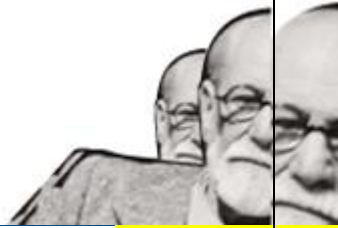


[LIBROS](#)

• [BLOGS...](#)

TopiA

Un sitio de psicoanálisis, sociedad y cultura



La captura del deseo

Sexualidad y malestar en la cultura digital

[Pablo Cordes](#)



Sexualidad, mediación y rendimiento

Para el discurso de la biología, la sexualidad se entiende en términos de corte (sexo) y funcionalidad. El sexo se constituye a partir de una diferencia anatómica, mientras que la respuesta sexual es la función susceptible de alterarse. Desde un enfoque crítico, podemos objetar que no es necesario que se altere una función corporal para que exista un malestar. A su vez, la

concepción organicista de la sexualidad no queda excluida de otras formas de producción de sentido que impactan en nuestros cuerpos. Hoy las prácticas sexuales se encuentran atravesadas y mediadas por la lógica del rendimiento o la performance sexual y los imperativos de goce de discursos contemporáneos que entretejen y funcionan por medio de las llamadas redes "sociales". Parecería ser que todo hay que mostrarlo en su máxima expresión de funcionalidad. El sujeto tiende a ser reducido a un usuario o creador de contenido de su propio exceso de rendimiento. Esas son las reglas del juego: el que no se exhibe queda afuera. En estos términos, el erotismo ya no pertenece al ámbito privado bajo las coordenadas de la era digital. Estamos obligados a publicar o hacer público todo lo que nos pasa para evitar posiciones subalternas al discurso dominante de exhibición y rendimiento. Si algo falla, el problema es del sujeto, nunca del contexto. Ese parece ser el mensaje bastante explícito en la mayoría de los casos.

Cuando falla la respuesta sexual, es el paciente el que debe buscar tratamiento. Lo que no suele debatirse es que la sexualidad no puede reducirse al individualismo porque siempre se desarrolla en un contexto relacional y mediado por prácticas culturales.

Cuando falla la respuesta sexual, es el paciente el que debe buscar tratamiento. Lo que no suele debatirse es que la sexualidad no puede reducirse al individualismo porque siempre se desarrolla en un contexto relacional y mediado por prácticas culturales. Aunque la autonomía es fundamental y el acto sexual implica un componente individual, eso no significa que se ubique en el margen de las mediaciones culturales.

El psicoanálisis nos recuerda que la relación sexual no se reduce al acto sexual, sino que abarca las prácticas sociales que siempre involucran algo del deseo y de nuestra subjetividad, particularmente, del afecto en sus distintas formas. Muchas de las exhibiciones que llamamos contenidos, en el ámbito de las redes, se encuentran mediadas por una construcción de la sexualidad exaltada y pormenorizada, ya que el contenido se presenta cosificado y al servicio de la mirada del otro. El mandato es que hay que mostrar algo más y parece que nos gratifica más esa exhibición compulsiva que conectar con el placer del momento. Como si esto fuera poco, hay un elemento de dependencia en esa práctica. Las tecnologías digitales constantemente invitan al usuario a capturar el momento para no perderlo. Sin embargo, ninguna captura logra retener aquello que estructuralmente se encuentra perdido. En consecuencia, cuando no se alcanza el objetivo, las redes tienden desconectar y a causar frustración. Así es como se presenta el malestar de la cultura digital que toca lo más profundo de nuestra privacidad: la intimidad y el erotismo.

Lacan (2022), en su última enseñanza, dijo que no hay relación sexual. Ese concepto es más profundo de lo que parece. Lo que hay son formas de gozar que son particulares de cada sujeto. No hay simetría en la sexualidad. Ni lo hétero ni lo homo pueden complementarse en forma absoluta. A partir de esta idea es que podemos pensar que un encuentro sexual no deja de ser un encuentro relacional en el que se gana un disfrute incompleto. Un encuentro que siempre involucra algo del desencuentro. En la cultura digital, hace tiempo que parece que ese encuentro pasó a ser una performance, no en los términos de Butler (2018) de una copia sin original, sino como un acto sometido a evaluación que, si no se ejecuta correctamente, hasta podría ser penalizado. La sexualidad pasó a formar parte de un nuevo sistema de control basado en reglas de rendimiento.

No puede haber incertidumbre y el mandato más que producir placer, demanda gozar. El

problema es que el goce siempre pide más y no resulta posible encontrar un freno. La sexualidad, como la vivimos hoy, en parámetros de rendimiento, función o disfunción, constituye un síntoma del malestar social.

No puede haber incertidumbre y el mandato más que producir placer, demanda gozar. El problema es que el goce siempre pide más y no resulta posible encontrar un freno. La sexualidad, como la vivimos hoy, en parámetros de rendimiento, función o disfunción, constituye un síntoma del malestar social.

Hipersexualidad, hiperestesia y el Otro digitalizado

Las imágenes que nos presenta la cultura digital nos suelen mostrar cuerpos perfectos. Es evidente que el estándar que la cultura espectacular de las redes busca producir la exaltación de los sentidos en el consumidor. Filtros y voluptuosidad por doquier van conformando una hiperrealidad pornográfica que impacta en el campo visual del usuario. La diferencia entre lo real y lo irreal ya no está del todo clara porque tampoco se logra distinguir lo real de la realidad misma. Aquello que parece perfecto en la imagen es una simulación de lo real (Baudrillard, 2025a). Lo que muestra el contenido de las redes sociales es una edición de la realidad. Se construye una nueva realidad hiperreal, al detalle y perfeccionista. Esa hipersexualidad en abundancia se habita al servicio del Otro digitalizado. Un Otro que parece estar completo y que se presenta como omnipresente y digitalizado para imponer una demanda de goce diseminada en apps y algoritmos -mediante códigos semióticos implícitos- que nos dicen cómo vivir la sexualidad.

En la proliferación de los códigos semióticos digitalizados coexisten múltiples discursos que asientan las bases de las mediaciones en las prácticas sexuales: el discurso del rendimiento, el discurso del consumo y el discurso del goce

infinito, entre otros. La digitalización de las prácticas sexuales solo muestra, en forma simulada, aquello implícito que no se quiere mostrar: la sexualidad reducida a un signo u objeto de consumo (Baudrillard, 2025b). Esto no quiere decir que ya no exista la comunicación como tal, las redes sociales producen una forma de comunicación instrumental, aparentemente repleta de contenido, pero efímero y vacío (Lipovetsky, 1996, 2000). Las tecnologías mediáticas producen formas de relaciones humanas. El medio es el fin y el mensaje porque opera como modelo de control y forma de las relaciones humanas (McLuhan, 1996). Lo paradójico es que la exposición en las redes no es sólo una exposición voluntaria, sino la hiperexposición que oculta en un modo muy instrumental la confrontación con la falta. Es muy poco o casi nulo lo que se presenta como transparente en los contenidos.

