918) “El tabú de la virginidad”, en O.C.; Buenos Aires, Amorrortu, 1980.
 - Langer, Guinsberg, Del Palacio: (1980) Memoria, Historia y Diálogo Psicoanalítico, México. Folios Ediciones.
 - Meler, Irene: (1996) “Psicoanálisis y Género. Notas para una psicopatología”, en Género, Psicoanálisis, Subjetividad, de Burin, M. y Dio Bleichmar, E., Buenos Aires, Paidós.

- : (2000) "Creación cultural y masculinidad" en Varones. Género y subjetividad masculina, de Burin, M. y Meler, I.; Buenos Aires, Paidós.
- : (2012) "Las relaciones de género. Su impacto en la salud mental de mujeres y varones", en La crisis del patriarcado, de César Hazaki, (compilador), Buenos Aires Topía.
- : (2013) Recomenzar. Amor y poder después del divorcio, Buenos Aires, Paidós.
- Rodulfo, Ricardo: (2013) Andamios del psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós.

Nuevas familias, nuevos desafíos para el psicoanálisis

*Por Miguel Alejo Spivacow
miguelspiva@gmail.com*

Desde la más lejana antigüedad, hasta donde sabemos, una familia con mamá, papá, hijos, hermanos, tíos y abuelos ha estado presente en las sociedades en las que nuestra civilización reconoce sus antecedentes. Extensa o nuclear, conyugal, tradicional o no tanto, idealizada o terrorífica, la importancia de esta familia en sus múltiples versiones, ha sido máxima hasta el presente en la vida de hombres y mujeres. Ahora bien, un fantasma recorre hoy Occidente: las nuevas configuraciones de familia y de pareja, junto a los cambios que las modernas tecnologías permiten en materia de reproducción, comienzan a perfilar en el curso del siglo XXI una verdadera mutación de la civilización en la cual, entre otras cosas, la familia no será más lo que fue. Un terremoto perturba la continuidad del nido de Occidente y tambalea con él nuestra manera actual de entender la paternidad, los derechos del niño, el derecho a la filiación, las reglas respecto de la herencia, es decir, nuestra manera de entender casi todo.

Frente a este panorama, una de las preguntas urgentes en nuestro campo se refiere a cuál es el contexto intersubjetivo necesario y suficiente para que se constituya un sujeto a partir de un organismo biológicamente humano. La situación está a la vista: la tecnología actual permite a los laboratorios médicos fabricar y vender bebés como se venden muñecas en las jugueterías y –dada la ausencia de legislación– cualquiera podría comprarlos o adoptarlos. Las novedades que aporta la tecnología se suman a las que aportan las nuevas configuraciones de pareja y familia de modo tal que matrimonios de gays, lesbianas, travestis y de todo tipo se presentan como candidatos a criar niños. Los casos de hospitalismo descritos por Spitz, así como las patologías de abuso, de abandono y de niñez vulnerada nos alertan sobre la responsabilidad que le cabe a la sociedad y a los profesionales de todas las áreas respecto de esta crianza. ¿Qué podemos decir los psicoanalistas sobre este asunto?

Desde el punto de vista estadístico la situación es más que relevante. Según un estudio de 1994 (E. Roudinesco, pag. 205) "... en el continente americano hay entre uno y cinco millones de madres lesbianas, de uno a tres millones de padres gay y de seis a catorce millones de niños criados por padres homosexuales." Vale recordar, para apreciar esta cifra, que un país como Uruguay tiene de tres a cuatro millones de habitantes. O sea que no estamos hablando de un grupito minoritario y que los niños – ¡solamente los niños!– que en 1994 eran criados en familias homoparentales en EEUU y Canadá constituían una población equivalente a 2-4 veces la población del Uruguay.

La familia, ese enigma

No es fácil hoy, 2014, establecer en qué consiste una familia. La diversidad es la norma. Los diseños de familia socialmente aceptados han sufrido enormes cambios al mismo tiempo que las nuevas tecnologías en materia de reproducción permiten diseños antes inimaginables. La familia ha destrozado todos los moldes que anteriormente la definían y lo que queda a la vista son preguntas más que respuestas.

No obstante, sería imposible disminuir la importancia de la familia en las historias de vida de los sujetos occidentales. Esta predomina en la educación inicial, en el ordenamiento primero de las pulsiones, en la adquisición de la lengua materna, gobierna los procesos fundamentales del desarrollo psíquico, la organización de las emociones, transmite estructuras de conducta y de representación (Lacan, 1938, pag.16).

¿De qué habla un sujeto cuando en un tratamiento analítico habla de su familia de origen, de la que tuvo, de la que no tuvo? La referencia suele aludir al encuentro del sujeto con el Otro, a las marcas que de este encuentro quedaron en el psiquismo. Si las cosas van bien en el trabajo analítico, éste va a llevar a que el sujeto pueda encontrar un camino propio y se deshaga de las identificaciones y mandatos familiares que no le convienen. Un análisis exitoso implica lo que podríamos llamar una desfamiliarización. El trayecto de un análisis es el del self propio y en este sentido exogámico, un camino que llevará en parte a la transformación y en parte a hacer propia la endogamia, proceso que no deja de confluir hacia la exogamia. Se trata, vía historización y/o simbolización, de volver a la familia para librarse de ella y en este trayecto, la familia fue apenas un ordenamiento fortuito de los vínculos necesarios para que se constituya la subjetividad.

Hasta ahora, el único sujeto "suficientemente sano" que el psicoanálisis describe, es el sujeto edípico y el Edipo solo puede darse como tal en una familia con determinado formato: pareja parental heterosexual y prohibición del incesto. Considerando la realidad social, ¿puede nuestra teoría seguir sosteniendo que la subjetividad no psicótica se constituye exclusivamente en una trama edípica cuando millones de niños que no muestran evidencias de psicosis son criados por parejas

homoparentales? La única respuesta posible es que la subjetividad en estos casos se constituye en una trama diferente de la edípica, excepto que le asignemos al Edipo una realidad en que la heterosexualidad de los padres no es necesaria.

Por otra parte, la heterosexualidad de los padres es también un apoyo fuerte de la teoría psicoanalítica, que le asigna a la diferencia anatómica de los sexos un lugar central en la constitución del psiquismo. Para el psicoanálisis, la diferencia que ordena el universo simbólico de la subjetividad normal/neurótica ha sido hasta el presente la diferencia sexual (Freud S. 1928, Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica). ¿Seguiremos pensando lo mismo?

Las investigaciones. Lo que de ellas puede esperarse

Los trabajos referidos a la salud mental de los niños en las familias homoparentales empiezan a aparecer avanzados los años 80 y se refieren en su mayoría a niños nacidos alrededor de 1970 en el hemisferio norte. Entre los textos que circulan los hay de propaganda disimulada, de investigación, de propaganda abierta, pero en nuestra revisión, los más confiables concluyen, en términos generales que estos niños se desarrollan en lo cognitivo, social, emocional y sexual de forma similar a los niños con padres heterosexuales y que la probabilidad de que estos niños sean adultos gays o lesbianas no es mayor que la de los hijos de padres heterosexuales.

La revisión de la bibliografía muestra trabajos de diferente diseño y de mayor o menor confiabilidad, pero no permite arribar por el momento a conclusiones claras. Las preguntas que los investigadores se formulan pueden ser más o menos acertadas e igualmente la metodología, pero frente a los mismos datos, los diferentes autores arriban a conclusiones muy disímiles. O bien se asevera que por el momento los hijos de parejas homoparentales no parecieran presentar problemas particularmente importantes, o bien que el hecho de que las poblaciones estudiadas no presenten perturbaciones no demuestra nada concluyente. Metodológicamente se afirma que la evaluación de problemas en estos hijos requiere de un seguimiento longitudinal que aún no fue realizado (es decir que los niños tengan edades que todavía no alcanzaron y que allí se los vuelva a estudiar). Otros cuestionamientos aluden a que el grupo de hijos estudiados no se comparó con un grupo testigo, lo que obviamente sería fácticamente imposible (Paul Denis, pág 134) o bien que los padres que participaron en estos estudios son militantes gays (Denis, ídem).

La lectura de estos artículos lleva a preguntarse qué se quiere decir cuando en las polémicas se dice que estas familias son iguales a todas o radicalmente diferentes. A mi juicio, el origen de estas afirmaciones apresuradas y/o contundentes en exceso debe buscarse en las ideologías políticas, siempre presentes en los asuntos humanos. Ahora bien, que una afirmación se sustente en razones políticas no la desmerece en absoluto pero conviene discriminar si una opinión es de raigambre psicoanalítica o política.

Por otra parte, la familia nunca fue un paraíso y cabe recordar que siempre, en cualquier familia, los niños pueden estar prisioneros e inermes frente a la violencia de los adultos. Los casos de abuso que hoy –2014– inundan los hospitales argentinos, ¿no provienen acaso de familias conyugales y heteroparentales? Para aumentar las dificultades, la imaginación –que en otros terrenos ayuda– no es una buena herramienta para pronosticar qué pasará con estos chicos. Posiblemente, como en otras genealogías, primará la diversidad, pero, si intentáramos ajustar los vaticinios... ¿cuánto de la psicología del homosexual contemporáneo deriva de su identidad sexual y cuánto de la discriminación que padece?

En síntesis, ¿qué ocurrirá en el futuro con los chicos hoy entregados a parejas homoparentales? La pregunta debe quedar abierta, pero seguramente habrá algunas diferencias y ser hijo de una pareja homoparental dejará sus marcas, como también las deja ser adoptado por una pareja heterosexual. Dice E. Roudinesco (pag. 210): "Más allá de la ridiculez de las cruzadas, las pericias y los prejuicios, algún día será preciso admitir que los hijos de padres homosexuales llevan, como otros pero mucho más que otros, la huella singular de un destino difícil. Y también habrá que admitir que los padres homosexuales son diferentes de los otros padres. Por eso nuestra sociedad debe aceptar que existan tal como son. Debe acordarles los mismos derechos que a los demás padres, pero también reclamarles los mismos deberes. Y los homosexuales no lograrán demostrar su aptitud para criar a sus hijos obligándose a ser "normales". Pues al procurar convencer a quienes los rodean que esos hijos nunca se convertirían en homosexuales, corren el riesgo de darles una imagen desastrosa de sí mismos. [...] los hijos heredan en el inconsciente la infancia de sus padres, el deseo y la historia de éstos tanto como una diferencia sexual."

Lo que el psicoanálisis puede aportar

Los problemas en juego son enormes y las preguntas no se refieren a cuestiones limitadas a lo psicológico. Por el momento no es posible dar respuestas definitivas en lo referente a nuestra disciplina: no hay experiencia suficiente. Las nuevas familias forman parte de una infinidad de cambios que modifican las leyes centrales de la existencia humana: los modos de crianza, las leyes de parentesco, la interdicción del incesto, los modos de convivencia, la filiación. El psicoanálisis no es una rama de la futurología y habrá que esperar para evaluar las consecuencias de un experimento social que es parte de una mutación en la civilización.

Los experimentos sociales tienen sus costos, a veces muy caros. El comunismo real fue un experimento del que hubo que volver atrás y lo mismo sucedió con la separación de niños y madres en los kibutz de Israel. ¿Cómo evolucionará el experimento social que implican las familias homoparentales? ¿se lograrán sortear los problemas específicos que se plantearán, como hoy los tienen las familias adoptantes heterosexuales? ¿O naufragarán, como otros experimentos sociales en

el pasado, agobiados por problemas que hoy no son anticipables, pero que se irán evidenciando con el desarrollo de los sucesos? Como psicoanalistas no lo sabemos.

Mientras tanto, ¿qué responder cuando jueces y autoridades nos preguntan a los profesionales psi qué ocurre en las familias homoparentales con las funciones antes llamadas materna y paterna? ¿Se efectivizan independientemente del sexo de quien las encarne y de su contexto familiar? ¿O por el contrario deben esperarse problemas significativos en el armado del psiquismo de los hijos de parejas homoparentales?

Mi opinión es que la homoparentalidad no es un obstáculo pero hay que ver a cada caso en su singularidad: nuestro trabajo posible es el de ver los casos uno por uno y, como sabemos, entre los aspirantes a adoptar niños hay gente muy perturbada tanto homo como heterosexual. Y dicho sea de paso recordemos que los niños adoptados por parejas heterosexuales presentan algunos problemas emocionales característicos, que en nada desmerecen las virtudes de la adopción, una institución tan beneficiosa. Los psicoanalistas no tenemos porqué someternos a idiomas que no son los nuestros –tal es el idioma de la política– y que al pretender hablarlos nos llevan a un pantano. Somos psicoanalistas, no legisladores, tampoco adivinos.

¿Qué responder entonces? En principio analizar las situaciones una por una y básicamente, evaluar el vínculo entre los adoptantes, el deseo de hijo/a, así como los funcionamientos psíquicos en las personalidades que se candidatean para la adopción. ¿Ayudamos a un psicótico o a un perverso –hombre o mujer– a que tenga hijos con técnicas de fertilización asistida? Frente a una consulta, mi primera evaluación se refiere a la presencia de funcionamientos destructivos. Esto tiene más importancia que si son homosexuales o heterosexuales, si quieren tener hijos con técnicas estrambóticas, si conviven o no, etc, etc. Otro funcionamiento que me sirve de brújula es el registro de la subjetividad ajena: en cuánto y cómo el otro de la pareja y el posible bebé son considerados como entes subjetivos o asubjetivos en los que se registran y respetan –o no– deseos, sentimientos y funcionamientos diferentes y autónomos. Y aún otra brújula: en el horizonte de nuestra clínica está siempre lo que se llamó la aceptación de la castración, aludiendo con este término a la aceptación de una ley que pone límites al deseo y a las variedades clínicas de la omnipotencia. En estos terrenos es justamente donde la tecnología actual desordena las viejas coordenadas. ¿Dónde está la ley que interesa al psicoanalista en los tiempos actuales? La ley en psicoanálisis no se refiere a un fragmento de legislación, se refiere a la interdicción del incesto en tanto simboliza la protección al otro indefenso y la sustentabilidad de un lazo social, la regulación de la destructividad y el reconocimiento del otro/a como diferente y autónomo.

No creo que los analistas podamos dar la palabra certera sobre estas cuestiones, aunque sí tenemos mucho para decir en equipos interdisciplinarios y no debemos abstenernos. Los "apolíticos" no existen. Cooperemos, entonces, con la comunidad para evitar lo más posible las aberraciones que se cometen, pero no olvidemos que

todos los discursos que han intentado legislar sobre el amor, la reproducción y la familia han ocupado un lugar de autoridad social que no es el del psicoanálisis. La autoridad es necesaria en la sociedad, pero desconfiemos del psicoanálisis erigido en autoridad.

Las preguntas son difíciles: a las novedades inimaginables que nos aportan las ciencias y las tecnologías, se suman los prejuicios vigentes, las miserias de todo tipo, que potencian los efectos negativos de cualquier realidad, y ni qué hablar las legislaciones obsoletas, muchas veces de siglos pasados. Así es que el desafío es grande pero si algo debemos recordar es que estamos a las puertas de una verdadera mutación de la civilización.

