

A PARTIR DE BABEL. APORTES DEL PSICOANÁLISIS PARA PENSAR LA CIUDAD

Silvia Hernández

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

hernandez_silvia@yahoo.com.ar

Resumen

El presente ensayo constituye un ejercicio de imaginación, si cabe decirlo de este modo, hacia terrenos que no están contemplados desde un inicio por la teoría psicoanalítica. Si bien tales proceder es podrían ser llamados *extralimitaciones*, cabe asumir el riesgo, sabiendo al menos que no pocos pensadores contemporáneos –con los cuales no pretendemos ni siquiera compararnos– han ensayado vías homólogas.

Nuestro planteo pretende buscar elementos en el psicoanálisis para el pensamiento acerca de la ciudad; proyecto que se encuadra, desde el principio, ya no en las formas de constitución psíquica de los sujetos, sino en las formas de relación entre sujeto y un tipo particular de entorno. Así, surge la pregunta acerca de qué manera/s la ciudad aparece en la sociedad contemporánea, qué se entiende por ciudad y cuál es el nivel de imbricación con la constitución subjetiva. En otras palabras, la pregunta en general puede formularse en los siguientes términos: ¿de qué forma la ciudad como escenario es formadora de subjetividad/es y, a la inversa, cuál es el rol del/los sujeto/s en la transformación-reproducción del espacio urbano? Y, en seguida: ¿qué elementos del psicoanálisis pueden contribuir a dilucidar algunas de estas cuestiones?

Palabras clave: sujeto, psicoanálisis, ciudad.

Palabras preliminares

El presente ensayo constituye un ejercicio de imaginación, si cabe decirlo de este modo, hacia terrenos que no están contemplados desde un inicio por la teoría psicoanalítica. Podrían dedicarse largas páginas a discutir la pertinencia o no de tales proceder es, que hasta podrían ser llamados *extralimitaciones*. Cabe asumir el riesgo de tal transgresión, sabiendo al menos que no pocos pensadores contemporáneos –con los cuales no pretendemos ni siquiera compararnos– han ensayado vías homólogas (1).

Nuestro planteo pretende buscar elementos en el psicoanálisis para el pensamiento acerca de la ciudad; proyecto que se encuadra, desde el principio, ya no en las formas de constitución psíquica de los sujetos, sino en las formas de relación entre sujeto y un tipo particular de entorno. Por otro lado, surge la pregunta acerca de qué manera/s la ciudad aparece en la sociedad contemporánea, qué se entiende por *ciudad* y cuál es el nivel de imbricación con la constitución subjetiva. En otras palabras, la pregunta en general puede formularse en los siguientes términos: ¿de qué forma la ciudad como escenario es formadora de subjetividad/es y, a la inversa, cuál es el rol del/los sujeto/s en la transformación-reproducción del espacio urbano? Y, en seguida: ¿qué elementos del psicoanálisis pueden contribuir a dilucidar algunas de estas cuestiones?

Imágenes y significantes

Lacan construye el concepto de estadio del espejo como un momento en el cual el cachorro humano, “presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad –y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental–” (Lacan, 1949: 90). De esta forma, el bebé adquiere la imagen de su cuerpo como

una totalidad unificada, allí donde antes no existía una clara delimitación que lo separara de su madre, ni que le señalara ese lugar preciso del "yo". Lo que es crucial en el planteo de Lacan es que este pasaje de cuerpo fragmentado a imagen ortopédica se da en relación con un otro, con la madre (entendida como función madre, no como la madre concreta en cada caso), encargada de señalar al sujeto su lugar, su presencia.

El sujeto adviene, en esta postura, como una entidad alienada –en el sentido de que no es causa de sí mismo sino que se origina en un vínculo con un *otro*– que se protege *como puede* de procesos de desintegración. Su cuerpo se constituye –nótese que no viene dado ni es producto de la voluntad del sujeto, sino que es *constituido*– como *imagen ortopédica*, funciona a modo de armadura: es rígida, pero permite conservar la unidad.