Censura, identidad y goce

La censura ya no pasa por censurar las prácticas sexuales como pasaba en tiempos de la confesión (Foucault, 2008), sino que hoy la censura es más bien la no sexualidad (Baudrillard, 2025b). Lo que sugiere pensar la censura como oposición y no como aquello que es objeto de censura. El sistema excluye a quien no responde la demanda del imperativo. Se ofrece aquello que parece cubrir la falta, un objeto contingente o servicio que encarna el propio sujeto. El algoritmo está diseñado y calculado para el consumo cuya operación también lleva al usuario a posicionarse como objeto de consumo en apps como Instagram o TikTok. De este modo -inconscientemente- el usuario trata de armar la escena para intentar apropiarse de una parte de ese excedente de placer. (1)

La censura ya no pasa por censurar las prácticas sexuales como pasaba en tiempos de la confesión (Foucault, 2008), sino que hoy la censura es más bien la no

sexualidad (Baudrillard, 2025b). Lo que sugiere pensar la censura como oposición y no como aquello que es objeto de censura.

Ya no basta con vivir. Se exige constantemente que las personas produzcan una verdad sobre sí mismas: un imperativo de identidad.

Esas etiquetas funcionan dentro del mismo dispositivo de producción de sentido (Foucault, 1990), nunca por fuera. El problema es que la subjetividad no es estática. Tampoco es completa y no se puede condensar en una etiqueta. A veces, en la clínica, los pacientes le demandan al analista una respuesta acerca de su identidad. ¿Qué o quién soy? Suele ser esa pregunta que no deja de evocar el *che vuoi* (¿qué quieres?) del grafo del deseo de Lacan. Justamente el deseo del analista sería analizar esa etiqueta, no cristalizarla. Para el discurso de la medicina que patologiza y tiende producir inflación diagnóstica, el problema de la identidad no es menor. El sujeto está obligado a elegir una posición en una serie de posibilidades que lo alienan cada vez más. Si algo sale mal, el problema es del sujeto. Se produce así una marginalidad a través del propio discurso de la salud mental.

Parecería que el problema siempre lo tiene el sujeto. No es el entorno. No es el sistema que se manifiesta totalmente hostil y violento. Las marquesinas de ansiedad y TDAH, entre otras, que se observan en los medios de transporte, también transmiten un slogan mediado por las lógicas del consumo: "el problema es tuyo, pedí ayuda". Lo que queda fuera de la interrogación y la implicancia en el relato es el contexto que produce el problema. Si no se interrogan las mediaciones implícitas en el sistema de consumo no hay emancipación posible ni confrontación con el deseo.

La mercantilización del sexo

Para el mercado del sexo no es un misterio que la captura del deseo es posible. La vida sexual se vuelve información visual lista para el consumo masivo. Se produce un objeto estandarizado en serie que fácilmente se puede clasificar, exhibir y consumir. Es

apto para todo público. A su vez, se empaqueta y comunica como objeto aparentemente libre de mediaciones. Así, el deseo del consumidor queda atrapado en una metonimia constante pero nunca llega a atravesar lo que llamamos el velo o el fantasma. El objeto de consumo nunca va a cubrir completamente la falta. La falta es estructural y no está en nosotros tampoco, no es el sujeto quien carece de algo, sino que la falta es en el Otro. Al hablar siempre queda un excedente, un resto que es innombrable. Se nos hace creer que podemos absorber ese excedente. Sin embargo, para vivir una sexualidad agradable, placentera y gozosa no basta con eso. Por el contrario, se requiere reescribirla y reinventarla día a día. El encuentro erótico no se agota en el consumo ni en el placer absoluto que propone el imperativo de goce contemporáneo. La lógica de la sexualidad del sujeto en falta requiere la presencia de un otro que se ubique en la misma posición subjetiva, es decir, desde el lugar del ser-en-falta. La promesa de completar al otro o del ser-completo, es un ideal que desmiente la falta y que provoca angustia tarde o temprano.

La ilusión de integridad

Lo que promueven los distintos discursos que fluyen a través de las redes es una ilusión de unidad o integridad. Lo que termina ocurriendo es que el usuario realmente cree que puede encontrar su unidad inmerso en la cultura digital. La alienación, que es estructural y efecto del lenguaje, cada vez queda más ignorada mientras que el imperio de la imagen produce una falsa promesa de integridad. Lacan (2022) explicaba en el Seminario 20: el Uno existe, pero no es, mientras que el ser del Otro se encuentra conformado por los semblantes que bordean su vacío.

Hace tiempo que las prácticas sociales se encuentran mediadas por lo espectacular de la imagen (Debord, 2012). La praxis de la vida cotidiana ya se encuentra previamente mediada y comparada con lo espectacular. No conocemos otra cosa que no sea lo espectacular, lo simulado o lo hiperreal. Ya no existe la realidad

como tal porque aquello que llamamos lo real obtura la realidad por medio de una construcción imaginaria ya digitalizada. En ese sentido, el cuerpo termina mercantilizado o prostituido a cambio de una promesa de integridad en una cultura digital que nos preexiste.

La consunción o el vaciamiento del sujeto

El usuario opera bajo una lógica de mecanización. Se crea un contenido y se lo "sube" a la app. Desde el momento en que se compartió, ese contenido ya es antiguo porque inmediatamente habrá que subir otro. Lo que persigue el algoritmo es que el usuario siga gozando infinitamente. Es el goce al servicio de una demanda que produce este Otro digital. Si lo que se busca es la gratificación o "la identidad", pues nunca está ahí. La sexualidad tampoco, está en todas partes menos donde nos confronta con el semejante. Hay un efecto de *consunción*. Entendemos por este concepto la acción y efecto de consumir o consumirse. En ese consumo del sexo, ya sea para adquirirlo u ofrecerlo como servicio, lo que se evade es la confrontación de la no relación sexual. Es que el encuentro sexual nunca es perfecto y conlleva compromiso y dolor. Tener relaciones sexuales con otro es interrogar la falta y posicionarse desde el lugar del sujeto deseante.

La anacronía de un malestar cultural

Las redes sociales no son sociales en el sentido literal del término.

Por el contrario, alejan y producen contextos alternos que son invisibilizados con propósito. Así como la inteligencia artificial no es inteligencia, pero sí es programación y delegación cognitiva (Entel, 2025). De un modo implícito, el panóptico sigue operando y va adoptando diferentes formas que llegan a ser casi imperceptibles. Se perpetúa la falsa percepción de la elección cuando lo que no está permitido es no elegir. Hoy el control mutó y opera a través de la vida digitalizada, hiperexpuesta y simulada. Las relaciones de sumisión que establecen los dispositivos de poder (Foucault, 2008) siguen oficiando en forma de códigos y

demandas de empoderamiento. Se trata de un empoderamiento ciertamente falso también. Algunos logran alcanzar los objetivos de la demanda, pero otros quedan marginados. La ilusión de inclusión que promueven las redes es engañosa. El usuario cree que encuentra algo de su identidad cada vez que alimenta el ecosistema digital. En paralelo, el mundo digital que opera como un imaginario infinito es un gran fantasma al servicio del consumo. En consecuencia, el cuerpo sigue mercantilizado, fetichizado, pero el sujeto digitalizado sigue tratando de capturar lo perdido respondiendo a esa demanda infinita de imagen o de goce. Algunos psicoanalistas sugieren que la época actual es la del Otro que no existe (Greiser, 2017). Sin embargo, el Otro -lugar del lenguaje y alteridad radical de todo ser hablante- nunca deja de existir, sino que se presenta desde lógicas distintas. La falta estructural permanece y subyace como resto cada vez que se intenta capturar la sexualidad. La era digital es un período en el que no se prohíbe el goce, sino que se lo exige.

El cuerpo se sexualiza a través de mediaciones preconfiguradas para construir un objeto apto para el consumo. Así se presenta la fórmula de la sexuación digitalizada en la cual queda atrapado el cuerpo. De este modo, tiende a no hacer lazo con el semejante o bien, el lazo que construye es superfluo e imaginario.