Bibliografía

- Bleichmar, Silvia. Paradojas de la sexualidad masculina. Paidós, Buenos Aires, 2006
- Bleichmar, Silvia. Nuevas tecnologías, ¿nuevos modos de la subjetividad? en La subjetividad en riesgo. Editorial Topía, Buenos Aires, 1994
- Bleichmar, Silvia. Entrevista en Homoparentalidades, Nuevas familias, Buenos Aires, 2007
- Derrida, J. y Roudinesco, E. Y mañana qué, F.C.E. , Argentina, 2003
- González, María del Mar. El desarrollo infantil y adolescente en familias homoparentales. Informe preliminar. Universidad de Sevilla, 2002
- Freud, S. (1909) La novela familiar de los neuróticos, Ed. Amorrortu, t. IX, Buenos Aires
- Freud, S. (1928) Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica, Ed. Amorrortu
- Lacan, J. (1938) La familia. Editorial Argonauta . Buenos Aires. 1978
- Lacan, J. (1969) "Nota sobre el niño" en Otros escritos. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Miller J-Alain y J. LucNancy, El matrimonio y los psicoanalistas, Ed. Grama. Buenos Aires, 2013
- Patterson, Charlotte. (1992) "Children of lesbian and gay parents" en Child development 63, P.1025-1042.
- Pérez A. (2001) La crisis de la familia. Edición del autor, Buenos Aires.
- Roudinesco, E. (2002) La familia en desorden. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2007
- Rotenberg E. y Agrest Wainer B. (2007) Homoparentalidades. Nuevas familias. Editorial Lugar, Buenos Aires, 2007.
- Denis Paul. De la dificultad de estudiar la homoparentalidad, en Rotenberg E. y Agrest Wainer B. (2007) Homoparentalidades. Nuevas familias, Editorial Lugar, Buenos Aires, 2007.

Algunas consideraciones acerca de la moralidad ilustrada: Hegel crítico de Kant

Por Esteban Benetto
estebanbenetto2003@hotmail.com

La discusión contemporánea sobre la moral no puede ser debidamente entendida sin incluir en el debate a quienes, a nuestro parecer, han sido los dos más grandes intentos de la filosofía en ese ámbito. Nos referimos a la *Ética a Nicómaco* escrita por Aristóteles en el siglo IV a.C y a dos escritos de Kant que condensan su reflexión sobre la moral [1]: la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de 1785 y a la *Crítica de la razón práctica* de 1788.

Dado que recorrer estas obras, como la influencia que han ejercido unas en otras sería una tarea ingente, hemos decidido repasar la recepción de la ética kantiana por parte de Hegel, críticas que superaron ampliamente la época en que Hegel las formuló y consideramos aún terreno fértil del filosofar.

El presente trabajo reside en poner de manifiesto las continuidades y rupturas entre el planteo ético kantiano y la propuesta hegeliana. El aporte de la filosofía de Hegel consiste no sólo en señalar los límites y dualismos inherentes a la propuesta de las dos críticas de la razón elaboradas por Kant, sino en salvar y superar las antinomias que se desprenden del planteo ético desarrollado por Kant en las obras citadas anteriormente.

La ética kantiana es deudora de su proyecto gnoseológico. El entendimiento [2] humano ordena espacio-temporalmente los datos amorfos de la experiencia sensible y, de este modo, configura el objeto. Se constituye así el fenómeno, aquello que aprehende el intelecto, aunque la cosa en sí –el nómeno- quedará para siempre sustraída, oculta, inaprensible. Esta escisión sujeto-objeto (el dualismo al que aludíamos al comienzo) revela y establece, dentro del planteo kantiano, los límites de la racionalidad y de la praxis humanas; por su parte, Hegel concibe la tarea filosófica como la explicitación de lo que es, de una existencia que se inscribe y se despliega en la historia como razón. Una razón que es reconocida como “la rosa en la cruz del presente, como una reconciliación con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de concebir y

conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y en lo contingente sino en lo que es en y por sí” [3].

En el intento de radicalizar y sintetizar los espejismos que se desprenden tanto de la filosofía de la ilustración así como del kantismo, el idealismo hegeliano elaboró una serie de objeciones que se explicitan en los siguientes dualismos: a) en el plano ontológico: la dicotomía entre ser y pensamiento; b) en el plano gnoseológico: la ruptura de la concepción cartesiana de la antinomia sujeto-objeto; c) en el ámbito de la religión: el reconocimiento de un plano immanente y otro trascendente; d) en la dimensión ético-institucional la escisión entre lo público y lo privado y, finalmente, en el ámbito de la praxis moral: la superación del dualismo entre ser y deber ser.

Este último ámbito de análisis resulta pertinente a fin de dar cuenta de aquellas continuidades y superaciones del programa hegeliano, las críticas hegelianas a la llamada “moralidad ilustrada” de Kant; mientras que luego ahondaremos en el desarrollo de la propuesta hegeliana que se postula, así, como superación de las aporías en las que incurre la teoría kantiana.

Críticas a la moralidad ilustrada

En Los Principios de la Filosofía del Derecho Hegel deduce una serie de objeciones contra la ética kantiana, que pueden sistematizarse en cuatro argumentaciones: a) la crítica a una moral que se funda en el puro formalismo; b) el carácter universal y abstracto de esta ética; c) la escisión entre ser y deber ser y, por último, d) el “Terror” de la ilustración.

a) El puro formalismo moral

Para Kant el imperativo categórico exige para su formulación la abstracción de todo contenido. En efecto, como individuos libres tenemos la capacidad de darnos nuestros propios principios prácticos de acción siempre que estos puedan

subsumirse bajo la clave del imperativo categórico, que elimina la particularidad mediante la exigencia de que el contenido de los mandatos prácticos sea universalizable e incondicionado. Las máximas se presentan, según el panorama kantiano, como deberes queridos por sí mismos, como operaciones orientadas por la razón práctica que, por otra parte, se funda en el principio de no contradicción.

Esta fundamentación constituye el núcleo de la objeción hegeliana denominada formalismo moral kantiano. Para Hegel el imperativo categórico es una formulación carente de contenido sustantivo pues la universalidad abstracta del entendimiento, por un lado, no produce una justificación racional de los contenidos concretos al no ofrecer un criterio de validez no formal, es decir no basado en la simple identidad o no contradicción formales y, por el otro, es una pura abstracción que permite aceptar como morales las más diversas determinaciones, incluso las inmorales. Por una parte, la razón práctica postula la exclusión de todo motivo material en la determinación del deber moral. Pero a su vez esta voluntad “buena voluntad en sí misma” no puede prescindir de los contenidos particulares, so pena de ser prácticamente inefectiva, moralmente muda por ser vacía. ¿Cómo resuelve esta doble exigencia? Imponiendo a las máximas de conducta la universalidad formal del entendimiento (la no-contradicción), con lo cual, lejos de producir contenidos precisos e indicativos de una actitud moral, da lugar a “meras tautologías”. [4]

El imperativo categórico no cumple su finalidad puesto que es incapaz de determinar los deberes particulares al no otorgarle importancia a las restricciones que el mundo real pone al obrar, al no tener en cuenta los preceptos existentes sino como pura y contingente exterioridad, de esta forma, la pretendida primacía de una voluntad incondicionada no logra sustraer a la razón de una condición absolutamente pasiva. El sujeto debe aceptar que distintos hábitos, máximas de conducta, obligaciones sociales e instituciones les sean dados desde afuera, desde una esfera ajena a la razón práctica misma porque sólo así se garantiza la legitimidad del contenido moral de las máximas.

b) Sobre el carácter universal y abstracto de la ética kantiana

La universalidad de la ley moral kantiana no admite un espacio para la vigencia de ninguna doctrina immanente del deber, tal cómo decíamos antes deviene una doctrina “muda” pues no provee de un criterio de decidibilidad que permita determinar cuáles contenidos son legítimos y cuales no, esta carencia de un parámetro de evaluación riguroso posibilita, para Hegel, que todo modo de actuar, por más injusto o inmoral que sea, pueda ser justificado ya que cualquier práctica alcanza -en general- sin dificultad la identidad formal que la ética kantiana impone como requisito de la moralidad.

En ese sentido la ética kantiana deja sin responder las preguntas relativas a la aplicabilidad de los contenidos morales de las máximas. De allí que Hegel concluya que las fundamentaciones morales se vuelven vacuas e inoperantes cuando la descontextualización de las normas universales empleadas para la fundamentación no se puedan contrarrestar en el proceso de su aplicación.

Aquí Hegel propone como solución a esta problemática que toda determinación ética debe ser expuesta en su dialéctica interna, es decir, mediante la explicitación de una relación no formal. El hecho de que el universal abstracto, es decir que el imperativo admita tanto un postulado positivo como su contrario va a condicionar su posterior aplicabilidad, entonces ¿cuál es para Hegel la relación entre la máxima y la singularidad contingente a la que debe ser aplicada? La superación de dicha relación, que implica una confrontación entre lo universal y lo particular, es resuelta a través de la mediación consistente en un movimiento de despliegue racional fundado no en la experiencia del mero entendimiento que conduce a abstracciones formales sino en una experiencia fundada en un proceso que da cuenta en la particularidad de la presencia de lo universal e infinito.

c) El dualismo ser-deber ser

En opinión de Hegel uno de los equívocos más complejos de la propuesta ética kantiana consiste en la exigencia de un postulado general como garante de su sistema ético y gnoseológico que consiste en la escisión de la razón. Para Hegel la razón pura kantiana no puede fundamentar juicios morales, precisamente porque no puede dar cuenta del deber ser en la finitud, en las determinaciones empíricas. De acuerdo a su crítica, Kant ha limitado la razón; la ha escindido porque no comparte que todo lo real sea racional.

Hegel identifica el dualismo kantiano y propone la necesidad de superarlo mediante el reconocimiento de que ambas instancias pertenecen al mismo ámbito de la finitud, ámbito que siempre está habitado por la infinitud.

El deber ser real no es otra cosa que la norma establecida, no es más que el deber, que tiene existencia y que es razón. Hegel señala que el pensamiento traspasa ambos universos toda vez que ser y deber ser son simplemente modos de la misma esencia o espíritu.

d) Crítica a la Ilustración

La crítica a la ilustración se despliega en dos momentos distintos. Una primera argumentación es desarrollada por Hegel en la Fenomenología del Espíritu en donde arremete contra el “exceso de ilustración”, contra el escaso alcance de los conceptos positivos que los ilustrados concibieron y sobre todo contra las explicaciones y consecuencias eudaimonistas que hacen de la sociedad y del individuo una cuestión meramente utilitarista. En este sentido ironiza advirtiendo que para la ilustración el hombre pasea por el mundo como si fuera su propio jardín; un jardín en donde ha sido puesto a su delectación, gusto o disgusto y en el que lo máximo que puede pedirse es la utilización de la buena voluntad.

El segundo argumento crítico, que es presentado en la Filosofía del Derecho, le atribuye a la Ilustración algo más que la creación de bellas y grandes abstracciones: le imputa el haber inaugurado un pensamiento tan absolutamente crítico que no sólo

se muestra incapaz de conciliar el mínimo acuerdo con lo que existe, sino que además pretende reinventar todo el universo del problema.

La ilustración pretendió hacer del sujeto un juez de la historia, la sociedad y el estado, capaz de franquear cualquier tipo de determinación. Y esto no puede y no debe hacerse porque según Hegel individuo y sociedad, subjetividad y objetividad son inconmensurables.

Para Hegel es necesario dismantelar el proceder de los ilustrados pues al encubrir desigualdades concretas, al pasar por encima de lo que es real, la ilustración pone en peligro la vigencia efectiva del contenido de todas las abstracciones.

Lo que existe y tal como existe no existe sin razón y una filosofía que desconozca esta premisa elemental inaugura e instaura el caos y la utopía, de esta forma el sujeto “razona” a partir de abstracciones; la noción de libertad que Hegel presenta no puede confundirse de aquella postulada por Kant y los Ilustrados; esta concepción intelectualista, vacía, unilateral y atomista que ignora y critica todo lo estable y asentado, termina convirtiéndose en una suerte de furia destructiva; a esta libertad Hegel le imputa un impulso subversivo que aleja al pensamiento del universal válido (planteando un falso universal, un “universal” abstracto), pues al fundarse en una subjetividad vacua y formalista desconoce la verdadera dimensión de la libertad que para Hegel adviene con el Estado.

e) La eticidad

El mayor problema del universalismo abstracto que, en la propuesta kantiana se desprende de su planteo formalista, radica en que no da cuenta del tránsito de la universalidad a la particularidad y coloca como agente mediador de esa transición al sujeto mismo. Para que la voluntad libre no siga adoleciendo de aquella abstracción debe darse existencia y el primer material sensible de esta existencia son las cosas exteriores.

Lo que Hegel llama eticidad no es ya meramente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad sino la realización misma de la libertad. Es la vida ética cimentada en un sistema de instituciones políticas y sociales, en una libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza autoconsciente.

Notas

[1] Ética y moral se han utilizado ambiguamente, pese a que hay quienes han trazado una distinción: la ética sería la reflexión sobre la moral. Hegel ha restringido el uso del término “moral” de origen latino (mors, moris) para señalar el aspecto negativo por su carácter abstracto y éste sería el modo en que Kant lo expuso; en cambio se reserva el término “eticidad” de origen griego (Éthos, ἦθος) para su propuesta. Para el mundo griego y para el romano ambos vocablos significaron lo mismo: “costumbre”.

[2] Nos hemos mantenido fieles a Hegel al usar el término “entendimiento” especialmente por el énfasis puesto por el autor para diferenciarlo de lo que él llama “razón”, ambos vocablos remiten a facultades que el filósofo alemán se empeña en distinguir; por decirlo muy sucintamente: el entendimiento procede a partir del conocimiento de lo sensible y no puede traspasar el ámbito de lo fenoménico, para Hegel este tipo de conocimiento es insuficiente para entender lo real-racional que sólo es plausible de ser conocido por la razón.

[3] Hegel, G. W. Friedrich, Principios de la Filosofía del Derecho, Barcelona, Editorial Edhasa, 1999, p. 61.

[4] Dotti, Jorge, E., Dialéctica y Derecho, Buenos Aires, Hachette, 1983, pp.44-45.

Bibliografía

Dotti, Jorge, E., Dialéctica y Derecho, Buenos Aires, Hachette, 1983.

Hegel G. W. Friedrich, Principios de la Filosofía del Derecho, Barcelona, Editorial Edhasa, 1999.

Hegel G. W. Friedich, Ciencia de la Lógica, Buenos Aires Ediciones Solar, 1993.
Kant, Immanuel, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Madrid, Espasa Calpe, 1981.

SOCIEDAD

¿Peluches o Niñ@s? Una disyunción engañosa

Por María Cristina Oleaga

mcoleaga@elpsicoanalitico.com.ar

Introducción

Las revistas de divulgación, los mass media, los pediatras, los defensores de los derechos humanos y los gurúes de todo tipo aportan –en la cultura “líquida”- sus puntos de vista respecto del lugar de los niños, de las “mejores” normas de crianza y de sus consecuencias para los infantiles sujetos. Que haya tantas voces es signo de la vacilación de todas las certezas que antes respaldaban el hacer parental. No queremos sumarnos al coro de los predicadores sino advertir acerca de los riesgos de algunas afirmaciones que desconocen la complejidad de la constitución subjetiva.

Vamos a volver sobre un autor, Ulloa, al que hemos apelado en otro artículo [1] quien señala, en términos muy comprensibles, la operación constitutiva: Para definir la ternura se atiene a los términos freudianos de sublimación de la pulsión en la madre y ejercicio de esa corriente tierna que le permite (...) libidinizar y anticiparse a las demandas del niño, creándolas como tales. En ese dispositivo, Ulloa señala un dato distintivo: el “miramiento”.

El “miramiento”, entonces, eso que –para Lacan- sería la suposición del sujeto allí donde aún no hay nada, es esa fisura entre la madre y el niño como un Otro, que anticipa su surgimiento y –por lo tanto- lo produce. (...) Ulloa lo define así: “Miramiento es mirar con interés amoroso a aquel que habiendo salido de las entrañas es sujeto

ajeno” [2]. Hay ya allí el dato de respeto por la dignidad subjetiva. La madre sabe mucho acerca de su producto, pero no todo: él es un sujeto ajeno.