En esta etapa de la obra de Lacan puede encontrarse una primacía de lo Simbólico sobre los otros dos registros (Imaginario y Real), habida cuenta de la importancia que adquieren las formaciones del inconsciente y el orden del significante. Si bien veinte años más tarde en su propia obra de va a dar un cambio hacia la idea de la equivalencia Real-Simbólico-Imaginario (Schejtman, 2002:184), vale la pena detenernos sobre algunos de los aspectos planteados en el estadio del espejo.

El humano opera, a lo largo de los momentos de pasaje (Espejo-Edipo-Castración) un recorrido de inserción en lo cultural, lo simbólico, y es así que se constituye como *Je* y como *moi*: se inscribe en una lengua, en un orden que lo preexiste. Es en este sentido que Althusser (1970) sostiene que los individuos, en tanto interpelados por la ideología (a la cual compara con el Inconsciente freudiano), son *siempre-ya sujetos*: el momento del *individuo* por fuera de todo orden cultural, del individuo como causa de sí sólo tiene entidad como construcción analítica o mítica. El lugar del sujeto es el que va del reconocimiento (dice "yo", responde al llamado del Otro) al desconocimiento (de los mecanismos de sujeción por los cuales se reconoce en el llamado).

Así, la constitución de la unidad corporal, que permite al sujeto entrar en el camino de las situaciones sociales –camino que se completará tras el paso por el Edipo–, se opera en el registro de lo imaginario, orden de identificación dual (madre-niño). El cuerpo como *Gestalt* es una imagen que el sujeto construye en la mirada con el otro, a partir del cual va estableciendo la separación entre sí mismo y su entorno.

Al mismo tiempo, y como aclara Althusser, es central tener en cuenta que en la obra de Lacan tanto el estadio del espejo como el del Edipo están ya marcados por el Orden Simbólico: "El momento imaginario (...), el primer momento en que el niño *vive* su relación inmediata con un ser humano (madre) sin reconocerla prácticamente como la relación simbólica que es (es decir, como la relación de un niño humano con una madre humana), *está marcado y estructurado en su dialéctica por la misma dialéctica del Orden Simbólico*" (Althusser, 1977:28, subrayado original). Y es en este punto donde entendemos a qué se refieren los comentaristas que sostienen la primacía de lo simbólico en lo que se ha llamado *el primer Lacan*: no es posible concebir un orden imaginario independiente de la Ley (entendiéndola en sentido amplio, como Orden Cultural). La identificación imaginaria (yo ideal) tiene un sostén necesario en el Ideal del yo, en tanto instancia simbólica que regula a la primera: "...la relación simbólica define la posición del sujeto como vidente" (Lacan, *Seminario I*, citado por Schejtman, 2002:193). El *ver* (es decir, el terreno de la imagen) está ya sostenido por el lenguaje. En la identificación del bebé con su imagen en el espejo, es el lugar reafirmante de la madre ("Ése que se ve ahí sos vos") el que provee las garantías para que la identificación imaginaria se produzca. Retenemos, entonces la idea de la preexistencia del Orden Simbólico –así como de su rol de sostén– a la asunción de la forma corporal en el sujeto.

Si tenemos en cuenta este punto, la propia idea de *exterioridad* del espacio es, para el sujeto, una construcción. Este límite adentro/afuera se traza –y no puede no trazarse– en un lugar que no está previamente fijado: es, así, una contingencia que deviene necesidad –sentido en el que podemos entender la *determinación* en el psicoanálisis–.

Podemos afirmar, entonces, que el psicoanálisis abre un camino hacia lo que luego habrá de llamarse una *deconstrucción* de la división entre *lo subjetivo* y *lo objetivo*: “Cuando se habla de lo subjetivo, e incluso aquí cuando lo cuestionamos, siempre permanece en mente el espejismo de que lo subjetivo se opone a lo objetivo, que está del lado del que habla, que está del lado de las ilusiones: o porque deforma o porque contiene a lo objetivo” (Lacan, 1990 [1980]: 265). Y, aún más, según esta teoría (2), aquello que nos es dado como lo más propio –nuestro propio *yo*– no nos pertenece, no es nuestra obra. De aquí deriva la crítica lacaniana al *cogito cartesiano*, crítica que operará como trasfondo de las presentes palabras pero que, por cuestión de espacio, no nos detendremos a explicitar.