El cuerpo se sexualiza a través de mediaciones preconfiguradas para construir un objeto apto para el consumo. Así se presenta la fórmula de la sexuación digitalizada en la cual queda atrapado el cuerpo. De este modo, tiende a no hacer lazo con el semejante o bien, el lazo que construye es superfluo e imaginario.

El imaginario colectivo es la misma sociedad de consumo y su sistema de signos. Se intenta construir la imagen perfecta que

sirve de velo de la falta. En la carrera contra exhibirse como objeto erotizado subyace el deseo, fractura de lo sexual. Un erotismo suturado, desbordado de goce antes que muerto. Si muere, no rinde ¿Será este uno de los tantos ocasos de la sexualidad? Quizás sea posible recuperar algo del valor relacional de la vida sexual que tanto nos hemos ocupado por sofocar al no interrogarla. Las relaciones humanas no se reducen al vínculo social y se habitan en la mediación con el Otro y los discursos circundantes de la cultura. En definitiva, confrontarse con el deseo es cuestionar la ilusión de capturar el resto al servicio de la mercantilización del cuerpo. ■

Referencias bibliográficas

- Baudrillard, J. (2025a).** *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Baudrillard, J. (2025b).** *La sociedad de consumo: Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Butler, J. (2018).** *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Debord, G. (2012).** *La sociedad del espectáculo*. Argentina: La Marca Editora.
- Entel, A. (2025).** *Diccionario de comunicación. Información, tecnologías, periodismo*. Argentina: Aidos Editores.
- Lipovetsky, G. (1996).** *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2000).** *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1990).** *Tecnologías del Yo*. España: Paidós.
- Foucault, M. (2008).** *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Greiser, I. (2017).** *Sexualidades y legalidades. Psicoanálisis y derecho*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2022).** *El Seminario Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.
- McLuhan, M. (1996).** *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. España: Paidós.
- 1. Ver Cordes, P. (2026)** *La perversión digital: redes sociales, mediaciones y tecno subjetivación*: <https://www.elsigma.com/subjetividad-y-medios/la->

[perversion-digital-redes-sociales-mediaciones-y-tecnosubjetivacion/14733\(link is external\)](#)

Lic. Pablo Cordes
Psicoanalista y sexólogo

• [ARTÍCULOSREVISTASLIBROSBLOGS...](#)

TopiA

Un sitio de psicoanálisis, sociedad y cultura



Cuando la huida se vuelve creación

[Estefania Szenejko](#)



El presente trabajo se propone analizar la producción artística de Yayoi Kusama no solo como un fenómeno estético contemporáneo, sino como una respuesta subjetiva radical frente a la falla de la

trama simbólica y la irrupción de lo real. A través de un recorrido que integra su biografía traumática, la estructura clínica de la psicosis y su impacto en la cultura de masas, se explorará cómo la repetición obsesiva del punto (*polka dot*) funciona como un "punto de basta" o *sinthome*. La hipótesis central sostiene que la obra de Kusama opera como una ortopedia existencial: una escritura en el espacio que le permite bordear el vacío de la fragmentación psíquica, transformando una alucinación invasiva en un lazo social posible que resuena en la sensibilidad de la época actual.

El presente trabajo se propone analizar la producción artística de Yayoi Kusama no solo como un fenómeno estético contemporáneo, sino como una respuesta subjetiva radical frente a la falla de la trama simbólica y la irrupción de lo real.

"Si la gente disfrutara el resplandor de la vida a través del arte y la moda podrían dejar de pelear o sentir ira"

Yayoi Kusama, 1950

"Cuando el desamparo es muy grande, abre la imaginación como un bisturí".

María Negroni, 2023

I. Una biografía entre el trauma y la visión: El asedio de lo Real

La historia de vida de Yayoi Kusama es el relato de una mujer intentando sobrevivir a un entorno donde la función de amparo falló estructuralmente. Nacida en Matsumoto en 1929, su infancia estuvo marcada por una configuración familiar profundamente patógena. Su madre, una mujer de carácter violento y represivo, la utilizaba como testigo de las infidelidades de su padre, enviándola a espiarlo en sus encuentros sexuales. Para el psicoanálisis, este "ver" temprano sin la mediación de un relato que lo explique constituye un encuentro traumático con lo real del sexo; una imagen que no puede ser procesada y que queda fijada como un exceso de excitación en el cuerpo.

A los diez años, este exceso cobró forma en sus primeras alucinaciones: las flores del campo de su familia empezaron a multiplicarse, a hablarle y a perseguirla. En este punto, la realidad de Kusama comenzó a descoserse. La alucinación no es una "imaginación", sino una percepción sin objeto que se impone desde afuera. Cuando su madre, en lugar de alojar su angustia, le arrebatava los lienzos y la castigaba por pintar, no solo negaba su dolor, sino que le quitaba la única herramienta de mediación que el sujeto estaba inventando. La velocidad con la que Kusama pinta desde entonces no es un rasgo de estilo, sino una urgencia defensiva: es una carrera contra la disolución. Cada lunar dibujado en esa época era un intento de "marcar" el mundo antes de que el mundo la borrara a ella. Su traslado a Nueva York en los años 50 no fue solo una búsqueda de éxito artístico, sino una huida geográfica de la "madre-devoradora" hacia un espacio donde pudiera hacer algo con su síntoma.

La génesis de la obra de Yayoi Kusama es indisociable de una estructura familiar que el psicoanálisis describiría como "devoradora". Nacida en el seno de una familia de comerciantes de semillas, su destino parecía trazado por la tradición japonesa. Sin embargo, el hogar de los Kusama era un campo de batalla psíquico. Su madre, Shigeru, era una mujer herida por las constantes infidelidades de su marido y descargaba su frustración en la pequeña Yayoi de una manera perversa: la enviaba a espiar los encuentros sexuales de su padre con sus amantes.

Este acto de voyeurismo forzado es crucial. Para un niño, ver el acto sexual de los padres sin una mediación simbólica (un relato que lo explique o una ley que lo prohíba) se convierte en un encuentro con lo "pulsional" en estado puro. No es casualidad que, años más tarde, gran parte de la obra de Kusama en Nueva York estuviera obsesionada con el sexo -sus famosas acumulaciones de falos de tela-, no como una celebración del placer, sino como un intento de domesticar ese objeto terrorífico que la acechaba desde

la infancia. Kusama decía: "*Pinto falos para superar mi asco hacia el sexo*". Aquí el arte es claramente un tratamiento del horror.

El estallido de la visión

A los diez años, en medio de este clima de tensión, ocurrió el quiebre. Mientras estaba sentada a la mesa, el mantel de flores rojas empezó a extenderse. Las flores cubrieron las paredes, el techo y, finalmente, su propio cuerpo. Yayoi sintió que se borraba, que dejaba de existir como individuo para ser parte de ese patrón infinito. Este es el momento de la despersonalización: el Yo se fragmenta porque no hay un límite claro entre el adentro y el afuera.

Lo trágico de su biografía es que, cuando ella intentaba plasmar estas visiones en papel para darles un orden, su madre aparecía para arrancarle los dibujos. Shigeru consideraba que el arte era una pérdida de tiempo y una señal de debilidad. Este rechazo materno dejó a Yayoi en un desamparo absoluto: lo que venía de adentro (la alucinación) era aterrador, y lo que venía de afuera (la madre) era violento. Pintar se convirtió, entonces, en un acto de resistencia vital. Si no pintaba rápido, la visión la consumía; si no pintaba a escondidas, su madre la destruía.