Ulloa rescata, de este modo, dos ubicaciones del infans en su relación con el Otro maternal: la de objeto, al que colmará ya que su amor le hace saber siempre qué necesita, sobre quien volcará su libido sublimada y –al mismo tiempo- la de sujeto supuesto allí donde no hay ningún indicio más que el de esa creación materna que es el miramiento. Es el dato de castración en la madre el que posibilita esa oscilación en la posición del niño para ella.

Veremos, a continuación, cómo interviene el estado actual de la cultura para motivar la inclinación hacia uno u otro de estos dos movimientos. Por un lado, la fijación del niño como objeto, en un avance cuasi incestuoso. Por otro, la abstención del Otro en la suposición de que las determinaciones subjetivas ya están de entrada allí.

El infans/objeto, peluche del Otro

A mediados del siglo XX, John Bowlby desarrolla su teoría del apego, la que señala en el bebé una función biológica que precede a las necesidades. Podríamos pensarlo –desde Freud- como el efecto de la ubicación del infans como falo metafórico para la madre y como la consecuencia de lo que ella promueve en él. El apego, como vínculo intenso y exclusivo con el otro maternal tiene, en cambio, para Bowlby un origen filogenético ligado a la supervivencia de la especie.

Sus aportes tuvieron consecuencias positivas en las disposiciones tanto de los establecimientos hospitalarios como de los educacionales, en lo que representó considerar la íntima conexión con las figuras primarias y su importancia para el crecimiento afectivo. Sin embargo, pensamos que el desvalimiento, tal cual lo piensa Freud, alude a lo traumático de perder el amor del Otro, lo que dejará al infans a merced de un goce que no podrá tramitar a no ser por la motricidad y que será el ocasionamiento de angustia. En este sentido, se trata de un Otro en particular que

pueda desarrollar una función de metabolización. No es simplemente la falta de su presencia, salvo en tanto esa presencia pueda ser el signo de su auxilio amoroso y simbólico.

Asistimos hoy a otros usos de la teoría del apego. Se enfatiza, en ellos, un solo aspecto del lazo con el Otro y se promueve, con este supuesto sustento teórico, la moda de una indiscriminación madre/niño que critica incluso todo alejamiento entre ambos, que enfatiza la presencia. Esta vulgarización -de la mano de la vacilación actual de todas las legalidades, incluida la del tabú del incesto- promueve el colecho. Nos hemos ocupado de este tema y hemos ubicado su extensión, en parte, como dependiente de los intentos de escapar a normas universalizantes del mercado. Sin embargo, sabemos que éste, como lo haría un espécimen unicelular al extender sus pseudópodos, engloba todo lo que, en su origen, pretendió enfrentarlo. Las teorías y disciplinas New Age comenzaron resaltando el aspecto de naturalización de la crianza [3] en un intento por separarse de las exigencias consumistas. Esta aspiración califica a los humanos como buenos mamíferos [4] pero no puede evitar comprar las cunas de colecho así como, en algunos casos, contratar a las doulas -u obstétricas especializadas en partos domiciliarios- con todos los peligros que esto conlleva. Asimismo, nos hemos referido a la posición infantilizada de los padres que, autocomplacientes, prefieren no tener que levantarse y desconocen los riesgos del colecho [5].

Es en este marco, el de colocar al niño como un objeto, cachorro de peluche decíamos, en la cama de los padres, que se está a un paso del incesto, como posición materna de desconocimiento de la otredad del niño. En esta dirección, se promueve la erotización innecesaria del niño -que no tiene nada que ver con la operación constitutiva, con la violencia primaria- y asistimos a la consecuencia, agitación y angustia, que llega a las consultas. Otros signos de este movimiento irruptivo es que se publiquen notas de opinión acerca de la costumbre de que los adultos se bañen con los niños [6], así como sobre la conveniencia o no de besarlos en la boca [7].

Asimismo, esta normalización del colecho -antes visto como una rara excepción, signo de la impotencia de los padres para limitar/contener al niño- coincide con el aumento de los casos de abuso sexual infantil (ASI), sobre todo a nivel intrafamiliar. No es casual, entonces, -en este clima de tolerancia- que surjan defensas más o menos camufladas de la pedofilia [8], que los jueces la avalen al indicar la revinculación con el abusador, incluso mediante la reversión de la tenencia y la entrega de los niños al abusador.

Así, no llama la atención el uso que los pedófilos hacen del falso diagnóstico de SAP o de cualquier otra artimaña judicial. Al decir de la Lic. Daniela Lezcano, ella misma enjuiciada por su intervención en un caso: “Se trata de invisibilizar el abuso y no verlo como delito. Hay un poder muy grande de los pedófilos. Es sistemática la persecución, el descrédito y la invisibilización del relato del niño y de los mensajeros que seríamos los psicólogos que validamos el relato” [9]. Asistimos, también en estos días, al aumento de las denuncias de padres de niños abusados en jardines y en colegios primarios. El marco es una sociedad cuyo rasgo esencial es el empuje al goce y el descrédito, desde el inicio de la crianza, de indicaciones destinadas a moderarlo.

En este contexto, se corre el riesgo de promover también la objetalización del niño cuando se lo convierte en mercancía, cuando se alquila un vientre para gestarlo, por ejemplo, o se pagan costosas técnicas de reproducción, cuando el niño adviene signo de otra cosa. Elegir sexo o preferir determinados rasgos en un hijo, posibilidades que la ingeniería genética alberga, convierten al hijo en objeto de consumo. Sin embargo, se podría argumentar que es una nueva forma de esperarlo, así como antes se pensaba en su llegada a la cadena de las generaciones, sus posibles parecidos en relación a la misma. Todo depende, desde luego, de la posición del Otro en ese camino, pero queremos resaltar la otra cara del avance de la ciencia, la que va de la mano del mercado.

El infans/sujeto ya ahí sin el Otro

La ciencia avanza mientras busca cómo intervenir e, incluso, aspira a reemplazar a la naturaleza en la tarea de dar vida a un ser humano. Desde los clones a las fecundaciones extracorpóreas, etc., todo apunta a la pretensión de crear vida artificialmente. En ese camino, cada vez se sabe más acerca del proceso biológico, pero poco o nada se debate acerca de lo que hace que esa vida sea humana, humanizada. La ciencia, así como la ideología, coinciden en buscar un deber ser o un para todos que no tiene en cuenta las determinaciones, las peculiaridades del deseo humano.

El Psicoanálisis tiene mucho para aportar en ese sentido, su preocupación ha estado siempre orientada por la pregunta acerca de la constitución psíquica, así como por las singularidades, patológicas o no, que se originan en esas operaciones inaugurales. El problema surge cuando el Psicoanálisis, encandilado por el canto de sirenas de la ciencia que dice que todo es posible, se monta en esos descubrimientos y desconoce sus propios instrumentos y hallazgos.

Saber acerca de la Biología o de la Neurociencia no puede ser el medio para renegar de lo que nos ocupa: qué es un sujeto y cómo nace, para poder ubicar nuestro lugar en una cura. Saber desde cuándo empieza la vida humana es una aspiración que la ciencia trata de satisfacer con sus parámetros. Hace, entonces, un cálculo dependiente de lo cuantitativo, de la evolución y crecimiento del feto desde las células germinales, sin que por ello quede claro qué dato clave determinaría un antes y un después en la continuidad de ese proceso.

Nada parece indicar un verdadero comienzo si no se tiene en cuenta el deseo que precede a esa vida. En este sentido, para el Psicoanálisis como yo lo entiendo, el peso del deseo otorga vida humana incluso al infans por venir, antes o en cualquier momento de la gestación. Así, es todo un dato en este sentido la gestión de algunos padres que apuestan a obtener una ley de identidad civil para bebés fallecidos en el vientre materno, de modo de poder registrarlos con su nombre y apellido. En esta

petición se pone de manifiesto, de modo clarísimo, quién otorga vida y cómo lo hace [10].

Como contracara, pero en la misma dirección de reconocimiento del papel del deseo en la donación de humanidad, podemos ubicar los reclamos que defienden el aborto no punible para los embarazos que no son deseados ni podrán libidinizarse. Esta cuestión, la libidinización, no la puede ni medir ni decidir la ciencia. El Psicoanálisis tiene instrumentos para dar a esa operación todo el peso en el proceso de la subjetivación.

En franco desconocimiento de estas determinaciones están los que se manifiestan contra el aborto y desconocen el lugar del deseo en la constitución subjetiva. Llegan a amenazar a las adolescentes con frases que ubican al niño allí donde, por ejemplo, el horror de una violación dejó su marca monstruosa en la apreciación de la víctima. En algunos colegios se han repartido obleas con la siguiente consigna: “El aborto no te des-embaraza. Te convierte en la madre de un niño muerto”. Ese “niño” se ubica allí no por el deseo del Otro sino por un deber ser religioso, por ejemplo, que viene – en este caso- del exterior de la dupla materno infantil y que no alcanza de ningún modo para constituirlo.

Otro modo de aparición de doctrinas que ubican al sujeto y sus determinaciones por fuera del Otro se hace presente en relación con las cuestiones de género. Poner en primer plano los nuevos derechos que surgen de la admisión de la diversidad, incluirlos en legislaciones tiene un carácter auspicioso para el reconocimiento de la verdad de la sexualidad humana y de su desarreglo fundamental. El problema surge cuando a esos derechos se les da un visto bueno que los incluye en lo políticamente correcto y pasan a ser, de este modo, ocasión de desconocimiento del modo en que se da la elección sexual y la identidad.

En una película brillante, Guillaume y los chicos, a la mesa, el creador Guillaume Gallienne hace obra artística de las circunstancias de su historia, sobre todo de

aquellas que confluyeron para el difícil camino de su sexuación. El film, sobre todo por tratarse de un caso real, muestra el peso de la determinación del deseo del Otro materno en los avatares de su sexualidad, así como ilumina la posibilidad, el margen siempre presente, de la elección subjetiva. En este caso ese margen está explorado y rastreado con especial detenimiento. Su recorrido, el sufrimiento que le causa a Gallienne, nos golpea a pesar del humor y de la fineza con que el protagonista enhebra su historia.

A partir de una frase que recuerda en sesión, el sujeto está habilitado para desplegar sus recursos: “Siempre decía Guillaume y los chicos a comer. Y yo me preguntaba ¿por qué Guillaume y los chicos, si yo era chico también? Pensé que ahí podía haber una explicación a la historia de este joven demasiado pasivo y demasiado educado, y cómo se rebela y se transforma” [11].

La película merece ser vista con atención, especialmente por aquellos que simplifican las operaciones de la constitución y dejan del lado del sujeto una libertad y una determinación que el Otro no tiene más que advertir muy tempranamente, pero en la que nada tiene que ver [12].

La peligrosa tendencia a la abstinencia del Otro, a su prescindencia, va tomando en esta época un peso inimaginable, cuyas consecuencias en la subjetividad sólo podrán apreciarse en el futuro. Hay ya padres que, en nombre de las libertades y los derechos de los niños, ¿o de los niñ@s?, dejan en suspenso la atribución de sexo, les dan un nombre neutro, a la espera de una decisión que les delegan, y por lo tanto dejan pendiente para más adelante. No advierten, seguramente llevados por ese ¿respeto? que deja en orfandad al infans, que su abstinencia es un hacer contundente. Así, nos enteramos de que una pareja llega a mantener en secreto el sexo biológico de su bebé para que éste pueda luego definir libremente su identidad de género [13]

En Suecia hay por lo menos un establecimiento preescolar que utiliza el pronombre neutro para con sus alumn@s, de modo de no influir sobre su elección de género.

Recordemos que se trata de niños y de niñas de entre 1 y 5 años. Esta tendencia los deja, durante ese período crucial de la vida, sin el amparo identificatorio [14].

El nombre, la exogamia y otras intervenciones

El nombre, en este sentido y tal como lo reconocen los que promueven el uso de un pronombre neutro, es ya una definición y –generalmente- antecede al nacimiento del infans, lo espera. El nombre vehiculiza un deseo -incluso un deseo maligno, por qué no- así como inscribe, de ese modo, al sujeto en la cadena de las generaciones. Esa ubicación, elemental para los humanos, no es necesaria en el reino animal. Somos los humanos los que nombramos y neurotizamos a las mascotas. Asimismo, es el tabú del incesto –el que tampoco existe entre animales- el que con sus prohibiciones abre el camino de lo permitido, el lazo exogámico.

En este sentido, el apellido ha sido una condición de la exogamia en tanto clasificaba a los otros como permitidos o prohibidos en un sistema patrilineal. La novedad de que el orden en que se inscriban los apellidos de madre y padre se deje a elección de los sujetos o se determine por el orden del alfabeto producirá, seguramente, cambios en todo este sistema vacilante. Pero nos encontramos, actualmente, con la fragilidad de las legalidades –incluida la del tabú del incesto- y en algunos casos con su franca destitución.

Cuando la abstinencia del Otro es voluntariamente asumida, cuando se exaltan los derechos del niñ@ a decidir sobre su género, presumimos que se deja al infans en orfandad. Cuando la diferencia sexual anatómica es desconocida por el Otro tenemos que saber –sin embargo- que hay también allí una intervención a la que el sujeto tendrá que responder, aunque desconozcamos todavía el alcance completo de esa abstinencia. También se interviene cuando el Otro hace una adjudicación, de acuerdo o no con la biología, no hay forma de eludir ese lugar. Spitz nos enseña el costo mortal de la total prescindencia del Otro del deseo.

Los defensores de la libertad de los niñ@s/sujetos suponen, entonces, que hay algo innato que saldrá a la luz luego. Niegan el lugar del Otro en esas operaciones tempranas o, peor aún, creen que ese rol es negativo. Lo que desconocen es que no hay escapatoria ya que, con su intervención o con su abstinencia, el Otro escribe en el infans así como éste lee y retranscribe, con sus recursos, ese mensaje y hace algo con eso. Es en esa dialéctica que se zurce, se remienda, el agujero profundo del ser humano en su relación con el sexo así como con la muerte.

Notas

[1] Oleaga, María Cristina, Duerman tranquilos: aquí no ha pasado nada .

[2] Ulloa, Fernando, Desamparo y Creación.

[3] Oleaga, María Cristina, Herencias malversadas, herencias renovadas.

[4] Franco, Yago, Oleaga, María Cristina, “Apego, Colecho e Incesto: hacia la mamiferidad”.

[5] Ibid (1).

[6] Bañarse con los hijos... ¿Hasta cuándo?

[7] Besar en la boca a los chicos: ¿una mala costumbre?

[8] Franco, Yago y Oleaga, María Cristina, Elogio de la pedofilia .

[9] Peker, Luciana, Matar a la mensajera.

[10] Fundación Era en abril: Proyecto de ley de identidad para bebés fallecidos en el vientre materno.

[11] Tsanis, Magdalena: Guillaume Gallienne: “He pagado una fortuna en psicoanalistas durante años”

[12] Carbajal, Mariana, Yo nena, yo princesa.

[13] BBC Mundo. Una pareja mantiene en secreto el sexo de su bebé.

[14] BBC Mundo. Hebblethwaite, Cordelia, Un Preescolar mixto donde no hay sexo.