A partir de lo señalado hasta el momento, podemos sostener la idea de una construcción de la ciudad en términos de un entramado simbólico e imaginario. Tal enfoque es interesante en la medida en que permite rearticular la dimensión de lo objetivo (entendiéndola como aquella que conjuga los aspectos dados por la cultura, desde el lenguaje como sistema de significantes hasta la ley) con la de lo subjetivo, sin caer en posturas esencialistas del sujeto ni de lo social. Pensar la relación entre la instancia subjetiva y la objetiva como mutua imbricación o, para decirlo de otra forma, en términos de *sobredeterminación* (3) nos ayuda a conservar las dos dimensiones sin reducir la una a la otra, ni separarlas en un esencialismo de los elementos. Es posible jugar con la metáfora del cuerpo ortopédico y del cuerpo como ciudad fortificada para pensar la cuestión de lo urbano. Es claro que no estamos hablando aquí necesariamente de una ciudad literalmente fortificada (es claro que existen numerosos ejemplos en la actualidad) sino que nos referimos más bien a esa dimensión donde la ciudad aparece como *una*. Así, por ejemplo, Buenos Aires está unificada por una serie de autopistas, avenidas y un río que la delimitan políticamente; por puentes, entradas y salidas que la conectan con un afuera (algo que *no es* ella misma); por una administración estatal; entre otros elementos pertenecientes a lo que podríamos llamar el orden simbólico.

Por otro lado, podríamos relevar múltiples imágenes de la ciudad, desde las que aparecen en la literatura hasta las que operan en la vida cotidiana: la ciudad como la “capital europea en América Latina”; como “tierra de nadie”; como la contraposición respecto del “interior”... Es importante reconocer en estos sintagmas la composición entre lo simbólico (en la medida que se trata de cadenas significantes en mayor o menor flotación sobre los significados) y lo imaginario (suscitan representaciones, imágenes enlazadas que constituyen formas de entender lo que llamamos *la realidad*). De hecho, nuestro intento de separar lo simbólico de lo imaginario debe ser entendido como una operación del análisis y no como una separación efectiva de dichos órdenes en “la realidad”. No obstante, incluimos dichas figuras al hablar de lo imaginario en tanto no provienen estrictamente de las instituciones formales que se ha dado la sociedad.

Vemos que en todos los casos nos encontramos ante intentos de cierre de una identidad. Cuando se trata de una “ciudad amenazada”, ésta aparece como *una*, por oposición a algo que *no es ella* que viene de afuera a ponerla en peligro. Algo no muy diferente ocurre con las otras imágenes: en cada caso es posible observar un adentro y un afuera, una imagen de unidad ante lo que no se es, en suma, una o más exclusiones. Nótese que no utilizamos aquí el término *representaciones*, en la medida en que no existe una ciudad *verdadera* que adquiera una representación signica, sino que entendemos, con Z•z•k, que la nominación es radicalmente contingente, que construye retroactivamente la referencia (Z•z•k, 1992); el discurso tiene así una capacidad performativa de producción de realidad (Laclau, 1985). Antes de avanzar, será necesario hacer una referencia al registro de lo Real según Lacan, en la medida en que nos permitirá ubicar el lugar de tales construcciones imaginarias.

Una referencia a lo Real. Objeto a y fantasma

Decíamos que la trama que configuran lo imaginario y lo simbólico nos permite sostener nuestra propia identidad así como lo que

llamamos la "realidad". Entonces, lo Real pertenece a un registro radicalmente diferente: se trata, para Lacan, de aquello innombrable, que no es tramitable de ninguna forma (4). Su presentificación es causa de angustia del sujeto. Así, puede decirse que *la realidad* es una pantalla que vela la presencia de lo Real. Lo Real se vincula a lo forcluido, es decir, aquello que nunca ha sido simbolizado.

Dentro de esta conceptualización aparece la noción de *fantasma* ($\$ \diamond a$), como una forma en que el sujeto escindido se relaciona con lo que Lacan entiende por *objeto a*. Para explicar este punto, seguiremos a Diana Rabinovich, quien afirma que el *objeto a* se conceptualiza como *real* en la medida en que procura la realización de un deseo muy particular: el deseo de algo que nunca existió, excepto en la retroacción. De esta forma, recuperar eso perdido es imposible, dado que en rigor nunca estuvo allí: el significante no es capaz de aprehenderlo (Rabinovich, mimeo). Pensemos, por ejemplo, en el deseo de un estado de plenitud, de completud del sujeto: tal estado es imposible en la medida en que el Orden Simbólico lo preexiste.