En 1957, tras un intercambio epistolar casi milagroso con la artista Georgia O'Keeffe, Kusama decidió quemar miles de sus dibujos en la orilla de un río y partir hacia Estados Unidos. Fue un acto de "pasaje al acto": quemar el pasado para no ser consumida por él. En Nueva York, vivió en la miseria, durmiendo sobre puertas de madera y recogiendo sobras de comida, pero produciendo sin descanso. Fue allí donde sus "Redes Infinitas" tomaron escala monumental. Pasaba 40 o 50 horas seguidas pintando redes diminutas sobre lienzos gigantes, hasta que terminaba en urgencias por agotamiento.

Esta compulsión a la repetición es lo que el psicoanálisis denomina una "fijación": el sujeto vuelve una y otra vez al lugar del

trauma para intentar, esta vez, salir victorioso. En 1973, tras la muerte de su gran amor platónico, Joseph Cornell, y el empeoramiento de sus crisis, regresó a Japón. En 1977, tomó una decisión única en la historia del arte: se internó por voluntad propia en el Hospital Seiwa para Enfermos Mentales. Desde hace casi 50 años, Yayoi vive allí por las noches y trabaja en su estudio frente al hospital durante el día. Esa rutina es su ley, su refugio y la prueba de que ha logrado construir una vida allí donde la ciencia solo veía un diagnóstico.

Desde la enseñanza de Jacques Lacan, la psicosis se caracteriza por la "forclusión del Nombre del Padre", lo que deja al sujeto sin una ley que ordene el lenguaje y el cuerpo. Sin ese "ancla" simbólica, el mundo puede volverse infinito, plano y aterrador. Es aquí donde la obra de Kusama adquiere su verdadera dimensión clínica. Su técnica de *Polka Dots* y sus *Infinity Nets* (Redes Infinitas) no son metáforas, son tratamientos de lo Real. El concepto de *sinthome* (el cuarto nudo que amarra lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario) explica cómo Kusama logra no desencadenar una crisis total a pesar de vivir en la frontera de la alucinación. Al repetir el punto millones de veces, ella está operando una escritura que hace borde. El punto es un límite: donde hay un punto, ya no hay vacío. Al cubrir los objetos, las paredes y los cuerpos con lunares, ella realiza lo que llama *Self-Obliteration* (autodisolución). Paradójicamente, al "borrarse" a sí misma dentro del patrón de puntos, el sujeto se protege. Si ella es parte del decorado, el mundo ya no puede atacarla como algo ajeno. Es una forma de domesticar el gozo invasivo de la visión convirtiéndolo en un objeto de trabajo. El arte aquí funciona como una ortopedia: algo externo que viene a sostener una estructura interna que amenaza con derrumbarse. Su decisión de internarse voluntariamente en un hospital psiquiátrico en 1977 y seguir produciendo desde allí es el acto final de este anudamiento: el hospital le da el marco institucional (Simbólico) y el arte le da la razón de ser (Imaginario) para lidiar con sus visiones (Real).

La fenomenal recepción de la obra de Kusama en la cultura global del siglo XXI plantea una pregunta ineludible: ¿Por qué el síntoma de una mujer japonesa que vive en un psiquiátrico es hoy el mayor éxito de taquilla de los museos del mundo? La respuesta se encuentra en el malestar de nuestra propia cultura. Vivimos en una era de "desamparo simbólico", donde los grandes relatos han caído y el sujeto se encuentra a menudo frente a un vacío de sentido similar al que acecha a la psicosis.

Las *Infinity Mirror Rooms* (Salas de Espejos Infinitos) ofrecen una experiencia que resuena con la subjetividad contemporánea: la pérdida de los límites del Yo en la imagen. En la era de Instagram y la exhibición constante, el espectador entra a las salas de Kusama buscando una foto, pero se encuentra con una experiencia de fragmentación donde su reflejo se multiplica hasta perderse. Lo que para la artista es un mecanismo de supervivencia frente al horror del infinito, para la cultura es una fascinación estética. Kusama ha logrado "socializar" su delirio, permitiendo que el público juegue con la idea de la disolución sin riesgo de romperse. Su obra actúa como un puente entre la locura privada y el lazo social, demostrando que el arte tiene la capacidad de transformar lo más abyecto y doloroso de un sujeto en un objeto de deseo para el Otro.

En un mundo saturado de imágenes, sus puntos ofrecen una extraña forma de orden y paz.

En un mundo saturado de imágenes, sus puntos ofrecen una extraña forma de orden y paz; un recordatorio de que, frente al caos del infinito, siempre se puede intentar trazar un punto. ■

Bibliografía

Kusama, Y. (2021). *La red infinita: Autobiografía* (4ª ed.). Sexto Piso. (Original publicado en 2002).

Lacan, J. (2006). *El Seminario, libro 23: El sinthome* (1ª ed.). Paidós.

Lacan, J. (2009). *El Seminario, libro 3: Las psicosis* (1ª ed.). Paidós.

Miller, J. A. (2005). *El ultimísimo Lacan*. Paidós.

Lic. Estefania Szenejko

**Lic. en psicología MN 70482, MP 87440. Especialista en Psicología Clínica. Becaria Honoraria Hospital Argerich. Profesora Universitaria. Psicóloga de Planta Dispositivo OSECAC
Email: estefaniaszenejko@gmail.com(link sends e-mail)**

¿Me Sirve Qué?

Ética del vínculo, subjetividades y responsabilidades en tiempos de fragmentación

Rodrigo Sosa Raverta



Vivimos una época en la que los vínculos parecieran estar mediados por una lógica del mercado: lo que se da y lo que se recibe, más que por lo que se siente entre las personas. En ese encuadre, se instaló una expresión que circula con fuerza: "*me sirve*". Este criterio funciona como brújula afectiva y justificación ética: me vinculo si me sirve, continúo si me sirve, sostengo si me sirve. Ya no preguntamos tanto qué siento, sino cuánto rendimiento afectivo, social extraigo de una relación, como si en la

superficie de los vínculos se encontrara una ganancia permanente, pero ¿cuál es la ganancia real?

Socialmente ceder a estas lógicas no es inocuo. Implica un retroceso en nuestras formas de vincularnos, porque lo que surge de un utilitarismo del vínculo es una ética pragmática: la vida está bien o mal según cuánta tajada pueda extraerse de lo que ocurre. No importa tanto qué hacemos, sino cuánto rinde esa acción para mí o para mis proyectos de vida.

¿Perdimos el eje? Frente a esto, es necesario sostener otra ética que no reduzca lo humano a una conveniencia, sino que mantenga al otro como alguien a quien cuidar y no como mero recurso. Esta idea aparece en una anécdota atribuida a Margaret Mead, según la cual el primer signo de la humanidad fue un fémur humano fracturado que logró sanar, evidencia de que alguien cuidó y protegió a una persona en un estado de vulnerabilidad.

Frente a esto, suele suponerse que asistimos a un cambio en los valores de las personas, a un trasvasamiento (incluso intergeneracional) de principios y referencias éticas. Sin embargo, aun viviendo transformaciones profundas, seguimos habitando un mundo organizado por ciertos imperativos que, como ya lo señalaba Kant, estructuran la vida social más allá de las voluntades individuales.