Adiós al Capitulismo

Por Germán Ciari
germanciari@elpsicoanalitico.com.ar

“Ya no estamos dispuestos a contener nuestra rabia ni a aceptar lo inaceptable en nombre de un realismo vuelto criminal. Ni a seguir combinando lucidez crítica con resignación práctica.” [1]

“El sujeto agente propiamente moderno nace y se estructura a partir del influjo de excitación que provoca el oro -lo que éste constituye y representa para la estructura de la vida social-. Quienes no sienten esa excitación aun hoy no serian auténticamente modernos.” [2]

¿Por que presentar estos textos en conjunto? Se trata de trabajos recientemente publicados de dos autores jóvenes pero que han alcanzado un grado de madurez suficiente como para decir cosas importantes. Ambos coinciden tanto en lo abultado del recorrido académico [3] como en una saludable y nutrida militancia: Jérôme Baschet en el movimiento Zapatista y Horacio Machado Aráoz en el movimiento socio-ambiental argentino. Los dos trabajos son el producto de una floreciente tradición que comienza a consolidarse y que se sostiene sobre una potente crítica militante nacida de las mismas trincheras, y se destaca por combinar una notable lucidez para reconstruir puentes con tradiciones pasadas (históricas, políticas, epistemológicas) con una irreverente elocuencia para, llegado el caso, quemarlos.

En ambos trabajos puede encontrarse, como punto de partida, la convicción de que solo con el texto heredado no es posible construir alternativas y la apuesta desatada desde allí de construir lo nuevo, o incluso de resaltarlo en los casos en los que ello ya existe, alejándose de tradiciones políticas que parece encerrada en una u otra forma de Capitulismo. [4]

“Adiós al Capitalismo”

“Adiós al capitalismo” es la búsqueda de pensar la construcción de alternativas al capitalismo desde una perspectiva inspirada en la experiencia zapatista y no en las interpretaciones post modernas que de ella se hacen. He aquí un primer gran acierto: el autor rechaza la tentación de hacer del zapatismo un modelo para pensarlo, incluso en sus contradicciones, como una fuente genuina de inspiración, asumiendo así una complejidad que le permitirá hablar más allá del territorio de origen para trazar una perspectiva que emerge de la selva Lacandona pero que dialoga, como Buen Vivir, con el sur del continente.

Respecto de la vigencia del capitalismo “No hay alternativas” [5] es el mensaje que baja desde el poder y busca su consolidación global. Apuesta que, en nuestra región, Baschet identifica como expuesta desde los gobiernos que impulsan un keynesianismo “sin condiciones de existencia” [6], impulsado desde los mismo centros de poder que otrora impulsaran el neoliberalismo y que, acompañado de una extendida confusión para entender el mundo multipolar en que vivimos, amenaza con disolver incluso la lucidez para realizar lecturas anti imperialistas.

Teniendo al Zapatismo como “fuente de inspiración” [7] señala algunas claves a partir de las cuales irá tejiendo su perspectiva política. Baschet se fija centralmente en la experiencia de gobierno de los Caracoles zapatistas para destacar que la rotación en los cargos resulta vital para consolidar una distancia óptima entre política y sociedad; entre la toma de decisiones y la vida en una comunidad. Rescata una política de “No especialistas” [8], que no perciben ningún salario por su trabajo y que construyen al andar, experimentando y a la medida de cada comunidad.

Rechazando “... la toma del poder en beneficio de la organización de la sociedad” [9] no abandona una mirada respecto del modo de construir poder mediante formas no estatales que acoten la brecha gobernantes /gobernados. Observa que se produce una articulación entre horizontalidad y verticalidad, esta última impulsada por el peso social que, para las y los zapatistas, tiene la “experiencia, rectitud y sabiduría” [10] en los que mandan. Deja así de lado lecturas fetichizantes de la horizontalidad y tampoco renuncia a pensar la complejidad que introduce el EZLN en la estructuración de la política zapatista. Para el autor, el zapatismo no se caracteriza por eliminar el problema del poder o siquiera el de la representación en política sino por “mantener el poder bajo control” [11] , por la búsqueda de “dispersar el poder” [12] contra la tendencia a concentrarlo y por la construcción de autonomía entendida como experimentación y como esfuerzo que no tiene fin. [13]

Retomando la enseñanza zapatista como experiencia de las autonomías, para las cuales indica relevantes referencias históricas y teóricas incluso en Marx [14], el autor señala: No hay Gran Acontecimiento. “El Estado, como encarnación de lo universal (y) el partido, como expresión del proletariado”, [15] resumido en el binomio partido de vanguardia/poder del Estado, conducen indefectiblemente al fracaso. Pero, al mismo tiempo, señala “...tampoco podemos limitarnos a auspiciar la proliferación presente de micro-iniciativas y gestos singulares.” [16]

De ese modo, Baschet abre las puertas para uno de los pasajes más interesantes del texto, que fundado en el “Más allá de los dos guiones” [17] (a este tema dedico una crítica en la parte final del texto) va a permitirle imaginar una propuesta política en la que se trata de “hacer crecer nuestros espacios liberados” [18], siendo concientes de que “la base material de una sociedad post capitalista ya existe” [19], de que debemos dejar de pensar que “...no tenemos imaginario alternativo que oponer al presente capitalista” [20] y de que, en definitiva, la experiencia zapatista nos invita a redescubrir que “...somos capaces de gobernarnos a nosotros mismos”. [21]

Cuando Baschet toma distancia respecto de “los dos guiones” en realidad nos invita a abandonar el Capitulismo: “No se puede seguir denunciando los crímenes de este sistema para terminar inclinándose frente a su aparente invencibilidad o aplazar su hipotético fin hasta un futuro tan lejano, que en la práctica, significa lo mismo.” [22]

Potosí, el origen

Observamos en Baschet la búsqueda de consolidar un imaginario alternativo libre de Capitulismo: Horacio Machado Aráoz en “Potosí, el origen” hace justamente eso. Nutrido, como indica el prólogo de Maristella Svampa, de las nuevas luchas colectivas latinoamericanas, el libro impulsa “conceptos e hipótesis por momentos audaces y polémicas” [23] que conducen al lector a repensar temas como el colonialismo en los gobiernos progresistas latino americanos, el pasaje del consenso de Washington al consenso de Beijing, la minería fundida genealógicamente a la modernidad o el origen mismo de lo moderno. En el recorrido que se nos ofrece, modernidad, estado, mercado, capitalismo, desarrollo, conquista y valor de cambio se amalgaman como en las fundiciones lo hicieron los metales salidos de las minas americanas para consolidar el suelo epistemológico que hoy pisamos: “El suelo de lo colonial”. [24]

El despliegue de esta verdadera arqueología nos muestra el carácter intacto del estado de cosas creado por la expoliación del cerro rico de Potosí: a partir de él se “ha creado hambre y lujo, el par dialéctico de la pedagogía del terror...” [25]; se ha consolidado “El ascenso del criterio de superioridad entre los pueblos sobre la base de la eficacia en el arte de matar (que) es la verdadera arqueología del mito civilizatorio de la modernidad eurocéntrica” [26], llegando a nuestros días en que la minería continua siendo “...la fuente y la base de los dos principales recursos y formas de poder del orden social moderno: la guerra y las finanzas...” [27] advirtiéndonos, entonces, sobre la perennidad del ojo del “ego conquistador” [28] que continúa aún hoy reduciendo la diversidad americana a la homogeneidad de sus apetitos criminales.

En un texto breve, sencillo y fácil de leer Machado Aráoz logra hacernos redescubrir una historia conocida, la de la conquista, avanzando en la destrucción de las mitologías enajenantes que sobre el relato de ella se posaban, para alterar el orden de las cosas: creyéndonos siempre casi afuera del mundo los periféricos descubrimos, en pleno siglo XXI, que la cuna de la civilización occidental se encuentra en el mismísimo corazón de nuestra América del sur. El texto tiene este enorme mérito político: esfumar la letanía de la historia universal para ubicarla muy concretamente en frente de nuestras narices.

En el origen: Adiós al Capitulismo

Las propuestas que realizan los autores pueden resultar aventuradas, y es porque en realidad lo son. ¿Podremos de otro modo que aventurándonos construir alternativas al capitalismo hoy? En todo caso, la aventura de forjar una sociedad diversa conlleva la asunción de una complejidad en principio insondable, que impone la opción aventura o resignación (Capitulismo) e introduce así una importancia crítica a la precisión y lucidez con que se aborden las posibilidades de consolidar los cambios. Es en la búsqueda de hacer honor a esta impronta, omnipresente en ambos trabajos, que me gustaría aportar una reflexión respecto al modo en que se vinculan (Y/o no se vinculan) dos pasajes del texto de Baschet, “¿Qué hacer (con el Estado)?” y en general el capítulo 5 “Ya estamos en camino”.

En el primero el autor revisa el zapatismo y construye sus nociones desde allí. Afirma que:

“Consiste sobre todo en reconocer a las comunidades elementales de vida y producción la facultad de auto organizarse. La comuna (o municipio), unidad local en la cual varias comunidades de vida y producción se encuentran asociadas, es la que puede construir el núcleo esencial de coordinación colectiva y, por lo tanto, el marco de un gobierno radicalmente democrático.” [29]

“En resumen, se trata de concebir una forma de organización política basada en las autonomías locales y su capacidad para federarse...” [30]

“Ese mundo que deseamos supone la conjunción de un régimen de autonomía local, entendido como base de una vida social autogobernada...” [31]

Tanto en los pasajes aquí citados como en su recorte sobre el movimiento zapatista el autor muestra una clara preocupación -¡que saludamos!- por echar luz sobre lo que entiendo es uno de los nudos problemáticos para la construcción de alternativas: la vocación de poder en las autonomías. Este eje nodal tan ricamente presente en los capítulos anteriores desaparece por completo en el capítulo 5 [32], justo en el momento en que el autor se explaya respecto de su perspectiva de transformación social: la expansión de los espacios liberados.

No pretendo afirmar que el autor retrocede para quedar fijado en aquello que critica es decir, justo entre los dos guiones. Pero la omisión de esta cuestión conlleva inevitables dificultades para la construcción de alternativas e incluso para la articulación del zapatismo como inspiración. Los problemas para asumir vocación de poder, la fetichización de los mecanismos horizontales y el escollo que implica asumir formas burocráticas para des-burocratizarlas, han sido históricamente -y son en la actualidad- moneda corriente entre las autonomías.

Por otra parte:

¿Sería imposible caracolizar o ensamblar un municipio?

¿Es posible o aconsejable impulsar la transformación de la sociedad dejando completamente de lado toda forma de Estado en territorios en que éste se encuentra de modo omnipresente y dando cuenta -más o menos- de las “necesidades” de la población?

¿Negar en estos territorios toda forma de “hacer Estado”, incluso en sus expresiones más localizadas como podrían ser las administraciones municipales, no implica acaso una resignación demasiado pesada que terminaría por hacerle el juego a la “impotencia política” de la que hablan los detractores del autonomismo? [33]

¿Es posible o aconsejable abandonar toda dimensión estatal (Municipio, Justicia, Escuela, Medios de comunicación estatal, etc.) cuando se asume la titánica tarea de generar cambios civilizatorios o la alteración de patrones culturales?

Resulta evidente que el zapatismo ha inventado su propia vocación de poder: Caracoles, Justicia, Registro civil, Escuela, Ejército!. También es claro que no se trata de la misma concepción del poder que tenían por caso, las burocracias de los llamados “socialismos reales”. Pero la diferencia no anula la existencia de esta vocación. Al contrario, las y los zapatistas se toman el trabajo cotidiano de inventar las formas institucionales que logren metabolizar “su poder”. ¿Acaso no es este punto uno central incluso para entender al zapatismo como inspiración?

Tengo la sensación de que el autor, cuando busca construir un puente entre Chiapas y los vastos territorios “occidentalizados” no tiene suficientemente en cuenta esta circunstancia: las formas más genuinas de autonomía han proliferado en territorios en los que el Estado era débil. Recurriendo a las referencias que nos proporciona Baschet: Consejos obreros en Europa a principios del Siglo XX, los Soviets Rusos de 1905 o 1917, formas de autogobierno en Alemania, Hungría, Italia 1918-1923, Cataluña y Aragón 1936-1937, la Comuna de París 1871. Agreguemos los Ronderos del Perú, los Ayllus y Marcas de la CONAMAQ en Bolivia, el MTD Aníbal Verón en el conurbano bonaerense durante los “90” o el propio zapatismo. En cambio, cuando el Estado crece o se encuentra de modo omnipresente, compite por los sentidos que animan al autonomismo y socava la base de su poder: expansión de la Unión Soviética, Keynesianismo post guerra en Europa, avance de los “Gobiernos Progresistas” en América Latina, etc. El Estado -y el Mercado- se expanden ocupando el territorio, los sentidos y las significaciones, las “necesidades” de la población, los imaginarios colectivos, las fuentes de trabajo, las soluciones a los problemas. El Estado avanza sobre la sociedad dejándole al autonomismo justo un margen tan acotado como para sepultarlo en la impotencia, y produce reajustes llegado el caso para mantenerlo así. [34] Es por ello que -al menos en territorios estatalizados- expandir espacios liberados significa también liberar espacios burocráticos. [35]

Estado y estados no significan lo mismo. Las brechas que pueden abrirse a partir de la des-burocratización de instituciones burocráticas no son comparables con las que pueden generarse por fuera de ellas y viceversa. El abandono de cualquiera de las dos vías denuncia el hecho de que no se ha salido de esta verdadera “encerrona trágica” [36] operada desde “los dos guiones”.

En definitiva, expandir espacios liberados requerirá abrir el diálogo entre guiones como condición para avanzar en nuestra lucha contra las múltiples formas que hoy asume el Capitulismo.

Notas

[1] Jérôme Baschet “Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos”, pág.18, Futuro Anterior ediciones, Buenos Aires, 2014.

[2] Horacio Machado Aráoz “Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea” pág.73, Mardulce, Buenos Aires, 2014.

[3] Jérôme Baschet es profesor en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Paris (EHESS) y en la Universidad Autónoma de Chiapas, en San Cristóbal de las Casas. Horacio Machado Aráoz es profesor de sociología en la Universidad Nacional de Catamarca, doctor en Ciencias Humanas e investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

[4] Anti capitalismo inconsecuente.

[5] Ibid (1), pág.9

[6] Ibid (1), pág.43

[7] Ibid (1), pág.50

[8] Ibid (1), pág.53

[9] Ibid (1), pág.55

[10] Ibid (1), pág.58

[11] Ibid (1), pág.60

[12] Ibid (1), pág.63

[13] Una definición más extensa de autonomía aparece en pág. 65 cita 24: “...expresa una concepción de la emancipación basada en el reconocimiento de las capacidades de los sujetos mismos y una concepción de la política que sustituye la centralidad del Estado por la construcción del auto gobierno de los colectivos humanos.”

[14] Para referencias sobre autonomía en la obra de Marx ver pág. 74.

[15] Ibid (1), pág.75

[16] Ibid (1), pág.146

[17] Ibid (1), pág.142

[18] Ibid (1), pág.146

[19] Ibid (1), pág.80

[20] Ibid (1), pág.79

[21] Ibid (1), pág.67

[22] Ibid (1), pág.11

[23] Ibid (2), pág.13

[24] Ibid (2), pág.59

[25] Ibid (2), pág.240/241

[26] Ibid (2), pág.85

[27] Ibid (2), pág.150

[28] Ibid (2), pág.74

[29] Ibid (1), pág.69

[30] Ibid (1), pág.71

[31] Ibid (1), pág.72

[32] Desaparece, o porque no se menciona o porque las nociones quedan apresadas en una de las dos formas de Capitulismo, vale decir: entre “los dos guiones”.