En la fórmula del fantasma ($\$ \diamond a$) vemos que el *objeto a* se diferencia del sujeto escindido. El $\$$ delimita al sujeto del significante, pero no logra decirlo todo acerca de él: "el sujeto barrado en su constitución misma deja un resto que le es heterogéneo. ¿Qué significa heterogéneo en este contexto? Que es un resto del proceso de constitución del sujeto que no es simbólico, sino real. Ese resto real es el *objeto a*, resto, desecho, que configura otra dimensión del sujeto, diferente del $\$$ " (Rabinovich, mimeo). La autora señala que tanto $\$$ como *a* son dos dimensiones del sujeto, articuladas en la forma particular del fantasma. Este último es el que le otorga al sujeto la ilusión de la continuidad de la identidad personal.

Retendremos para nuestros fines la idea de que siempre hay un *resto* en todo proceso de subjetivación, resto que resiste a la simbolización ya que pertenece al orden de lo Real, en otras palabras, en la medida en que el lenguaje no es capaz de decirlo todo. Por otro lado, es importante también recalcar que la construcción fantasmática supone una forma de dar una respuesta a ese agujero, de cerrarlo, de construir una pantalla que permita una vida sin angustia... o con la menor angustia posible, porque lo Real retorna de maneras fortuitas, constituyendo así lo traumático. Lo Real, según Z•z•k, "no ofrece ningún soporte para una simbolización directa del mismo – (...) cada simbolización es en último término contingente" (Z•z•k, 1990: 137-8).

Entonces, si hay algo que no es posible recuperar, podemos decir que se trata del instante mítico de completa fusión con la madre, de goce total. En la medida en que no es posible gozar totalmente porque estamos siempre-ya atravesados por el significante, nos contentaremos a lo largo de la vida con satisfacciones parciales, así como con respuestas que nos iremos dando, respuestas fantasmáticas que nos protegerán del horror, de la nada: "(...) no hay acceso al Otro del sexo opuesto sino por la vía de las pulsiones llamadas parciales donde el sujeto busca un objeto que le sustituya esa pérdida de vida que es la suya por ser sexuado" (Lacan, 1960-4). Entonces, nos damos una identidad, una unidad que está entre lo imaginario y lo simbólico, que nos proporciona una fantasía de continuidad personal. De la misma forma, seguimos buscando nuestra "media naranja", aun cuando Lacan recuerda que "la relación sexual no existe".

A partir de esta última proposición, Laclau enunció que "la sociedad no existe" (1985), refiriéndose a la idea de que lo social no tiene una esencia última, sino que lo que entendemos por *la sociedad* es una articulación discursiva contingente. Lo social está atravesado por el antagonismo, que podríamos decir que pertenece al orden de lo Real. Lo antagónico es constitutivo al tiempo que su simbolización es imposible. La plenitud comunitaria aparece siempre como ausente, y la lucha política consiste en hegemonizar, en llenar, ese vacío (Laclau, 1995). Estos planteos suponen una complejidad y un desarrollo del que aquí sólo intentamos esbozar unas líneas generales, a fin de introducir las cuestiones relativas a lo urbano.

Babel: la imposibilidad de la ciudad total

Derrida trabaja la cuestión de la arquitectura, en un esfuerzo por deconstruir aquello que la ha separado de la filosofía, del

pensamiento. Respecto de la torre de Babel (5), afirma que “Una estirpe, los semitas (...) quiere construir una torre para alcanzar el cielo, para –así está escrito– «lograr un nombre». Esta conquista del cielo, ese logro de un punto de observación [*rosh*: cabeza, jefe, inicio] significa darse un nombre; y con esta grandeza, la grandeza del nombre, de la superioridad de una metalengua, pretende dominar a las restantes estirpes, a las otras lenguas: colonizarlas. Pero Dios desciende del cielo y desbarata esta empresa pronunciando una palabra: Babel. Y dicha palabra es un nombre propio similar a una voz que significa confusión [de *balal*, confundir]; y con ella condena a los hombres a la multiplicidad de lenguas. Ellos deben renunciar a un proyecto de dominio mediante una lengua universal” (Derrida, 1999).