Sostenemos que lo que se modificó es el estatuto mismo de esos imperativos. Cada vez más, lo que antes funcionaba como imperativo categórico se presenta hoy como una hipótesis condicional: aquello que hace algunas décadas generaba vergüenza (como robar, transgredir normas básicas de convivencia o exhibirse en las redes sociales) hoy puede ser leído, en ciertos discursos, como una forma de "viveza" o astucia adaptativa.

Aquello que hace algunas décadas generaba vergüenza (como robar,

transgredir normas básicas de convivencia o exhibirse en las redes sociales) hoy puede ser leído, en ciertos discursos, como una forma de "viveza" o astucia adaptativa.

Hoy parece que está desplazada la honradez bajo la hipótesis de ser millonario, pero ¿a cualquier precio?

Incluso en este desplazamiento hacia lo que podríamos llamar *hipótesis* categóricas, persisten algunos núcleos éticos que, generación tras generación, sostienen la posibilidad de reconocer al otro como semejante.

Es justamente allí donde se vuelve necesario insistir en la construcción de formas amorosas del lazo, en las que el vínculo con el otro no quede reducido a un uso meramente instrumental o mercantil de la relación.

Es justamente allí donde se vuelve necesario insistir en la construcción de formas amorosas del lazo, en las que el vínculo con el otro no quede reducido a un uso meramente instrumental o mercantil de la relación.

No se trata de desconocer las transformaciones culturales en curso, sino de sostener una ética que preserve la alteridad y el cuidado como condiciones mínimas para que el lazo social no se degrade en pura utilidad. Estamos a tiempo, la mano invisible del mercado no da abrazos ni contiene.

Este es un movimiento que encuentra como interlocutora clave a Silvia *Bleichmar* (2015) quien pensó que un *sujeto ético* se constituye a partir de vínculos donde el otro, el par, el semejante, es condición de posibilidad de la subjetividad misma, no su instrumento funcional. La autora enfatiza que la ética no se reduce

a límites o prohibiciones, sino que emerge en el proceso de subjetivación, donde la alteridad se internaliza y modifica la propia estructura del sujeto: la función del otro, en tanto semejante, constituye el núcleo de una ética auténtica para la construcción de legalidades que den cuenta del proceso que pauta la amorosidad como posibilidad.

Esta distinción es central para entender por qué la pregunta "*¿me sirve qué?*" no solamente interpela la utilidad de un vínculo, sino la manera en que concebimos al otro: ¿alguien con quien construir sentido o alguien cuya presencia solo justifica un retorno instrumental? e incluso los ideales de época que se instalan constantemente, "esto me sirve" como si la forma de buscar felicidad se haya corrido de su camino a ser exitoso en términos económicos, en una actualidad con cientos de gurús económicos, criptomonedas, estafas piramidales y procesos altamente subjetivantes.

Estamos conviviendo con un cambio en las subjetividades que tiene un impacto en todo lo que conocemos, la forma de construir la cultura, la música y evidentemente la manera en que se ejercen los vínculos.

La pregunta por el "me sirve" remite a un problema más amplio: ¿desde qué marcos imaginarios construimos al otro?, ¿cómo se produce la figura del semejante? Para pensar estas configuraciones que exceden lo individual, el aporte de Cornelius Castoriadis resulta central. El mismo desarrolla el concepto de *imaginario social* para pensar como tendemos a construir identidades (Castoriadis, 1997). Para el autor, el imaginario social es la matriz de significaciones que estructura la identidad colectiva y las formas de interacción social, más allá de la racionalidad explícita. La subjetividad, no es un producto natural aislado, sino una construcción social que se inscribe en un sistema simbólico de identidades, lenguajes y funciones que exceden la intencionalidad individual o familiar como primer círculo de sociabilidad.

Volvamos entonces al *me sirve*. Cuando el vínculo se organiza bajo esa lógica, cualquier fisura se vive como amenaza. Y frente a la amenaza, la respuesta que vemos defensiva es el corte, la retirada, el aislamiento y de allí el devenir de frustración y angustia. ¿Podemos pensar a los vínculos con el mismo estatuto que los objetos? Los vínculos no se sostienen sin atravesar el malentendido, las frustraciones y las diferencias.

Pensar una ética del cuidado implica, también, revisar cómo construimos la otredad: no sólo como alguien que puede darme algo, ni como alguien que puede dañar, sino como un semejante con quien necesariamente comparto algo del riesgo de vivir, la posibilidad de lazo. Y quizás hoy, más que certezas, lo que necesitamos es esa posibilidad. Como señaló Luis Alberto Spinetta "cuida al que tenés al lado", (Secretaría de Cultura de la Nación, 2020).

Esta tensión no es ni individual ni accidental. Están profundamente atravesadas por las estéticas, los discursos y las producciones culturales del neoliberalismo tardío (o acelerado), donde el reemplazo de los proyectos de vida de manera autopreservativa se reemplaza por la inmediatez como forma de supervivencia a niveles básicos (Bleichmar, 2008).

Los ejemplos de incendios forestales en toda la argentina nos devuelven a la pregunta ética: no sirve regar solo nuestra propia quinta si el fuego consume lo común, y nadie se salva aislado de los efectos colectivos de nuestras prácticas culturales, sociales y ambientales. Cuando la respuesta a un desastre se organiza en términos de culpabilidad simplista o se polariza hacia narrativas conspirativas, seguimos reproduciendo dualismos que no encauzan una opción posible.

Si el vínculo social se fragiliza como vemos en prácticas como el ghosting, el abandono abrupto de relaciones, o entregas seguidas de frustraciones desmesuradas como nombramos anteriormente, es quizás porque hemos descuidado la capacidad de imaginar al

otro como semejante con peso propio, y no como mero instrumento personal de satisfacción. La obra de Aulagnier (1987) nos recuerda que los procesos identificatorios no son sólo operaciones cognitivas, sino nexos dinámicos entre nuestro mundo interno y las figuras del entorno. Esto implica que nuestros modos de abrirnos al otro o cerrarnos ante su falta de cumplimiento son profundamente ligados a nuestras identificaciones tempranas y a la forma en que nuestra vida afectiva ha sido constituida.

Quizás quede pendiente para otros desarrollos como los modos de producción subjetiva contemporánea y las realidades socio políticas están cambiando de alguna manera los modos de construcción del psiquismo. Esto amerita un esfuerzo del campo de la salud mental, para poder debatir viejos conceptos y poner en el tamiz novedades epistemológicas que desemboquen en la posibilidad de establecer mejoras en los modos de acompañamiento.

Una ética del cuidado no es simplemente un imperativo moral abstracto: es una tarea compleja de reconfigurar nuestros imaginarios y nuestras formas de identificación para aceptar la ambivalencia, la alteridad y las inevitables diferencias que aparecen en todo lazo afectivo.

La pregunta "*¿me sirve qué?*" no es sólo un juego de palabras provocador con una frase que se ha vuelto popular.

La pregunta por el "me sirve" remite a un problema más amplio: ¿desde qué marcos imaginarios construimos al otro?, ¿cómo se produce la figura del semejante?

Es una invitación a revisar las bases con las cuales elegimos vincularnos, a mirar críticamente las tramas sociales que determinan nuestras expectativas y a pensar el lazo no como un contrato de utilidad, sino como una construcción ética y afectiva

que nos transforma tanto a nosotros como al conjunto social que habitamos.

Tal vez la tarea que tengamos por delante no sea sencilla, pero lo que sucede actualmente nos invita a mover nuestras comodidades.