[33] Álvaro García Linera, actual vice-presidente del Estado Plurinacional de Bolivia y reconocido como uno de los intelectuales más importantes de la actualidad insiste sobre este punto,

Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=rTD6GFPEuMc>

[34] No nos olvidemos de que los llamados “planes sociales” comenzaron a aplicarse en Chiapas luego de la emergencia del EZLN o de que el discurso de la “inclusión social” fue impulsado desde mediados de los años 90 por el Banco Mundial con el fin de reestabilizar el continente frente al descalabro neoliberal y así reestablecer las condiciones de expoliación (a este respecto recomiendo entrevistas a Pablo Dávalos y Raúl Zibechi en el ciclo documental “América Latina Piensa”, Capítulos 2 (<https://www.youtube.com/watch?v=GOxAJ3ShnZ0>) y 10 (<https://www.youtube.com/watch?v=2IHxyJZEYLc>))

[35] Siendo alguna forma de estatalidad condición para la acción, la pregunta se desplaza: no se trata de tener o no vocación de poder. Es necesario tenerla. No se trata de metabolizar o no alguna forma de estatalidad. Es necesario metabolizarla. La pregunta es: ¿Cómo NO reproducir burocracia? Pensando en experiencias que se han hecho, que están en curso y/o que se proyectan, Ronderos de Celendin (Perú), Movimiento Vivir Bien del Intag (Ecuador), Asamblea de Freirina (Chile): ¿Cómo evitar que en la búsqueda de ensamblar un municipio terminemos por municipalizar una asamblea?

[36] Sin espacio para mayor desarrollo señalo que me refiero al concepto de Ulloa, aplicable en este escenario.

ARTE

“A propósito de Shakespeare, hablemos de Kurosawa” (A 450 años del nacimiento de William Shakespeare)

Héctor Freire

hectorfreire@elpsicoanalítico.com.ar

Akira es genial, maravilloso. Es el único cineasta, aparte de mí, a quien consiento, con gusto, que se ponga a prueba con Shakespeare; y debo reconocer que, entre nosotros dos, él es el mejor.

Orson Welles

El crisantemo y la espada

Akira Kurosawa nació el 23 de marzo de 1910 (último período de la época Meiji), en el distrito Omori de Tokio. Fue el séptimo hijo de una familia acomodada: su madre provenía de una familia de comerciantes de Osaka, que según el propio Kurosawa, era una típica mujer de la era Meiji, sumisa y dispuesta a sacrificarse por su familia. En cambio, los orígenes de su padre se remontan al siglo XI, y era descendiente de antiguos samuráis. Profesor de gimnasia y artes marciales. Ambas “líneas” confluyen y se sintetizan en la obra del director. Desde el comienzo de su carrera con el film La leyenda del gran judo (1943), hasta el último Madadayo de 1992.

A lo largo de sus 88 años filmó 31 films, entre ellos: Rashomon (1950), Vivir (1952), Los siete samuráis (1954) de éxito internacional, y que con el título Los siete magníficos (1960), John Sturges filmara la popular remake hollywoodense; El trono de sangre (1957), Dodeskaden (1970), Dersu Uzala (1975), Kagemusha (1980), Ran (1985), Sueños (1985), ya forman parte del patrimonio cultural-cinematográfico de la humanidad. Siendo su filmografía una de las más densas, reconocidas y eclécticas de la historia del cine. Sus films supieron conjugar los diferentes géneros, el cine social (Vivir, film emotivo, y a la vez crítico hacia los funcionarios públicos y sus políticas burocráticas, como a la forma en que desperdician el tiempo) ; el thriller (El perro rabioso, 1949) y el policial de marcada referencia occidental (Rashomon, ganadora del León de oro en el Festival de Venecia en 1951, obra emblemática que le haría conocido en el mundo), también el melodrama (Escándalo, 1950) , las tragedias de Shakespeare (Macbeth y Rey Lear), o las de Esquilo (Los siete contra Tebas), las novelas psicológicas de Dostoievski (El idiota de 1951, basado en el texto homónimo del autor ruso), sin olvidar el cine de aventuras y épico arraigado en la cultura tradicional japonesa (Mercenario de 1961, o La fortaleza oculta de 1958) junto a las estructuras del western planteadas por John Ford, por quien Kurosawa nunca ocultó su admiración

El 22 de diciembre de 1971, la prensa de Tokio publicó su intento de suicidio. Se había cortado las venas en el cuello y las muñecas. Casualmente lo encuentra una criada, que le salvó la vida.

Su filmografía ostenta el título de ser la más conocida en Occidente. Y constituye el testimonio más certero de los cambios culturales padecidos por la sociedad japonesa en los últimos trescientos años, y especialmente a lo largo de la mitad del siglo XX. Interesado por el género humano y atraído por su sufrimiento. Para la gran mayoría de los cinéfilos occidentales, el cine japonés comenzó con su film Rashomon. Donde la orfandad de los personajes, reunidos bajo una implacable lluvia, semejan a los sobrevivientes de una hecatombe nuclear, que sólo tras Hiroshima y Nagasaki pueden comprenderse en toda la magnitud de su tragedia. Cabe recordar también, que en 1990, a través de su film Sueños, Kurosawa advirtió 21 años antes, el trágico accidente nuclear de la central de Fukushima. Su vocación “profética”, nos re-vela algo del futuro, pero que ya estaba latente en el pasado.

En el año 1990 recibió el definitivo reconocimiento internacional, al recibir el Oscar honorífico por su trayectoria. Akira Kurosawa, murió en Tokio el 6 de septiembre de 1998.

Ran, “un rey Lear japonés”

Tres son las adaptaciones cinematográficas más importantes realizadas sobre esta obra de Shakespeare: King Lear (1971) de Peter Brook, King Lear (1971) de Grigori Kozintsev, y la más impactante e imponente (en cuanto a lo visual) Ran (1985) de Akira Kurosawa. También tenemos la “delirante” versión de Jean Luc Godard, King Lear (1987), y Mil Acres (1997) de Jocelyn Moorhouse, recreación de una tragedia

contemporánea norteamericana. *Rey Lear*, fue la base del western *Lanza rota* (1954) de Edward Dmytryk, con la actuación inolvidable de Spencer Tracy.

Sin embargo, la visión de Kurosawa del *Rey Lear*, es la más contundente a nivel estrictamente cinematográfico: imágenes inolvidables, tratamiento del color, fotografía deslumbrante, diseño de vestuario, locaciones increíbles y escenarios naturales: laderas de montañas, amplias planicies volcánicas de la isla de Kyushu, sumado al maquillaje, actuaciones impecables, manejo de la acción a gran escala, cientos de hombres con sus respectivas armas, y caballos desbocados en medio de batallas y castillos incendiados. Y si esto fuera poco, la música compuesta por Toro Takemitsu. Cuyo efecto sonoro amplifica la acción, y produce una progresiva intensificación dramática.

Ran, es una palabra japonesa que significa básicamente desorden o caos. El film como la obra de teatro de Shakespeare es una tragedia sobre el poder, la ambición y la venganza. La estupidez de los hombres por su inclinación a la guerra. También la locura y la vejez, problemáticas que junto a la conciencia culpable, Kurosawa remarca especialmente.

En realidad, *Ran* no sólo está basada en el texto de Shakespeare, sino también, en una leyenda japonesa: la de un jefe militar del siglo XVI llamado Motonari Mori, y sus tres hijos bondadosos. Kurosawa se plantea cómo sería la historia si estos hijos no fueran virtuosos, sino ambiciosos en forma desmedida. La respuesta, el director la encuentra en la obra de Shakespeare. Las hijas de Lear se convierten en los hijos del militar de 70 años.

Recordemos que *King Lear*, es una tragedia en cinco actos, en verso y prosa, escrita en 1605-1606, y estrenada en este último año. Y publicada en 1608 con el título de *La verdadera crónica de la vida y muerte del Rey Lear y sus tres hijas*. Gran Bretaña siglo XII, el rey que envejece, divide su reino entre sus tres hijas (Regan, Goneril y Cordelia). El tema del *Rey Lear*, es la descomposición y el derrumbamiento de un mundo. Y cómo en toda tragedia griega, el triunfo de la *hybris* (el des-control, el des-madre, el caos) sobre la *fronesis* (la autolimitación, la responsabilidad).

El *Rey Lear* como *Ran*, empiezan por la división del Estado y la abdicación del monarca, y termina con el advenimiento de un nuevo poder. Entre el prólogo y el epílogo, transcurre una guerra civil. Pero contrariamente a los dramas históricos, el mundo no vuelve a componerse.

Ninguna otra obra de Shakespeare muestra tan vasta gama de creación empática, podríamos decir que nos encontramos ante la humanidad entera. *Rey Lear-Ran*, en su complejidad, en el juego interno de propósitos, en su "evolución", es una visión trágica de la humanidad. La obra es un microcosmos de la especie humana. Y como en toda tragedia, no hay superación ni resolución dialéctica. La tensión, enfrentamiento, y el conflicto no se resuelven nunca. Incluso en *Ran*, el final, el clímax aún es más apocalíptico que en *Rey Lear*. La secuencia final es inequívoca: a lo lejos, en la cima de la montaña, Tsurumaru (a quien Hidetora mandó arrancar

los ojos) pierde la lámina con la imagen de Buda, que su pacífica y religiosa hermana Sué, le había entregado como guía. “Buda cae lentamente al abismo”. Tsurumaru, ciego y sólo anticipa su trágico final, acaso el mismo destino que le espera a la humanidad si sigue enredada en sus devastadoras guerras.

Ran, nos muestra una visión pesimista del ejercicio del poder, una reflexión sobre la crueldad para conquistarlo, y la devastación que provoca mantenerlo, a través de sus “salvajes” estrategias para perpetuarse.

Su capacidad terrorífica y su abominable dominación. En este sentido la estructura del film va de la “estabilidad” expuesta en la primera secuencia, hasta la sangrienta batalla final, y de ahí a la desolación.

La actualidad de este film radicaría en la siguiente aseveración: detrás de cada hombre político que aspira al poder, se esconde en la sombra otro u otra dispuesto a manipularlo.

En Ran, las apariencias son también el lugar común donde el ejercicio del poder (que termina en delirio y locura), se apoya para construir un conjunto de mecanismos “maquiavélicos”, que impregnan todas las relaciones, los comportamientos y las actitudes de los protagonistas, de los que se aprovechan de él y de los que le padecen. Sin las apariencias no sois más que una sombra: es el consejo que da Kaede, la mujer de Taro, primogénito del viejo señor feudal Hidetora (Rey Lear), sobre el que éste ha delegado el poder y la dirección del clan. Lo que no sabe Taro, y lo que no le dice su mujer, es que toda sombra depende del agente que la produce: la luz. Y en la medida en que este sistema se descompensa hacia uno u otro agente, el resultado es la desaparición de la sombra o su exageración que termina en la oscuridad total. En este sentido, en el film también juega un papel importantísimo la idea de que cuando la desterritorialización en cadena finalmente se produce, con el abandono del propio territorio, conduce al desastre, a la locura, a la muerte, al caos. Desde este punto de vista Ran (1985) conformaría una serie con otros dos films del director: Kagemusha, la sombra del guerrero (1980) y Dersu Uzala, el cazador (1975).

Y compartiría, al mismo tiempo otra serie, en cuanto a la adaptación y transposición del mundo estrictamente shakesperiano: Ran: Rey Lear – Trono de sangre: Macbeth – Los canallas duermen en paz: Hamlet.

Kurosawa fue un cineasta muy sensible a Shakespeare, y se muestra particularmente capaz en su versión de Lear, captando lo esencial de la situación, insertándola en el contexto histórico japonés entre los años 1467 y 1582, cuando los diferentes clanes del país se destrozaban entre sí para conservar su poder feudal, remarcando lo universal de la temática y el comportamiento de sus personajes. Con la diferencia de que donde Lear dividía su reino en vida entre sus tres hijas, en Ran son los hijos los supuestos beneficiarios de la decisión ingenua de su padre.

Algunas cuestiones técnico-formales

Kurosawa tardó 10 años en realizar el proyecto Ran. En 1975 comenzó a estudiar la época en la que finalmente iba a ubicar el film, y a preparar los bocetos, los dibujos, y las pinturas sobre el vestuario y los decorados. Y no fue hasta 1983 que el director encontrara un productor que financiara su obra: Serge Silberman, colaborador habitual de los últimos films de Luis Buñuel. Recordemos que su film anterior (Kagemusha) fue posible gracias a la ayuda económica de sus admiradores norteamericanos, los directores George Lucas y Francis Ford Coppola. Ran, terminó siendo uno de los films más caros realizados fuera del circuito hollywoodense. Por ejemplo, se construyó una réplica del castillo medieval, construido totalmente en piedra y madera. Y que luego ardería totalmente. Kurosawa planeó minuciosamente todos los detalles formales, demostrando una vez más, que no sólo era un excelente lector de Shakespeare, sino un exquisito en cuanto a la planificación y la puesta en escena, ya que Ran, no traiciona nunca al espectáculo. Dio especial relevancia al uso del color, haciendo hincapié en el vestuario de época. Atribuyó un color a cada uno de los bandos enfrentados en las distintas batallas, otorgando así una cierta simbología con los caracteres que representaban. La brillante coreografía y el sentido plástico de escenas tanto de masas como intimistas. El uso suave de los travellings laterales, más la profundidad de campo hacen que el drama que se nos narra, adquiera una singular “elegancia trágica”.

Una composición sabiamente orquestada (en su sentido musical), en la que cuenta tanto o más que la historia de Shakespeare que se narra, la puesta en forma de la misma. Ya que en cine, el texto literario es necesario pero no es suficiente. Incluso, es un elemento más, que forma parte de un conjunto heterogéneo mucho más complejo. Por ejemplo el diseño de “encuadres excéntricos”, dominados por una notable asimetría compositiva. El uso de potentes teleobjetivos en numerosas escenas, que le permiten tratar la pantalla como un auténtico lienzo en blanco, sobre la que los desplazamientos de los actores funcionan como pinceladas, trazos como si fueran un gesto caligráfico propio de la pintura tradicional japonesa. En esta manera de hacer cine, Kurosawa reencuentra un pasado y lo reconcilia con el presente, a través de la tecnología moderna puesta al servicio de la tradición.

Otro aspecto técnico-formal, determinante en el resultado estético final, es el uso de varias cámaras. Y que el director japonés utiliza, para neutralizar la tan usada retórica cinematográfica del plano/contraplano. Elaborando así una auténtica poética del espacio. Que al decir de Gilles Deleuze: puede dar lugar al nacimiento de un “espacio-aliento”, en el que cuenta, más su dimensión conflictual que su característica (vital en el cine clásico occidental) de marco ideal, continuo, capaz de unificar sensiblemente la narración.

Por último, citemos las propias palabras de Kurosawa: No me considero un realista. Me esfuerzo por serlo, pero no lo soy. No consigo nunca ser realista porque soy un sentimental. Me siento vinculado profundamente a las artes plásticas, a la belleza. No puedo mirar fríamente a la realidad.

En cuanto a la obra de Shakespeare, lo trasciende todo: épocas, culturas diferentes, fronteras artísticas y distintas artes. Y esa es una riqueza que alcanzan muy pocos

creadores. En este sentido, y volviendo al acápite inicial, tiene razón el gran Orson Welles, al afirmar que Akira es genial, maravilloso. Es el único cineasta, aparte de mí, a quien consiento, con gusto, que se ponga a prueba con Shakespeare; y debo reconocer que, entre nosotros dos, él es el mejor.

Wild remarriage (*)

Por Juan Jorge Michel Fariña

jjmichelfarina@gmail.com

Para A y P, y también para E y A

Relatos Salvajes fue rodada coincidiendo con los 50 años del estreno de “I Mostri” (Los monstruos), dirigida por Dino Risi en 1963. Se trata de una coincidencia que adquiere el imprevisto valor de homenaje por parte de Damián Szifrón, que nació más de una década después de aquél estreno y que tenía apenas dos años cuando Mario Monicelli realizó la saga de “Los nuevos monstruos” en 1977. Como la serie italiana, también “Relatos salvajes” está compuesta de distintos episodios sin conexión entre sí, más que el común denominador de su retrato implacable del estrago contemporáneo.