Derrida se detiene en la relación que existe entre lo arquitectural y lo que es del orden del lenguaje. La intervención divina se da sobre una construcción, y es eso lo que representa el fracaso de un lenguaje universal capaz de dominar el mundo política y lingüísticamente. Con ello, la posibilidad de una traducción universal queda descartada para siempre, al tiempo que toda construcción será laberíntica. Se borra la posibilidad de un único punto de vista y a partir del castigo operado sobre los hombres se abren múltiples posibilidades. “Si la torre de Babel se hubiera concluido, no existiría la arquitectura. Sólo la imposibilidad de terminarla hizo posible que la arquitectura así como otros muchos lenguajes tenga una historia. Esta historia debe entenderse siempre con relación a un ser divino que es finito” (Derrida, 1999).

Más allá de los puntos que separan a Derrida del psicoanálisis, el ejemplo de Babel adquiere su relieve para nosotros porque nos permite conectar el espacio de la arquitectura con el tiempo del sintagma, y hasta ir más allá preguntándonos sobre el tiempo de la arquitectura (el recorrido, los sedimentos) y por el espacio, la materialidad del significante.

En principio, el proyecto de construir la torre constituye el anhelo de la ciudad completa, de totalidad, de identidad. Alcanzar a Dios es tener la capacidad de darle nombre a las cosas, de ordenar la *realidad*. Es la posibilidad de verlo todo y, lo que es muy importante, de darse el nombre a sí mismo. Pero Dios advierte las pretensiones del hombre y lanza desde el cielo un rayo que habrá de *barrar* para siempre la lengua única y transparente en su relación con las cosas. Hemos tenido la historia del lenguaje y de la arquitectura, hemos seguido construyendo con piedra y con palabras porque el rayo de Dios puso una barra que nos separó de la palabra justa, y nos condenó, en ese acto, a seguir hablando y levantando ciudades con la esperanza vana de algún día llegar a decirlo todo y de vivir en una ciudad perfecta.

Así, en el registro de lo imaginario los humanos vivimos en nuestra conciencia como si fuéramos nuestra propia causa, como si nuestro nombre nos perteneciera, como si fuera una de nuestras partes más íntimas, y desconocemos el mecanismo por el cual venimos a un mundo ya ordenado por la Cultura. Es a esto a lo que Pêcheux denomina el efecto Munchäusen (2003): el del caballero que se toma por sus propios cabellos para salir volando; y es a esto, justamente, adonde apunta Lacan con su crítica al *cogito* cartesiano: “pienso donde no soy, luego soy allí donde no pienso pensar” (Lacan, *La instancia...*: 498). Por un lado, entonces, remarcamos los constantes intentos, aún tras el fracaso de la torre, por lograr la totalidad. De allí la selva del fantasma en su dimensión imaginaria, el movimiento de imágenes que velan el fracaso de la mítica torre para alcanzar el cielo.

Los intentos de cierre de la ciudad de los que hablamos en el apartado anterior no se tratan de cierre en las fronteras reales, sino de múltiples formas de ensayar una *toma de consistencia* de lo urbano. Ahora nuestros apuntes sobre lo imaginario y lo simbólico cobran una nueva dimensión, en su articulación con lo Real: la multiplicidad de imágenes se proyecta sobre una pantalla, detrás de la cual no hay nada. Entonces, en la imagen tan extendida hoy de la ciudad *amenazada* por los *delincuentes* el *delincuente* es la figura –fantasmática– que viene a positivizar la pura falta, la imposibilidad de ser.