Frente a este imperio de pragmatismos, necesitamos seguir construyendo en los espacios que habitamos legalidades que pauten amorosidad, éticas de cuidado y políticas de hospitalidad al semejante.

Por todo lo anterior, tenemos una gran responsabilidad, "Buena Suerte y Más que Suerte" (Solari, 1986). ■

Referencias

Aulagnier, P. (1987). *The violence of interpretation: From pictogram to statement*. Routledge.

Bleichmar, S. (2008). *El estallido del yo: Desmantelamiento de la subjetividad*. Topía. <https://www.topia.com.ar/articulos/estallido-del-yo-desmantelamiento-de-la-subjetividad>

Bleichmar, S. (2015). *La construcción del sujeto ético*. Ediciones del Psicoanálisis.

Castoriadis, C. (1997). *The imaginary institution of society*. MIT Press.

Secretaría de Cultura de la Nación. (2020). *Luis Alberto Spinetta y su legado eterno*. Presidencia de la

Nación. [https://www.cultura.gob.ar/luis-alberto-spinetta-y-su-legado-eterno-8673/\(link is external\)](https://www.cultura.gob.ar/luis-alberto-spinetta-y-su-legado-eterno-8673/(link%20is%20external))

Solari, C. A. (1986). *Vencedores vencidos* [Canción]. En *Oktubre*. Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota.

Rodrigo Sosa Raverta

Email: rodrigo.sosaraberta@gmail.com(link sends e-mail)

TEMAS:

Imágenes bombardeadas en la era de la técnica acentuada

Matias Forlani



"este mundo, esta empresa, este mundo de hoy, que te esnifa la cabeza una y otra vez"

Primera imagen

Desde el celular o en la computadora, en la televisión o en un diario, sentado en mi habitación o en un bar, en la casa de un amigo o en la universidad, en una plaza o después de un partido, en fin, en una multiplicidad de espacios es posible hacer ver y se hace ver que hay territorios y poblaciones, ciudades, escuelas, hogares, plazas, días, noches, incendiadas o bombardeadas y destrozadas. El celular o cada pantalla personal muestra esas constantes y repetidas imágenes.

Segunda imagen

Rostros llenos de lágrimas y desesperaciones, desgarrados y atormentados. Se trata de la desolación por habitar en ciudades hechas ruinas. Ya no son -sin embargo- únicamente ciudades destruidas sino también imágenes de rostros que expresan la perdición, haber sido víctima de misiles y bombardeos. Sobre esos

rostros o esos cuerpos se posa -por tanto- una red técnica de visibilidad e iluminación.

Tercera imagen

"Rostrocidad" (Deleuze. Guattari. 1999) maquillada, exaltada, iluminada, hacen ver muecas y gestos que se acompañan de enunciaciones que dicen de medidas bélicas implementadas y triunfales. Se trata de las expresiones de empresarios o de políticos empresarios que desde lugares muy distintos a las ciudades rotas y destrozadas hacen ver y lo dicen en sus enunciaciones que sus finalidades es alcanzar la paz mundial. Asesinan y bombardean -por tanto- para el bien de la humanidad.

Tres imágenes y/o tres escenas que hacen ver y decir desde la técnica virtual de una cierta bélica realidad.

Tres imágenes y/o tres escenas que hacen ver y decir desde la técnica virtual de una cierta bélica realidad. Que haya destrucciones y bélicas explosiones no es una novedad para nuestra inquietante cotidianidad. Su particularidad, es su virulencia y velocidad. Virulentas imágenes constantemente repetidas, insistidas, "introducidas", multiplicadas y recibidas por cierta corporeidad por cuya conexión y afección con la técnica quizás esté modificando o fabricado la subjetividad.

"Este mundo, esta empresa, este mundo de hoy", cantaba el poeta.

Fraseo cantado que me impulsa a preguntar: ¿mundo político-empresarial, técnico, destructivo y brutal? ¿el mundo empresarial qué corporalidad requiere para su actualidad y acentual presencia técnica virtual y bélica descomunal? Se trata menos de escribir y pensar sobre cierta fragilidad corporal y más sobre lo incitado e inducidos a estar en la virtualidad, aquietados en su acentuada realidad, ¿comandando cierta economía libidinal, física o mental? Por, sobre todo, se trata de criticar como la técnica virtual -entre otras fuerzas- sitúa nuestra corporalidad a ser espectadores

expectantes de los veloces y rapaces misiles y su inquietante destructividad.

De esto intentaré escribir, de velocidades de locos o mejor dicho de un mundo comandado por ciertos poderosos.

De esto intentaré escribir, de velocidades de locos o mejor dicho de un mundo comandado por ciertos poderosos.

Particular velocidad que se constituye o se hace ver en imágenes que me incita a decir sobre una brutalidad que se exponen entre ruinas y crueldades. Desde este rincón físico soy espectador y quizás también se incita e inserta a toda una población a ser nerviosos y ansiosos espectadores de un mundo veloz y destructor. Una velocidad que se opera y se mueve a la rapidez del vuelo visible desplegados en los altos cielos que parecen rasgados o cortados por feroces e intensos misiles. De eso se trata: el alto recorrido celestial para luego estrellar sobre cierta territorialidad poblacional. De eso se trata, de ruinas, muertes y del borramiento de todo límite. Sin límite, lo que se ve, es lo que no se deja de exponer en cada pantalla virtual y personal.

Si de un lado del mundo se revientan y vuelven ruinas las paredes y se hacen trizas a las poblaciones, del otro se exponen las triunfales medidas explosivas. Entre ruinas y dominadores también y a la misma vez o mejor dicho siguiendo detrás están-estamos lxs preocupadxes espectadorxs. Somos -desde cierto rincón de inocencia y perplejidad- los que vemos el recorrido de esos belicosos misiles, el movimiento rapaz que desde el norte mundial trazan su crueldad.

Suelo escuchar -desde la técnica virtual- ese tango que decía: "el mundo fue y será una porquería... en el 506 y en el 2000 también".

Sin embargo, en la actualidad, una particularidad se volvió mundial: la crueldad y las ruinosas ciudades se vuelven rápidas y

repetidas imágenes virtuales que cada quien puede ver una y otra vez. Mejor dicho, toda esa gran bélica brutalidad es incitada a reproducirse a partir de una extendida tecnificación virtual, actual y real.

La subjetividad actual (quizás sea preciso decir cierta parte y fragmento de la misma) estaría injertada, insertada, incrustada en una maquinaria realidad virtual dirigida y comandada desde cierta jerárquica empresarial que sujeta la economía libidinal, física, corporal y mental.

La subjetividad actual estaría injertada, insertada, incrustada en una maquinaria realidad virtual dirigida y comandada desde cierta jerárquica empresarial que sujeta la economía libidinal, física, corporal y mental.

La presencia técnica que visualiza las crueldades en repetidas y velocidades imágenes en las cuales somos inducidos a ser parte del entramado. Tramado a estar entre bombas y bombardeos que arrinconan y destruyen ciudades y nuestra física espacialidad que desde otro rincón de este mundo nos volvemos en sus inocentes espectadores.