Una y otra comparten además la apelación al humor y a la estética del grotesco pero no precisamente para atenuar la violencia, sino para subrayarla –ver al respecto la presencia del matafuego en tres de los “relatos salvajes”: un dispositivo creado para apaciguar las llamas, que es utilizado para encender el odio, la venganza y el descontrol. Pero digámoslo desde ya, la película de Szifrón resulta superadora de sus antecesoras en un punto crucial: propone una salida. Hacia allí está dirigido este comentario.

Recordemos un episodio típico de “Los monstruos”: una bella azafata hace una escala de vuelo en un lujoso hotel internacional. En la piscina conoce a un joven encantador del que se enamora a primera vista. Él solo tiene ojos para ella, pero no habla italiano, ni tampoco inglés, lo cual no es impedimento para que compartan

una cena idílica y una noche de amor. A la mañana siguiente, cuando ella está a punto de embarcar, él llega al aeropuerto para despedirla con un hermoso regalo: un tocadiscos portátil en el que suena la canción de la velada previa. Ella, conmovida, se lo lleva consigo y le promete volver. En la escena siguiente, el hombre está en el lobby del hotel mirando las noticias en un televisor. El locutor dice con voz transida: “Un avión estalló y se precipitó esta mañana apenas después de despegar del aeropuerto de Fiumicino. Todos los pasajeros y el personal de a bordo murieron. Se cree que fue un atentado político, ya que en el vuelo viajaba un primer ministro rumbo a la cumbre de países del Tercer Mundo. Aparentemente el artefacto explosivo estaba oculto en un tocadiscos”. El sketch se llama “Sin palabras”. [1]

Relatos Salvajes presenta episodios de esta misma intensidad, pero organizados a la manera de una composición musical. La serie se inicia con una obertura, un relato breve que anticipa la lógica general, permitiendo al espectador proyectar su propia fantasía de venganza y descontrol. Luego, al modo de movimientos de una sinfonía, se van desarrollando cinco variaciones del tema inicial. Cada uno de ellos deja algo en suspenso en un in crescendo, para que el último proponga, sin calcularlo del todo, un giro asombroso y superador.

Erica Rivas con Charles Peirce

Es justamente éste el que nos interesa a los fines del presente comentario. Se trata del protagonizado por la pareja de actores Erica Rivas y Diego Gentili, que lleva como título “Hasta que la muerte nos separe”. El relato podría ser recreado a partir de una escena que no aparece en el film, sino que está evocada en un diálogo de los protagonistas. Suena el teléfono celular de Ariel, atiende Romina y del otro lado cortan. Ella le pregunta quién era y Ariel dice que era su profesor de guitarra, que no es urgente y que lo llamará más tarde, etc. Ella percibe algo extraño, la explicación no la conforma y agenda el número.

Y aquí se pone en marcha el mecanismo que nos interesa aislar. Ella decide tomar nota del número. Simplemente eso. El detalle es interesante. No inicia a partir de su sospecha una investigación –no le pide a una amiga, por ejemplo, que llame para verificar si se trata efectivamente del profesor de guitarra, o visita el Facebook del profesor para ver si su número en la página coincide con el del llamado, etc. Simplemente toma nota del número.

En su obra “Mirando al sesgo”, Slavoj Žižek analiza las condiciones de posibilidad para una relación no autoritaria –en la política y en el amor. Propone para ello el axioma lacaniano El Otro no debe saberlo todo. Para Žižek, todo el aparato estalinista estuvo edificado en la pretensión de control y fisgoneo –cuyas consecuencias, ideológicas y amorosas se pueden ver en el film *La vida de los otros*.

En este sentido, el guión de *Relatos Salvajes* es sumamente cuidadoso, dejando muy claro que Romina no pretende “saberlo todo”. Pasan dos meses, el número no volvió a ser consultado, hasta que llega el día de la boda de Ariel y Romina. Y será en la fiesta de casamiento donde tendrá lugar la escena que nos interesa analizar. Romina está haciendo un paneo de las mesas ante una invitada: en esa están las compañeras de la Facultad, en esta otra los chicos del barrio, en aquella los compañeros de trabajo de Ariel... Y es entonces cuando percibe el chichoneo de su marido con una chica de la oficina. Es apenas un gesto, un leve contacto físico. Y lo más importante, cree observar la actitud de complicidad del resto de la mesa.

¿Es posible que su marido tenga un amorío con una compañera de trabajo? ¿Y es posible que haya invitado a esta amante a la fiesta de casamiento? Altamente improbable... pero no imposible. ¿Cómo saberlo? Pone en marcha entonces lo que hemos sugerido como un verdadero razonamiento abductivo, para hacer referencia al método del filósofo norteamericano Charles Peirce. Si tenemos un hecho sorprendente y aparentemente incomprensible (el chichoneo con la chica), para explicarlo podemos conjeturar una hipótesis, que de ser verdadera haría que el

hecho incomprensible se torne fácilmente explicable. Esta hipótesis provisoria podría ser por lo tanto ella misma verdadera. En términos del “silogismo” de Peirce:

Observamos un hecho sorprendente C.

Pero si A fuera verdadera, C se explicaría como un hecho normal.

Entonces, es razonable pensar que A es verdadera

Y Romina lanza su propio “disparo en la oscuridad” –para utilizar la expresión del propio Peirce. Hace una llamada al número que agendó oportunamente y observa la conducta de la chica en la fiesta.

Y efectivamente, la chica atiende el celular y esta vez es Romina la que corta. Obsérvese el hallazgo de la toma de Damián Szifrón: Romina frente al espejo y fuera de foco la conducta en la mesa observada. Este espejo, en el que ella ya no se sostiene, será luego en el que estelle a la rival para restituir algo de su dignidad como mujer. Volveremos sobre este punto, pero esta triangulación estética resulta crucial.

Es interesante que a la manera de una científica rigurosa, Romina llama por segunda vez; repite la operación para asegurarse de que no se ha tratado de una mera coincidencia. Siguiendo con su abducción, ahora puede concluir que la hipótesis A es razonablemente verdadera: su marido tiene un amorío con la compañera de la oficina.

El paso siguiente será el de la interpelación. Confronta entonces a su marido con la evidencia, y lo que obtiene a cambio es el balbuceo de un hombre que no está a la altura de su deseo. Aquí resulta imprescindible remitirse al pasaje del film, uno de los más logrados:

<http://www.imdb.com/video/imdb/vi1951575065/imdb/embed?autoplay=false&&width=480&&format=720p&&token>

=BCYhBEbDzwAs_FN635HIYprdViNiObCVrGenffU5E1KF_EX3KyseNVVoVHtJ6N1
8yZauCPJaL4y4Z%0D%
0ASDIRSNB_A_Pi046C2fRjPn8bMptgY710-YE%0D%0A&ref_=vi_res_720p

Resuena aquí la referencia que hace Alejandro Ariel a la frase de Jacques Lacan: "una mujer le puede perdonar cualquier cosa a un hombre, menos que no esté a la altura de su deseo." Una amante puede llegar a ser perdonada, pero no así el infantilismo de exhibirla en la fiesta de casamiento, al amparo de la mirada cómplice de los compañeros de oficina. Será ese exceso el que retorne de manera implacable.

Ariel y Romina: desde que el deseo los una

Romina sale del salón y tendrá lugar entonces la escena de la terraza, donde produce un espectacular acting con un cocinero que integra el equipo de catering de la fiesta. ¿Qué es lo que nos dice esta escena? Que Romina está caliente y que está dispuesta a llegar hasta el final. Una mujer le puede perdonar cualquier cosa a un hombre, menos que no esté a la altura de su deseo. Vuelve al salón, se acerca decidida a la mesa de los compañeros de oficina de su marido, y lleva a la chica a la pista para forzarla a un fideo fino fideo grueso, que culmina con la referencia a los autitos chocadores y el impacto en el espejo. Las astillas del cristal fragmentando el cuerpo de su rival son otro hallazgo de Szifrón: se trata del precio que paga la amante por su presencia temeraria en la fiesta; no hay espejo que soporte semejante narcisismo.

El marido sufrirá entonces una degradación vertiginosa. Ha dejado de ser el galán omnipotente que manejaba la fiesta ostentando una esposa y una amante: la primera se ríe de él y la segunda lo mira con espanto. Produce entonces una regresión y se ampara en las polleras de su madre. Destituido definitivamente, su casamiento parece conducirlo a lo peor. Y es allí cuando toca fondo. Se aferra a una botella y cuando parece que va a producir un pasaje al acto irreversible,

simplemente descorcha el champagne y pone en marcha un brindis íntimo con su mujer.

Se rescata en medio del horror y cuando mira a Romina, se ha producido entre ellos un encuentro inédito. Ariel se inventa a sí mismo como hombre. Le da la espalda a una madre imbankable, a una amante inverosímil y a los invitados de cartón, para hacerle el amor a su mujer. Y ella descubre en él al hombre que eligió como marido.

El film de Damián Szifrón deviene entonces un homenaje no calculado al cine americano de los años 40. A diferencia de la comedia tradicional, en la que una pareja se conoce y vence los obstáculos impuestos a su amor, el género de enredo comienza con una crisis de la pareja ya constituida, de modo tal que el objetivo del relato es reunir a ese hombre y a esa mujer, para que estén de nuevo juntos -de allí que el género se conozca, en inglés, como remarriage. En palabras de Stanley Cavell “el vínculo del matrimonio no está asegurado, ni siquiera legitimado, por la Iglesia, el Estado o la compatibilidad sexual, sino por lo que llamo la disposición al rematrimonio, que es una manera de seguir afirmando la felicidad del gesto inicial. Como si la posibilidad de felicidad tan solo existiera cuando se secunda a sí misma.” [2]

¿Qué significa que se “secunda” a sí misma? Que es necesario un tiempo 2 para que aquella elección del tiempo 1 se demuestre como verdaderamente tal. La idea tiene un alcance extraordinario: en la comedia clásica, dos personas que están hechas la una para la otra, se encuentran; en la comedia de enredo matrimonial (remarriage), personas que ya se han encontrado, descubren que están verdaderamente hechas la una para la otra.

Este movimiento supone evidentemente una decisión que no se produce sino en acto. El giro va de la desesperanza al interés, de la apatía al deseo. Y tal como lo muestran Kierkegaard, Heidegger, Wittgenstein y el propio Lacan, este movimiento supone pasar de la cháchara a la palabra.

Toda la boda no era más que un palabrerío hueco, una escenografía vacía. Pero lo sabemos recién a posteriori del verdadero (re)matrimonio que aconteció entre Ariel y Romina. En la ironía de Szifrón, el clásico juramento matrimonial "hasta que la muerte los separe", deviene en la fórmula no anticipable, pero siempre posible, "desde que el deseo los una".

Hacia adelante, hacia atrás. Para quienes han visto el film de Szifrón, estas tesis permiten resignificar su trama; para quienes todavía no, la invitación está lanzada. ¿Podremos unos y otros hacer un lugar en nuestras vidas para el reencuentro salvaje con el deseo que nos une a la persona amada?

(*) Texto publicado en <http://www.eticaycine.org/Relatos-salvajes>, sobre el film Relatos Salvajes, del director argentino Damián Szifrón

Notas

[1] El episodio, protagonizado por Ornella Mutti y Yorgo Voyagis, se puede ver online en <https://www.youtube.com/watch?v=l573lZwggeo>

[2] La tesis fue formulada por Cavell en su obra *The world viewed: Reflections on the ontology of films*. New York: The Viking Press, 1971. Una versión modificada, en español, se puede leer en Cavell, S. (2008) *El cine ¿Puede hacernos mejores?* Buenos Aires-Madrid: Katz Editores

Poesía argentina del pensamiento (21 gramos de Osvaldo Picardo)

Por Héctor J. Freire

hectorfreire@elpsicoanalitico.com.ar

Osvaldo Picardo es hoy, el poeta marplatense más significativo e importante.

21 gramos, su último libro publicado, es un cruce entre poesía, pintura, cine y pensamiento. Sin dejar de lado la observación de lo cotidiano, y el registro de elementos familiares y sociales. En particular sobre la ciudad de Mar del Plata. Incluso, el título del libro hace referencia al film del mismo nombre, del director Alejandro Iñárritu con guión de Guillermo Arriaga, y las actuaciones memorables de Sean Penn, Naomi Watts y Benicio del Toro.

(Rivers solo, moribundo):

“-¿Cuántas vidas vivimos? ¿Cuántas veces morimos?

Dicen que en la muerte todos perdemos 21 gramos.

El peso de cinco monedas. El peso de un chocolatín.

El peso de un picaflor.....”

Con esta cita del film, comienza el libro de Picardo. En los poemas que lo componen, no hay nada superfluo, y nada que no sea elegante. Ni nada que lo sea si sólo es eso. En este sentido, la poesía de Picardo representa más un desafío que un modelo. Su sello observador lo hace un poeta de la mirada y los sentidos. Las sensaciones se convierten en textos poéticos por la operación de una fuerza: “la imaginación de lo pensante”.

Para que la sensación acceda a la objetividad de las cosas que nos rodean, hay que transformarla a ella misma en cosa. El lenguaje es para Picardo el agente de cambio: las sensaciones se convierten en objetos con densidad estética, y resonancia reflexiva.

A su vez, en la mayoría de los poemas, se funden dos elementos aparentemente contradictorios: la vivacidad de las sensaciones, a través de la vista, el olfato, el gusto, y la objetividad intrínseca de las cosas. A propósito, el poeta William Carlos Williams (también citado por Picardo en uno de sus textos) decía que la imaginación poética es una fuerza creadora que hace objetos.

Oswaldo Picardo, en 21 gramos, construye una mirada a partir de lo que ve, o sea hace “algo” con lo visto, ya sea un cuadro (La Anunciación, de Lorenzo Lotto) unos films (Taxi Driver, La mirada de Ulises), o unas frutas y verduras de una verdulería de barrio. El resultado es una poesía, que podríamos llamar anfibia: ligada a la tradición argentina que responde a la línea de la poesía del pensamiento. Esta poesía nos une y nos separa simultáneamente de los objetos descriptos. La poesía de Picardo, como por ejemplo, la poesía de Giannuzzi, por un lado tiende a la reflexión, al pensamiento preciso. Y al mismo tiempo no rechaza el aspecto emotivo, y nunca cae en “sentimentalismos poéticos”. Podríamos incluso afirmar, que se trata de un realismo no imitativo, ni mimético. Hay mirada pero no necesariamente fotográfica. Un trabajo poético del alma a partir del ojo. La fidelidad de la palabra justa con lo mirado. Sin estridencia, sin exuberancia, sin fuegos de artificios vacíos. Sin dramatismo barato. Poesía de ritmo sin sobresaltos, de voz no impostada y entonación mesurada.

En síntesis, en 21gramos, se funden tres principios, que no son fácil de encontrar en el corpus de la poesía argentina actual: claridad, precisión y elegancia.

Comentó el gran poeta Joaquín Giannuzzi, a propósito de libros anteriores de Picardo, aplicable también a éste: El mundo como realidad y ficción: ésta es la visión que depara, como discurso disparador, la poética de Oswaldo Picardo. Su lectura nos entrega el ejercicio y el resultado de una mirada de vasto espectro sobre las cosas que nos rodean y nos habitan, las visibles y las escondidas, las evidentes y las secretas.

*

Entre dos fondos, en la superficie del mar, todo pesa menos

Hay algo único en nadar
cuando se acerca una tormenta.
Sorprende y tranquiliza ver boca arriba
la velocidad con que el aire frota

las partículas de los cúmulos grises y blancos.