En este punto seguimos a Z•z•k en su ejemplo del judío. Afirma el autor que los judíos son un síntoma social, es decir, un punto en que el antagonismo social constitutivo asume una forma manifiesta. Así, en este caso el judío para una fantasía corporativista,

aparece como alguien ajeno que vendría a introducir el desorden desde afuera, “como si fuera una causa real exterior cuya eliminación hará posible la restauración del orden, la estabilidad y la identidad. Pero al ‘atravesar la fantasía’ nos hemos de identificar en ese mismo movimiento con el síntoma: hemos de reconocer en las propiedades atribuidas al ‘judío’ el producto necesario de nuestro sistema social; hemos de reconocer en los ‘excesos’ que se atribuyen a los ‘judíos’ la verdad sobre nosotros mismos” (1990: 174-5). Esta perspectiva permite explicar la eterna sucesión de factores que ponen en *crisis* a la ciudad: los *piqueteros*, las *villas*, las *travestis*, los *delincuentes*, los *cartoneros*, los *conductores alcoholizados*... y la lista podría seguir. ¿Por qué? Porque es la realidad la que está sostenida por la fantasía (Z•z•k, 1990), y tal fantasía nos proporciona una defensa –siempre precaria– al hecho de que “el Otro siempre quiere algo de nosotros, pero nosotros somos al mismo tiempo incapaces de traducir ese deseo del Otro en una interpelación positiva, en un mandato con el que identificarnos” (Z•z•k, 1990: 159).

Volvamos ahora a Babel: si la ciudad total fue interrumpida por la furia de Dios, y los humanos a partir de ese momento nos vimos condenados a la confusión, ¿qué encontramos aquí si no es la propia afirmación lacaniana de que la comunicación es imposible? Siguiendo el punto de vista de Lacan, la traducción no sería posible no sólo entre una lengua y otra, sino en cualquier circunstancia aún dentro de *una misma lengua*, y ello sólo puede deberse a que el registro simbólico no agota los otros dos. Aquí el punto decisivo del giro en la teoría lacaniana a partir del establecimiento de una equivalencia –y una irreductibilidad– de los tres registros RSI: el orden signifiante no alcanza a simbolizarlo todo, hay algo en el signifiante que *es más* que el signifiante –el verdadero descubrimiento de Lacan, según Diana Rabinovich: el *objeto a*.

Final

La relación entre arquitectura y lenguaje se abre como un terreno exploratorio, el cual, con un poco de optimismo, hasta el momento hemos delimitado sólo a *grosso modo*. Numerosos ejemplos y situaciones de diversa índole se revelan como espacios de indagación, no sólo con vistas a trabajar la cuestión de lo urbano, sino también para expandir y cuestionar las posibilidades y alcances de tal comparación entre lo tectónico y el orden signifiante.

Por ejemplo, en proyectos como los de Le Corbusier –por elegir uno de los más conocidos– cabe preguntarse por el lugar del *cogito* como instancia normalizadora de la vida cotidiana. En la *Carta de Atenas*, el elemento central es la planificación racional de la ciudad, que conduce a la creación de cuatro tipos de zonas diferenciadas por la función que cumplen (en conexión con la satisfacción de una necesidad fundamental): vivir, trabajar, recrearse y circular (CIAM, 1933: Punto 77). Podemos aventurar la idea de que la ciudad futura, proyectada, vuelve a ser la torre que tiende sus manos al cielo. El fracaso del proyecto racionalista a la vista a lo largo del siglo xx abre el juego a pensar los elementos que planteamos a lo largo de este trabajo: el lugar de lo que resiste a la simbolización, sobre todo.

Por otro lado, en lo que se llama la *actualidad informativa* encontramos asimismo gran cantidad de material al respecto. Tomemos, por ejemplo, el caso de la imagen de la ciudad como “amenazada por el caos de las protestas” y su consecuente intento de “salida” a través de un “espacio gestionado”: durante diciembre de 2009, el gobierno de la ciudad de Buenos Aires anunció mediante afiches un rendimiento de cuentas, donde la acción sobre el espacio público aparece como “gestión”, como medida, se expresa con claridad. Si bien analizar la significación que espacio público adquiere en la discursividad social contemporánea sería eje de otras reflexiones, limitémonos ahora a destacar cómo la protesta (asimilada a *caos*, *tumulto*, *desorden*) se intenta disipar por medio de manzanas iluminadas y metros de asfalto. Podemos decir que el intento de construcción de la ciudad en términos de *gestión* opone la *transparencia* del “nosotros” a la *opacidad* de “los otros”, construidos como alteridad amenazante.

El tramado simbólico demarca el camino, sitúa mojones que, dependiendo del estado de la conflictividad social, serán más o menos capaces de **coser** otros significantes en flotación, provocando efectos de sentido que, a esta altura resultará claro, son constitutivamente contingentes.