Trazo mundial, insisto, virtual, actual y real. ¿La técnica nos une en una misma realidad virtual -que no deja de ser real y actual- a nuestras afecciones mentales y corporales y a los bombardeos bélicos que se impulsan desde el norte imperial? ¿Nuestra economía corporal, libidinal y campo ocular se une y constituye con la feroz técnica que se dinamiza, disemina y despliega en esos proyectiles bélicos y descomunal? ¿Entre la economía física y mental y el despliegue de los misiles y su destructividad nos une la acentuada y virulenta realidad virtual? ¿Entre la tecno corporalidad y las técnicas bélicas expandidas desde el norte imperial nos une-articula la virtualidad extendida en cada rincón de la errática cotidianidad? De ser así, se sujeta una subjetividad a

**estar en una economía física y corporal, afectiva y mental
aquietada a lo que induce desde el gran poder bélico.**

**Ahora bien, si es verdad que desde los proyectiles, misiles o
bombardeos uno o varios poderosos políticos incrementan sus
famas y ganancias, así como uno y varios ávaros empresarios con
cada virulenta reproducción y -por, sobre todo- cada venta de
pantallas y celulares aumentan sus vanidades y dinerales,
¿nuestra sujeta subjetividad se potencia en cada y constante
conexión virtual? ¿El aumento de conexiones virtuales incrementa
nuestras capacidades y modalidades reales de obrar, pensar,
sentir desde cada diverso rincón de esta corporal cotidianidad?
¿La potencia afectiva e intelectual se expande en las dinámicas
luces de la era técnica virtual o más bien lo que se estaría
escabullendo es una repetitiva modalidad de sujetar, capturar,
arrinconar posibilidades vitales, individuales y sociales? ¿"Nuevo
mundo de posibles" -como decía Guattari- se abren con conexiones
virtuales o se inyecta y estimula solo realidades oculares para
oscurecer aperturas de otras intrincadas realidades?**

**En ese-este mundo virtual acontecen muchas realidades, una de
ellas es la que bombardean con imágenes y misiles que se transan
con amplios intereses e incrementados dinerales. ■**

Matías Forlani

**Licenciado en Psicología (UNS). Docente de Psicología Social y
Psicología General, Facultad de Ciencias Sociales y Políticas,
UNCUYO. Doctorando en Ciencias Sociales, FCSyP**

**Cualquier cuento de Sherlock
Holmes (y algunos fragmentos de
sus novelas), de Arthur Conan
Doyle**

Pequeños textos para la valija del clínico presenta
Joaquín Manuel Lozano



Sigmund Freud y Arthur Conan Doyle tienen asuntos en común.

Ambos fueron médicos. Fueron contemporáneos. Fueron escritores. Y fueron, junto con otro médico de apellido Morelli, reunidos por Ginzburg (2020) bajo el paradigma del indicio. Sin embargo, el caso del escritor Conan Doyle es uno de aquellos en los que una creación fue más grande que la figura de su autor.

Acaso quien lee esto no conozca los nombres del profesor Challenger o el Brigadier Gerard, pero apuesto a que no ha llegado a leer este texto sin haber oído, aunque sea de pasillo, el nombre de Sherlock Holmes.

Entonces, tal vez sea más adecuado ajustar nuestra propuesta inicial, para afirmar que Sigmund Freud y Sherlock Holmes tienen un asunto en común. Y ese asunto en común son los detalles.

Entonces, tal vez sea más adecuado ajustar nuestra propuesta inicial, para afirmar que Sigmund Freud y Sherlock Holmes tienen un asunto en común. Y ese asunto en común son los detalles.

Al inicio del segundo apartado de *El Moises de Miguel Angel*, Freud [1914] (1984) menciona el trabajo del ya mencionado Morelli; médico italiano que, oculto tras un seudónimo ruso -Ivan Lermolieff-, detectaba la falsedad de las obras de arte, dándole capital importancia a los detalles, que suelen ser subordinados a la impresión general. Este modo de proceder es afín al método psicoanalítico, que le asigna a esos pequeños detalles el mismo valor que lo que los pacientes cuentan sobre sus síntomas y motivos de consulta. Al inicio de su *Doctrina de las neurosis*, Freud [1916] (1989) compara su forma de proceder con la de los psiquiatras, señalando como estos rápidamente descartarían como anecdótico o insignificante algo tan banal como que alguien no cierre la puerta del consultorio al pasar, mientras que para él eso es el índice de la aparición de los procesos inconscientes en la transferencia que se establece con el analista.

Por su parte, en el segundo capítulo de *Estudio en escarlata* (Doyle, 2022) y en el primer capítulo de *El signo de los cuatro* (Doyle, 2022), Holmes le explica a Watson su método de deducción lógica. Afirma, en *El signo de los cuatro*, que todo buen detective debe tener tres cualidades: conocimiento sobre los asuntos criminales, capacidad de observación y habilidad de deducción. Si bien el conocimiento orienta sobre qué detalles ver, es la observación el punto por el que el triángulo detectivesco se pone a funcionar; observación que se encarna en uno de sus elementos más icónicos, tan icónico que ha trascendido al personaje para volverse uno de los elementos característicos de la imagen del detective: la lupa.

En segundo lugar, Holmes sabe esperar. Así como se ocupa de sus casos con la mayor celeridad, también sabe reconocer cuando

solo se puede esperar a que las cosas se desenvuelvan por sí mismas.

Por supuesto que hay diferencias que debemos reconocer: Freud es una persona, Sherlock Holmes un personaje; uno es vienés, el otro inglés; uno es psicoanalista, el otro detective asesor. Aun así, ambos tuvieron, alguna vez, un oficio único en el mundo. Ambos han incidido en la cultura popular, al punto de ser figuras de la cultura pop fácilmente asociables a imágenes que funcionan como iconos (el viejo con barba y traje-el diván-el cigarro/el hombre con gorra de cazar-la lupa-la pipa). Pero cuando la lectura consigue perforar las imágenes que los envuelven e inmovilizan, ambos tienen mucho más para decir que lo que transmiten sus estereotipos.

Y es que sucede que Holmes hace mucho más que estudiar, observar y deducir.

En primer lugar, Holmes pregunta. Cuando alguien le consulta por un caso, Holmes agarra su gorra y su lupa para ir a la escena del crimen, pero antes, lo recibe. Lo hace pasar, y lo escucha. Le hace preguntas, le pide que le explique. Holmes es muy bueno preguntando.

En segundo lugar, Holmes sabe esperar. Así como se ocupa de sus casos con la mayor celeridad, también sabe reconocer cuando solo se puede esperar a que las cosas se desenvuelvan por sí mismas. Al final del cuarto capítulo de *El sabueso de los Baskerville*, luego de construir la estrategia de acción, Holmes concluye el capítulo diciéndole a su compañero “Y ahora, Watson, solo nos queda averiguar mediante un telégrafo la identidad de nuestro cochero, número dos mil setecientos cuatro. Después nos meteremos en una galería de arte y ocuparemos el tiempo que nos queda hasta nuestra cita en el hotel” (Doyle, 2022, pg. 54)

Y en tercer lugar, Holmes sabe dar indicaciones y actuar en consecuencia. Cuando lo hace, es preciso y asertivo. Es firme, claro y conciso. No los explica, porque a veces explicar, lejos de

favorecer el desarrollo de las cosas, las entorpece. Es frecuente, en sus cuentos, que de repente se levante de golpe del estado meditabundo que lo tiene sumido en su sillón, para salir corriendo a una casa o un parque.

Freud también hace mucho más que interpretar los sueños de alguien que está recostado en un diván. Si, trabaja con una clínica que funciona con el par asociación libre-atención flotante, pero en la cual suceden cosas que van más allá de este. En especial, cuando lo que se presenta como obstáculo es la relación que el paciente establece con él. El nombre de esto es transferencia, y es lo que hace que, al tiempo que motoriza el trabajo de descubrimiento del contenido inconsciente, también lo obstaculiza. Es por eso que, en *Sobre la iniciación del tratamiento* (Freud, 1987), afirma que mientras las ocurrencias del paciente vengan, no hay que tocar el tema de la transferencia, sino que hay que esperar que ésta devenga resistencia.