Se puede tocar con cada brazada

la intemperie, mar adentro.

Nadás de espaldas. Y tus ojos flotan

como tu cuerpo, sin resistirse,

en otras aguas, en un archipiélago de nubes

entre la visible consistencia

y la más transparente inconsistencia.

La corriente te lleva a donde quiere,

rendido a su deseo y su fuerza.

Pensás que también así debería flotar

tu pequeña historia, sobre el doble fondo,

entre toneladas de relámpagos

y el sordo respirar de los peces.

Plano nocturno: el taxi atraviesa el vapor de las alcantarillas bajo luces amarillas

Hay un momento

cuando Travis Bickle dice:

“En cada calle, en cada ciudad,

hay un don nadie que sueña con ser alguien.

Es un hombre solo, abandonado por todos

y trata de probar que existe”.

Es cuando el taximetrista

recorre el laberinto de las calles

y se sumerge en una corriente sibilina.
A oscuras, frente a la pantalla,
me sale pura mitología griega: un minotauro
esperando la llegada de los barcos,
con la culpa de haber nacido.

El insomnio es esta película
con las ventanas abiertas y un televisor
en el ángulo oscuro; alguien asomado
que se droga y la mujer aquella de la esquina.

Deberían decir: “No soy nada, nadie es nada,
todo es inevitable y merecido”.
Pero las víctimas no hablan.
Esperan algún día copiar al asesino.

Bajo una parra el verano recorre la órbita de las abejas

Las uvas ya logran ser también
el centro de gravedad de las abejas.
Son de una variedad dulce
con una delgada piel
de color verde
casi agua.

Un siglo o más hará que las trajeron
de las laderas del Piamonte.
Sólo semillas.

Y en mi boca, su sabor sigue
siendo el de la primera uva.

El racimo pesa con la densidad
de otras leyes de la física.
Va abriéndose paso
desde el futuro.
Se ilumina.

Es esa parte profunda, infantil,
que todavía espera,
colgada del vacío,
no caer.

* Poemas pertenecientes al libro 21 GRAMOS de OSVALDO PICARDO.
Ediciones en Danza, Bs. As. 2014. 90 Páginas.

AUTORES

Walter Benjamin

Datos biográficos

Por Julián Fava

fava.julian@gmail.com

Nacido bajo el signo de Saturno, como alguna vez afirmó el propio Walter Benjamin,
la melancolía lo persiguió a lo largo de su vida.

Estudió filosofía en Berlín, Friburgo y Munich. En 1915 conoció a Gershom Scholem, quien sería fundamental en su vida, por su amistad y por introducirlo en la mística judía.

En 1917 contrajo matrimonio con Dora Kellner (1890-1964), luego conoció a Ernst Bloch, otro pilar fundamental en su biografía intelectual. Intentó, de un modo fallido, el acceso a la vida académica.

En 1924 y en Capri, a Asja Lacis; el gran amor de su vida.

En 1925 presentó el estudio Origen del Trauerspiel alemán para su Habilitationsschrift. La solicitud fue rechazada pero el libro se publicó tres años más tarde. La tesis no sólo condensa las intuiciones fundamentales de su obra temprana –como la filosofía del lenguaje y de la historia– sino que anticipa desarrollos posteriores, más tarde abordados desde una perspectiva materialista.

En 1933 y con el triunfo electoral de Hitler, abandonó definitivamente Alemania. Pasó por Italia y Dinamarca hasta establecerse definitivamente en París. Allí escribió y publicó, en 1936, La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica.

Hasta sus últimos días trabajó en el Passagenwerk, cuyos folios legó a su amigo Georges Bataille, cuando comenzó la huida de Francia.

Desesperado y cansado de huir, el 27 de septiembre de 1926 se suicidó en el pueblo fronterizo de Portbou. Había nacido en Berlín, un 15 de julio de 1892.

Magia, materia y traducción en Walter Benjamin

Por Julián Fava

fava.julian@gmail.com

Walter Benjamin inicia su texto de 1921 La tarea del traductor con una extrañísima pregunta: “¿Se hace acaso una traducción pensando en los lectores que no entienden el idioma original?” Y a continuación agrega: “¿Qué ‘dice’ una obra literaria? ¿Qué comunica? Muy poco a aquel que comprende. Su razón de ser fundamental no es la comunicación ni la afirmación. Y sin embargo la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia.” [1]

Estas preguntas y esta respuesta (el hecho de que la obra literaria –ya sea en su versión original, ya sea en su traducción– no comunica nada, o comunica muy poco, sobre todo al que comprende) nos coloca en el centro de la cuestión que aquí nos convoca: El verdadero problema de la necesidad de las traducciones. El para qué de lo que se traduce. ¿Para acercar una obra a lectores que desconocen la lengua original en la que fue escrita esa obra? ¿Para acrecentar una grilla de antecedentes académicos? ¿Para comunicar? ¿Qué cosa y a qué destinatarios? Si los que están “habilitados” para juzgar de un modo óptimo el estatus de una traducción, su adecuación al texto primigenio, sus errores y aciertos ya saben, ya conocen el texto tal y como fue escrito, y no necesitan leerlo, en nuestro caso, en español, ¿para qué se traduce entonces?

Por otro lado, ¿es necesario pensar la traducción como una sucesión de equivalencias transparentes entre dos lenguas o, más bien, hay algo que se sustrae a toda lengua y que siempre aparece como inasible incluso en su lengua vernácula? ¿O traducimos para seguir glosando, desde la periferia en nuestro caso, el gran texto occidental?

Preguntas, todas estas, que nos llevan al núcleo de la teoría benjaminiana acerca del lenguaje y de la traducción (y, si se quiere también, de su filosofía). Podemos afirmar que en la primera mitad del siglo XX Benjamin elaboró un concepto fundamental de traducción que determina al mismo tiempo la esencia del lenguaje y la esencia del pensamiento: pensar es traducir. Así sin rodeos. La traducción no se da sólo entre diferentes idiomas, sino que el propio lenguaje humano es producto de un proceso de

traducción. Se trata un camino fenomenológico, pero que en vez de ir de la conciencia a lo originario, va de las cosas a la lengua. En su temprano ensayo de 1916 titulado “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” Benjamin no sólo sienta las bases de su teoría de la traducción sino que también esgrime una peculiar teoría del lenguaje de las cosas y de la magia del lenguaje.

Para el propio Benjamin este aspecto mágico es: el problema originario del lenguaje. En esta postulación de una esencia mágica se encierra una crítica a la concepción instrumental del lenguaje: el lenguaje no es sólo un vehículo de transmisión cuyo objeto “es la cosa” y “cuyo receptor” es la persona. Por el contrario, para Benjamin “toda expresión de la vida espiritual del hombre puede concebirse como una especie de lenguaje” [2]. Es decir: todo es lenguaje, es cifra. Y cuando decimos, siguiendo a Benjamin, todo, es todo. Y el propio Benjamin se encarga de remarcar que esta caracterización no debe pensarse como una mera “metáfora”: así no hay nada que no participe del lenguaje. ¿Y qué comunica el lenguaje? “Comunica su correspondiente entidad o naturaleza espiritual. Es fundamental entender que dicha entidad espiritual se comunica en el lenguaje no por medio del lenguaje”[3]. ¿Qué significa esto? Muy simple: Por medio del lenguaje –es decir, en su uso instrumental- se transmite un contenido; esto es, lo referido a la palabra. Nos referimos a los usos del lenguaje, a las informaciones, a los contenidos significantes. Por el contrario, en el lenguaje se transmite algo bien diferente: en la expresión o en la forma de hablar hay algo irreplicable, algo que puede no concordar con lo dicho. En términos del mago Benjamin: aquello que nos reenvía a la infinitud.

Así, es fundamental la forma de lo que se dice. En un eco nietzscheano -quizá a contrapelo del propio Benjamin- la forma precede, o es más importante, que el contenido. Digámoslo: la forma es el contenido. La forma de lo dicho puede generar un significado independiente de lo que se dice pero fundamentalmente siempre latente. Veamos: “¿Qué es lo que dice un poema? ¿Qué transmite? Muy poco a aquel que lo entiende. Su esencialidad no es ni la transmisión ni la expresión” [4]. Así, el lenguaje de la poesía dice algo que va más allá de lo nombrado, algo diferente al mero

contenido de sus palabras. Y eso que dice es, justamente, una entidad espiritual, el lugar en que el lenguaje se comunica a sí mismo. El lenguaje es, de este modo, el médium de la comunicación. Mediación que refleja la inmediatez de toda comunicación espiritual y constituye el problema de base de toda la teoría del lenguaje. Es a esta inmediatez que Benjamin la caracteriza como “mágica”. [5]

¿En qué sentido el propio Benjamin habla de “magia de lenguaje” cuando se refiere a esta transmisión inmediata que se da en el lenguaje? Aquí Benjamin recupera no sólo la teoría del lenguaje de romanticismo alemán temprano -del que podemos afirmar, siguiendo a Menninghaus y a Kathrin Busch- retoma buena parte de los estudios etnológicos de Marcel Mauss. Según Mauss en la magia el efecto no es generado mecánicamente, ni siquiera es el resultado de actos rituales, sino que va más allá de ellos. Los excede. Excede, podemos decir, los rituales que lo han originado. La tesis de la magia del lenguaje postula que en las capas de lo que se dice hay significados latentes. Y, al igual que en las teorías de las prácticas mágicas, en la teoría de la magia del lenguaje de Benjamin, la transmisión es inmediata y latente, pero al mismo tiempo contagiosa y efectiva. Lo expresado y lo causado son, por lo tanto, uno. Esto es lo que aleja a Benjamin de las teorías de la performatividad, ya que en el lenguaje se cifra algo diferente de lo representado por las palabras.

El lenguaje si, como ya dijimos, todo es lenguaje, es el principio formativo de la expresión en general. En un determinado lenguaje se expresa una forma de decir y esa forma de lenguaje funda una cultura particular. La forma de un lenguaje puede considerarse así como correspondiente adscripción a un mundo. No porque “espeje” al mundo, sino justamente porque el lenguaje transmite la “fisonomía de las cosas”, su valor “expresivo”. En términos husserlianos, el “cómo de su manifestación”. El mundo de la vida se expresa así por completo, se “muestra” –para seguir con la retórica fenomenológica- en el lenguaje de las cosas. El mundo de las cosas también es mágico porque concomitantemente a él se configuran usos, sentidos y accesos latentes.

Y así las cosas también tienen lenguaje: las cosas nos afectan y esta es la condición de posibilidad para poder nombrarlas. En *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* Benjamin nos habla acerca de la fuerza efectiva de las cosas, fuerza que precede a la disposición lingüística. El ser humano vive encerrado en la materia. El mundo circundante lo afecta hasta el punto de la mímesis: “El niño está detrás de la cortina, se convierte él mismo en algo flotante y blanco, en un fantasma” [6]. Así, el hombre se “desfigura en semejanza”. El hecho de que las cosas del mundo posean efectos contagiosos y de que no nos podamos distanciar de ellas condiciona no sólo el acceso humano al mundo sino también la capacidad de actuar sobre o en el mundo.

Así, las cosas modifican, forman o deforman a los hombres, y los hombres, a través de su capacidad de nombrar traducen lo real, manifiestan sentidos latentes. Los comportamientos y las prácticas de los hombres se modifican según los sentidos sedimentados y, al revés, esos sentidos son producto del ejercicio propio del médium del lenguaje humano.

¿Cuál es entonces, en este contexto en el que todas las manifestaciones humanas son portadoras de una espiritualidad propia, es decir, de un lenguaje propio, la tarea del traductor? Por un lado, si como el propio Benjamin afirma no hay entidad de lenguaje que en él mismo no refleje la totalidad de la vida espiritual del hombre, no hay texto entonces que no sea traducible por esencia. Y ¿qué quiere decir que un texto sea traducible por esencia? Que eleve las condiciones de posibilidad bajo las cuales se enuncia una época, es decir, que fuerce ser dicho de otro modo, bajo otro contexto y otra tradición. Es decir: los textos que traducimos o que deberíamos traducir son aquellos que, como afirma Alejandro Kaufman [7], se han escrito como si no fuera posible más que leerlos muchos años después de haberse escrito. Como si realmente tuvieran sentido en otro tiempo y lugar. Es decir: traducidos.

Al mismo tiempo con su traducibilidad esencial, el texto lleva en sí mismo una intraducibilidad esencial, es decir, aquello que lo hace propio, lo hace original. Su silencio, su marca de origen. Pero podría preguntarse aquí: ¿qué es lo que fuerza a

elevar las condiciones bajo las cuales se enuncia una época? Y aquí tenemos un doble movimiento. Por un lado, la ley de traducción, como afirma Benjamin en *La tarea del traductor*, no expresa la equivalencia y la sustitución, sino antes bien, expresa la conexión de vida. Y la conexión es parentesco, es proximidad, es distancia también. Es, en definitiva, historia.

Por eso, el traductor, al tiempo que mide la proximidad (o la lejanía entre las lenguas), hace ontología. Para decirlo en términos heideggerianos, hace una ontología de la temporalidad. Es el encargado de medir la distancia o la proximidad hermenéutica de un texto, la relevancia de sus términos. Es el que ilumina regiones insospechadas u olvidadas de una cultura. Y si todo es lenguaje, y en la infinitud de lo que se dice se esconde más de lo que se muestra, la tarea del crítico literario –siguiendo a Benjamin– o la del traductor es como la tarea del alquimista. Es decir: buscar la quintaesencia, o el sentido oculto, sin jamás poder asirlo en su completitud. Por eso, todo lenguaje es traducción, porque lee las marcas de una época, las transformaciones de la percepción, la forma en que los sentidos sedimentados de las manifestaciones culturales se esconden sentidos latentes.

Como Benjamin dice en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*: “El modo, bajo el cual se organiza la percepción humana (el medio en el que esta se desarrolla), está condicionado no sólo natural sino también históricamente” (8). Por eso afirmábamos recién que el problema del traductor es el problema del tiempo de los hombres. El dilema en el que se resuelve la tensión entre la fidelidad (imposible) a un texto y su traición.

Por eso mismo, no hay transmisiones logradas, tampoco fallidas, hay ejercicios de leer a contrapelo las manifestaciones de los hombres. Hay intentos de conjura. Hay una sintaxis que es necesario romper, unos sentidos que son necesarios violar. Nada nos diría hoy el sentido “original y unívoco” de los textos de Benjamin escritos hace casi un siglo. Por eso traducir es transformar, conectar lenguas que, como vimos, es

conectar mundos, conectar vidas, conectar culturas. Con sus sentidos explícitos y sus silencios concomitantes; con sus genealogías y sus manifestaciones latentes.

Finalmente y siguiendo la imagen benjaminiana que aparece en *Las afinidades electivas* de Goethe, podemos decir que entre el buen traductor y el malo hay una relación como la que se da entre el químico y el alquimista. Mientras uno –el químico– se dedica a describir lo real (eso sería pretender un isomorfismo entre una lengua y otra, eso sería atarse a la fidelidad), el otro, el buen traductor, es un alquimista: busca, con una mirada a contrapelo, en las obras de la tradición, del presente y del pasado, conjurar su contenido de verdad. En él se muestra pues el tiempo de los hombres. Por eso busca y nominaliza, por eso traduce, y porque es humano tal vez nunca deje de traducir.

Notas

[1] Benjamin, Walter, “La tarea del traductor” en *Angelus novus*, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 127.

[2] Benjamin, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1991, p. 59

[3] *Ibidem*, p. 60

[4] *Ibidem*, p. 61.

[5] Cfr. Menninghaus, W., *Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Francfort, 1995.

[6] Benjamin, Walter, *Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Madrid, 1990, p. 67.

[7] “Conversación con Alejandro Kaufman” en *El río sin orillas N1*, 2007, p. 105.

[8] Benjamin, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Estética y política*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2009. p. 93

HUMOR

Videos en Youtube

Nini Marshall

Y... Se nos fue redepente

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=bxflrEYU1S8

En "Hay que Educar a Niní" (1940)

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=ITvH5UHHw0

Catita al médico

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=WWZ7woLkGLg

Catita La Madre

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=iO0hx5nx4P0

La muerte del Cisne de la película "Yo quiero ser bataclana" (1941)

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=M-8KZLIqQ6k

EROTISMO

Las bellas durmientes de Kawabata

Selección Héctor J. Freire

hectorfreire@elpsicoanalitico.com.ar

¿Y acaso la imposibilidad del acto no pone siempre el erotismo y la muerte en el mismo lugar?...”el resplandor de la vida” solo podrá aparecer en un mundo en el cual la muerte y el erotismo estén juntos.

Yukio Mishima

Vio que la colcha era de buena calidad.

Se deslizó quedamente bajo ella, temeroso de que la muchacha, aunque sabía que seguiría durmiendo, se despertara.

Parecía estar totalmente desnuda. No hubo reacción, ningún encogimiento de hombros ni torsión de las caderas como sugerencia de que ella notaba su presencia.

Era una muchacha joven, y por muy profundo que era su sueño, debería haber una especie de reacción rápida. Pero él sabía que éste no era un sueño normal. Este pensamiento le impidió tocarla cuando estiró las piernas. Ella tenía la rodilla algo adelantada, obligando a las piernas de Eguchi a una posición difícil. No necesitó inspeccionar para saber que ella no estaba a la defensiva, que no tenía la rodilla derecha apoyada sobre la izquierda. La rodilla derecha se encontraba hacia atrás y la pierna estirada. En esta posición sobre el lado izquierdo, el ángulo de los hombros y el de las caderas parecían en desacuerdo, debido a la inclinación del torso. No daba la impresión de ser muy alta.

Los dedos de la mano que el viejo Eguchi sacudió suavemente también estaban sumidos en profundo sueño. La mano descansaba tal como él la dejara. Cuando tiró la almohada hacia atrás, la mano cayó. Contempló el codo que estaba sobre la almohada. “Como si estuviera vivo”, murmuró para sus adentros. Por supuesto que estaba vivo, y su única intención era observar su belleza; pero una vez pronunciadas, las palabras adquirieron un tono siniestro. Aunque esta muchacha sumida en el sueño no había puesto fin a las horas de su vida, ¿acaso no las había perdido, abandonándolas a profundidades insondables? No era una muñeca viviente, pues no podía haber muñecas vivientes; pero, para que no se avergonzara de un viejo que ya no era hombre, había sido convertida en juguete viviente. No, un juguete, no: para los viejos podía ser la vida misma. Semejante vida era, tal vez, una vida que podía tocarse con confianza. Para los ojos cansados y présbitas de Eguchi, la mano vista de cerca. Era suave el tacto, pero no podía ver la textura.

Los ojos cansados advirtieron que en los lóbulos de las orejas había el mismo matiz rojo, cálido y sanguíneo, que se intensificaba hacia las yemas de los dedos. Podía ver las orejas a través del cabello. El rubor de los lóbulos de las orejas indicaba la frescura de la muchacha con una súplica que le llegó al alma. Eguchi se había encaminado hacia esta casa secreta inducido por la curiosidad, pero sospechaba que hombres más seniles que él podían acudir aquí con una felicidad y una tristeza todavía mayores. El cabello de la muchacha era largo, probablemente para que los ancianos jugaran con él. Apoyándose de nuevo sobre la almohada, Eguchi lo apartó para descubrir la oreja. El cabello de detrás de la oreja tenía un resplandor blanco. El cuello y el hombro eran también jóvenes y frescos; aún no mostraban la plenitud de la mujer. Echó una mirada a la habitación. En la caja sólo había sus propias ropas; no se veía rastro alguno de las de la muchacha. Tal vez la mujer se las había llevado, pero Eguchi tuvo un sobresalto al pensar que la muchacha podía haber entrado desnuda en la habitación. Estaba aquí para ser contemplada. Él sabía que la habían adormecido para este fin, y que esta nueva sorpresa era inmotivada; pero cubrió su hombro y cerró los ojos. Percibió el olor de un niño de pecho en el olor de la muchacha. Era el olor a leche de un lactante, y más fuerte que el de la muchacha.

Era imposible que la chica hubiera tenido un hijo, que sus pechos estuvieran hinchados, que los pezones rezumaran leche. Contempló de nuevo su frente y sus mejillas, y la línea infantil de la mandíbula y el cuello. Aunque ya estaba seguro, levantó ligeramente la colcha que cubría el hombro. El pecho no era un pecho que hubiese amamantado. Lo tocó suavemente con el dedo; no estaba húmedo. La

muchacha tenía apenas veinte años. Aunque la expresión infantil no fuese por completo inadecuada, la muchacha no podía tener el olor a leche de un lactante. De hecho, se trataba de un olor de mujer, y sin embargo, era muy cierto que el viejo Eguchi había oído a lactante hacía un momento. ¿Habría pasado un espectro? Por mucho que se preguntara el porqué de su sensación, no conocería la respuesta; pero era probable que procediera de una hendidura dejada por un vacío repentino en su corazón. Sintió una oleada de soledad teñida de tristeza. Más que tristeza o soledad, lo que le atenazaba era la desolación de la vejez. Y ahora se transformó en piedad y ternura hacia la muchacha que despedía la fragancia del calor juvenil.

Quizá únicamente con objeto de rechazar una fría sensación de culpa, el anciano creyó sentir la música en el cuerpo de la muchacha. Era la música del amor. Como si quisiera escapar, miró las cuatro paredes, tan cubiertas de terciopelo carmesí, que podría no haber existido una salida. El terciopelo carmesí, que absorbía la luz del techo, era suave y estaba totalmente inmóvil. Encerraba a una muchacha que había sido adormecida, y a un anciano. (*)

(*) Fragmento de la novela *La casa de las bellas durmientes*, de Yasunari Kawabata (Premio Nobel de Literatura 1968). Editora Nacional, Madrid, 2002. Traducción: Pilar Giralt.

LIBROS

Mixtión

De Luis Bacigalupo

Ediciones el jardín de las delicias .Bs.As. 2014. 114 pp.

Por Leónidas Lamborghini

Una de las cosas que he de agradecerle a la vida es haber leído *Mixtión*. Luis Bacigalupo intenta una nueva belleza con los restos de la antigua. En ese quicio introduce la risa del horror, vía la mezcla, el remedo, la parodia, manejándose, mientras tanto, con la exquisitez del más consumado orfebre lírico entre arrebatos elegíacos y místicos, improprios, blasfemias y alabanzas, entre ternuras y crueldades. Así logra líneas y momentos tan admirables como reveladores, de inquietante esplendor, que redimen el cliché al par que lo destruyen transformándolo. ¿Puede hacerse más?

“No hay nada más consistente que esta risa/ (...) Risa que quiebra el tridente infausto/ de un dios de obcecado estigma”.

Bacigalupo ve lo trágico desde lo cómico de nuestra condición; lo cómico que es, al fin y al cabo, lo verdaderamente trágico de la tribu humana.

Dice: “escribir es torcer la locura algo.../ algo más allá de muerte alguna”. Torcer, retorcer. Un arte de navegar a la deriva y sin timón. ¿Nos han dejado otra chance a aquellos que todavía flotamos en medio del naufragio en nuestra pequeña “urna cineraria”? Torcer, retorcer. Quizá así, quizás así. Devolver la distorsión multiplicada mientras sigue el simulacro. Bacigalupo levanta visiones como estas en un mundo como este. Un mundo, una época que se ha acostumbrado quizás demasiado a llamar verdad a la mentira, al error; goce al suplicio; triunfo al más estruendoso de los fracasos. (Pero) “Algo palpitaba. / Entre el polvo, la tierra y el oro la oscuridad/ no cesaba de nacer”. Se trata de esa “risa consistente” a través de la cual todo se haría para nosotros, aun para nuestras lágrimas, más consistente. En todo caso la risa de Mixtión no dejará de ahondar más y más su marca en la poesía argentina contemporánea.

Unamuno: Obrero del pensamiento

Estudio preliminar y antología poética

De Marta B. Ferrari

1ª Ed.-Villa María: EDUVIM, 2014. Libro Universitario Argentino. 120 pp.

A 150 años del nacimiento del multifacético y polémico autor de *Niebla* y de *El sentimiento trágico de la vida* (Bilbao, 1864 – Salamanca, 1936), su obra poética, desconocida entre las nuevas generaciones, continúa inquietando por su extraordinaria y permanente vigencia.

Unamuno: Obrero del pensamiento no sólo es una antología representativa de su extensa producción poética, puesta ahora al alcance de los nuevos lectores, sino

que está precedida por un exhaustivo estudio preliminar que subraya la complejidad del discurso poético del autor vasco.

La Dra. Marta B. Ferrari, docente e investigadora de Literatura Española Contemporánea en la Universidad Nacional de Mar del Plata, propone una valiosa lectura de la obra unamuniana –Poesías (1907), Teresa (1923) y Rimas de dentro (1923)– a la luz de las reflexiones vertidas por el propio Unamuno en diversas publicaciones a lo largo de su vida. Intenta y efectivamente logra reconstruir una suerte de estética de la producción literaria que es factible rastrear en el vasto epistolario y en los numerosos prólogos programáticos del controvertido autor vasco.

La autora, con gran agudeza y rigor, contribuye a esclarecer la complejidad del fenómeno de la enunciación en el discurso lírico y a subrayar la necesaria interacción existente entre discurso metapoético, práctica de la escritura lírica y discurso teórico crítico de los propios autores.

Denso, denso

Mira, amigo, cuando libres
al mundo tu pensamiento,
cuida que sea ante todo
denso, denso.

Y cuando sueltes la espita
que cierra tu sentimiento
que en tus cantos éste mane
denso, denso.

Mira que es largo el camino
y corto, muy corto, el tiempo,

parar en cada posada
no podemos.

Dinos en pocas palabras,
y sin dejar el sendero,
lo más que decir se pueda,
denso, denso.

Con la hebra recia del ritmo
hebrados queden tus versos,
sin grasa, con carne prieta,
densos, densos.

(Poesías)

Hipocresía de la hormiga

Para hipócrita no hay como la hormiga
queriendo hacernos ver cómo trabaja,
viene y va, vuelve, torna, sube y baja
arrastrando a las veces una miga.

Afán de logro dicen que la hostiga
y que do quiera busca sacar raja
y que deja cantando entre la paja
a la cigarra y que se va a la espiga.

No hagas caso; la miga es la de antaño,
la misma siempre, no más que un achaque

para pasearse con el gesto huraño

del atareado que nos trae en jaque.

De aquel que sabes tal es el amaño;

no hace sino pasear con grave empaque.

(Rosario de sonetos líricos)

Fascismo

No un manojo, una manada

es el fajo del fajismo;

detrás del saludo nada,

detrás de la nada abismo.

17-X-28

(Cancionero. Diario íntimo)

Pelicónicas

Miradas desde el Film del Mundo

Cátedra Salomone. Diseño gráfico. Universidad de Buenos Aires.

Editorial Dynamo, Buenos Aires, 2014. 192 pp.

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

Este es un libro (¿?) un objeto (¿?) una obra de arte al fin, demostrativa de una triple pasión: la cinematográfica, la de decir con imágenes sobre la obra cinematográfica, y la de decir a secas –en un texto- sobre el cine. Es también un intento de traducción

del arte cinematográfico al arte plástico (en este caso de diseño gráfico) y al arte del decir/comentar sobre el cine. Y que genera una nueva lengua, que emerge, indefinible, en ese entrecruzamiento entre la imagen y la palabra que hallará diversos sentidos en la traducción que de ese entrecruzamiento hagan a su vez los lectores/espectadores.

En las palabras que prologan el –insisto: ¿es un libro?, ¿es un objeto artístico -por cierto inusual, provocativo, fuerza de trabajo para el lector?- , en esas palabras, dice Pablo Salomone que se trata de “(...) Una búsqueda de versionar libremente un texto audiovisual extenso y reconfigurarlo en una síntesis tan brutal que plasmara ideas, conceptos y sensaciones en una sola imagen inmóvil. Esta nueva versión, nodo semiótico de importante potencia, tiene la capacidad de evocar lo ya visto, lo ya sentido, y a la vez, ofrecer otro ángulo sobre lo sabido. Sin moverse ni emitir sonido, el afiche de cine reconstruye una idea nueva sobre el texto reconstruido”. Y dice Juan Jorge Michel Fariña: “La experiencia de ver una película siempre tiene algo de inenarrable. Podemos contar su argumento, podemos analizar su contenido, podemos evocar en silencio sus imágenes... Pero siempre habrá un resto no representable. Ese resto es el film mismo en lo que tiene de singular para cada sujeto.

Este libro invita a indagar en esa singularidad. Convoca a dos espectadores. Uno de ellos evoca el film a través de un afiche, el otro a través de un texto. Concebidos de manera independiente, uno y otro se encuentran en las páginas que siguen. Es una cita a ciegas en la que deben reconocerse a partir de la virtualidad de la película que ambos vieron, pero que curiosamente nunca es la misma. A esa cita desconcertante está convocado ahora el lector-espectador, que aportará su propia mirada". Cita a la que han asistido con sus comentarios, entre muchos otros: Jorge Luis Borges, Esther Díaz, José Pablo Feinmann, Eduardo Grüner, Jacques Lacan, Vicente Zito Lema, Slavoj Žižek. También muchos autores pertenecen a la cátedra de Ética y Derechos Humanos de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, cuyo profesor titular es Juan Jorge Michel Fariña (a su vez autor de

varios comentarios) mientras que otros pertenecen a diversas cátedras de la carrera de Imagen y Sonido de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo perteneciente a la Universidad de Buenos Aires. Numerosos reconocidos críticos de cine y psicoanalistas integran también la lista de autores, imposible de ser reproducida en este espacio.

A esta cita a ciegas se suma un tercer partenaire: quien tenga en sus manos este libro-objeto-obra de arte-. Que a su vez habrá visto en algún momento los Films que lo habitan, y que habrá hecho su propia versión de ellos, que los habrá pensado y “escrito” para sí, y habrá hablado con otros sobre ellos, en palabras y al mismo tiempo en sensaciones y afectos, y que habrá sido objeto/sujeto de un precipitado de imágenes que lo habitan. Films que ahora, en este encuentro, podrán nuevamente versionarse.

Sí, este es un libro/objeto artístico desconcertante, indefinible, apasionante, inenarrable. Recomiendo su urgente lectura/mirada; también la participación en los juegos incluidos en el mismo, y a los cuales es invitado a jugar el lector-espectador.

MULTIMEDIA

Videos en YouTube

(copiar los links y pegar en el navegador)

John Lennon

John Lennon - "Happy Xmas (War Is Over)"

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=S84RLgnz7Rs

John Lennon - Mind Games

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=hUvpDzqEyJg

John Lennon - Stand by me

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=fYGoCNvTtqg

John Lennon – God

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=-wP1nT1oN8M

John Lennon - Beautiful Boy

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=0A56ZuKgPYg

John Lennon - Come Together Live in NY City

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=N6wufANwcZg

John Lennon - Woman is the Nigger of the World

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=-VGGNzjTga4

Villa romana del Casale, Piazza Armerina

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=T62A2t2HA7I