Así como Freud interpreta sueños, síntomas y actos fallidos, Holmes interpreta pistas, pero Holmes no tiene que vérselas con los efectos que su persona o sus interpretaciones causan a sus clientes o consultantes; usualmente su trabajo termina con el develamiento del misterio en cuestión, y que después, cada uno haga lo que quiera, pueda o deba con eso.

Es aquí donde la tarea del analista se desdobra, rompiendo la continuidad con la del detective asesor. Así como Freud interpreta sueños, síntomas y actos fallidos, Holmes interpreta pistas, pero Holmes no tiene que vérselas con los efectos que su persona o sus interpretaciones causan a sus clientes o consultantes; usualmente su trabajo termina con el develamiento del misterio en cuestión, y que después, cada uno haga lo que quiera, pueda o deba con eso.

Entonces, si la función del analista es doble, a saber, la interpretación del texto, pero también soportar el peso de la transferencia sobre su persona, Holmes podría conjugar muy bien con la primera de ellas, pero deja caer la segunda. Entonces, aquello que se podría aprender para la praxis a partir de la lectura de los cuentos y novelas de Holmes encontraría su límite en el problema de la transferencia.

Pero es aquí donde recordamos que Conan Doyle no es igual a Sherlock Holmes. No sólo porque escribió mucho más que Sherlock Holmes -aún si este lo ha opacado en la cultura popular-, sino porque Doyle puede haber escrito a Holmes por sí solo, pero al hacerlo, decidió que Holmes podría estar ocasionalmente solo, pero nunca demasiado solo. No hay Sherlock Holmes sin su compañía. Estoy hablando del Doctor Watson.

Sherlock Holmes puede ser la puerta de entrada para la literatura policial, referencia indiscutible del detective, y acaso sea el mejor- no sabría cómo saberlo, pues no hago teoría literaria- pero lo cierto es que no es el único. A más de 100 años de su primera aparición, contamos con grandes detectives de la literatura policial clásica (El padre Brown, de Chesterton; Hercules Poirot, de Agatha Christie; Dupin, de Poe), negra (El detective Spade, de Hammett o Phillippe Marlowe, de Chandler) o argentina (Isidoro Parodi, de Borges y Bioy Casares; Don Frutos Gomez, de Ayala Gauna). Pero no hay otro Doctor Watson. Pueden haber duplas de detectives famosos, pero no conozco ninguna en la que se ponga en juego lo que acontece entre Holmes y Watson. Y entrar en contacto con Holmes también es conocer, necesariamente, al Doctor Watson.

Watson es más que un mero acompañante. Creer que Watson, como su colomboño, es un observador no participante de las experiencias que pasan delante de él, me parece un escándalo. Watson escucha a Holmes, pero de una forma muy diferente a como Holmes escucha a sus clientes. Lo escucha preguntarse. En *La aventura de Silver Blaze* (Doyle, 2022), cuando Holmes dice

que le parece curioso que el perro no haya ladrado, se lo dice a Watson. Al inicio de *El signo de los cuatro* (Doyle, 2022), le celebra a Holmes su “talento extraordinario para las minucias”. Cuando Holmes le pregunta, a veces con marcado interés retórico, Watson le responde, solo para que Holmes lo ratifique o lo corrija, y el caso avance. Lo acompaña en sus ires y venires.

Por lo tanto, propongo que la segunda función del analista, la de sostener la transferencia, puede leerse en la relación que Watson tiene con Holmes. Watson soporta con su persona los procesos de Holmes, sin que los afectos que este pueda plantearle o despertarle interfieran con el caso en cuestión.

Si Holmes se despista, lo hace hablar, hasta que el mismo Holmes, hablando, se encauza en su razonamiento. Cuando llega un consultante, Holmes le pide que se quede con él mientras escucha que tiene para decir quien acaba de llegar. Acompaña, pero deja que Holmes lo guíe. Acepta seguir las indicaciones de Holmes sin preguntar demasiado, pero tampoco le consiente todo. Sabe ponerlo en jaque cuando el otro se está pasando de morfina, cocaína o pedantería.

Finalmente, cuando todo termina, Watson redacta una historia en la que su nombre ni siquiera aparece en el título. Muchos pueden decir como se ve Holmes, pero ¿cómo se ve Watson? No es tan fácil de imaginar. Incluso, si está en la cultura popular, es dentro de la frase “Elemental, mi querido Watson”, dicha por Holmes.

Por lo tanto, propongo que la segunda función del analista, la de sostener la transferencia, puede leerse en la relación que Watson tiene con Holmes. Watson soporta con su persona los procesos de Holmes, sin que los afectos que este pueda plantearle o despertarle interfieran con el caso en cuestión. En los cuentos,

solo sabemos de la subjetividad de los consultantes por lo que Holmes lee en ellos, pero si sabemos de Holmes por lo que Watson recibe de él.

Como Freud, tanto Holmes como Watson escriben. Holmes escribe sobre colillas de cigarrillos o sobre llenar con yeso las huellas de la escena del crimen, así como varios analistas escriben sobre mecanismos psicopatológicos, recorridos pulsionales o interpretaciones de las formaciones del inconsciente; pero Watson escribe sobre cómo todo lo anterior se monta y se pone en juego, incluyéndose en el relato que cuenta, similar a como Freud se escribe en sus sueños, sus lapsus o sus posiciones en la transferencia con Dora o el hombre de las ratas.

Por lo tanto y para finalizar, nuestra afirmación inicial acerca de la cercanía entre las posición de Freud y Holmes, debe ajustarse una vez más, para afirmar que la posición del analista se duplica en la escritura de la unión Holmes-Watson, entendiendo por ésta la posición desde la cual Holmes trabaja sus casos, sumada a como Watson trabaja con Holmes trabajando sus casos

Bibliografía

Doyle, C. Estudio en escarlata. Penguin clásicos editorial. Buenos Aires. Año 2022

Doyle, C. El signo de los cuatro. Penguin clásicos editorial. Año 2022

Doyle, C. La aventura de Silver Blaze. En Las memorias de Sherlock Holmes Penguin clásicos editorial. Año 2022

Doyle, C. El sabueso de los Baskerville. Penguin clásicos editorial. Año 2022

Freud, S. Sobre la iniciación de tratamiento. En Obras completas XII. Amorrortu Ediciones. Año 1987

Freud, S. El Moisés de Miguel Ángel. En Obras completas XIII. Amorrortu Ediciones. Año 1984

Freud, S. Conferencia 16. Psiquiatría y psicoanálisis. En Obras completas XVI. Amorrortu Ediciones. Año 1989

Ginzburg, C. *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*. Gedisa editorial. Año 2020

Joaquín Manuel Lozano

Licenciado en psicología

Realizó la RISaM en la ciudad de San Francisco, provincia de Córdoba. Ha trabajado en una comunidad terapéutica, una residencia infanto juvenil y en un centros de salud del interior de la provincia de Córdoba. Actualmente trabaja en el servicio de salud mental del Hospital J. B. Iturraspe y es docente de las cátedras de Semiología y lingüística, Psicoanálisis Escuela Inglesa y Clínica de adultos 1 de la carrera de psicología en la Universidad UCES, sede San Francisco. Ha publicado en En el margen y en revista Huellas.