Notas

(1) Cf. entre otros: Althusser (1967, 1970, 1977); Z•z•k (1992); Laclau (2005).

(2) Hacemos referencia aquí a las bases teóricas del psicoanálisis, sin adentrarnos en los aspectos de la práctica (la cura) ni la técnica (método de la cura).

(3) El término **sobredeterminación** tomado por Althusser en su texto "Contradicción y sobredeterminación" proviene, según da a entender el propio autor, de Freud: "Cada uno de los elementos del contenido del sueño aparece **sobredeterminado**, como siendo el subrogado de múltiples pensamientos oníricos" (2001 [1900]: 291). A su vez, Ernesto Laclau, desde la ciencia política, retoma el concepto para decir que "el sentido **potencial** más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico" (1985:135, el subrayado es original) y que "para [la lógica de la sobredeterminación] el sentido de toda identidad está **sobredeterminado** en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una **totalización** esencialista o una **separación** no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad" (1985:142).

(4) Esta separación Real/realidad se da en la obra de Lacan a partir del Seminario 11, dictado en 1964 (Schejtman, 2002).

(5) "Toda la Tierra tenía una misma lengua y usaba las mismas palabras. Los hombres en su emigración hacia oriente hallaron una llanura en la región de Senaar y se establecieron allí. Y se dijeron unos a otros: «Hagamos ladrillos y cozámoslos al fuego». Se sirvieron de los ladrillos en lugar de piedras y de betún en lugar de argamasa. Luego dijeron: «Edifiquemos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo. Hagámonos así famosos y no estemos más dispersos sobre la faz de la Tierra».

"Mas Yahveh descendió para ver la ciudad y la torre que los hombres estaban levantando y dijo: «He aquí que todos forman un solo pueblo y todos hablan una misma lengua, siendo este el principio de sus empresas. Nada les impedirá que lleven a cabo todo lo que se propongan. Pues bien, descendamos y allí mismo confundamos su lenguaje de modo que no se entiendan los unos con los otros». Así, Yahveh los dispersó de allí sobre toda la faz de la Tierra y cesaron en la construcción de la ciudad. Por ello se la llamó Babel, porque allí confundió Yahveh la lengua de todos los habitantes de la Tierra y los dispersó por toda la superficie" (Génesis 11: 1-9).

Bibliografía

Althusser, L. (1970; 2003): *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Althusser, L., (1967; 2004): *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México.

CIAM IV (1933), *Carta de Atenas*, Atenas, Grecia.

Derrida, J. (1989): "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias", en: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.

Derrida, J. (1994): "Las artes del espacio", Entrevista de Peter Brunette y David Wills realizada el 28 de abril de 1990, en Laguna Beach, California, publicada en: *Deconstruction and Visual Arts*, Cambridge University Press, cap. I, pp. 9-32.

Derrida, J. (1999): *La metáfora arquitectónica*, «Architettura ove il desiderio può abitare», entrevista de Eva Meyer en febrero de 1986, Domus, 671, abril 1986, pp. 16-24. En DERRIDA, J., *No escribo sin luz artificial*, Cuatro ediciones, Valladolid, pp. 133-140.

Derrida, J. (Agosto, 1988): "El filósofo y los arquitectos", Entrevista de Hélène Viale, *Diagonal*, 73, pp. 37-39.

Freud, S. (1900; 2001): *La interpretación de los sueños* (fragmentos), en *Obras completas*, Volumen 4, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Lacan, J. (1975): "La instancia de la letra en el inconsciente", en *Escritos I*, Siglo XXI, Méjico.

Lacan, J. (1975): "El estadio del espejo", en *Escritos I*, Siglo XXI, Méjico.

- Lacan, J. (1981; 1990): "El significante, en cuanto tal, no significa nada", *Seminario III*, Paidós, Bs. As.
- Lacan, J. (1960/4): "Posición del inconsciente en el congreso de Bonneval reanudada desde 1960 en 1964", *Escritos 2*, Siglo XXI, Méjico.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, México.
- Laclau, E. (2005): *La razón populista*, FCE, Buenos Aires.
- Nasio, J.: *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*, Gedisa, Barcelona.
- Pêcheux, M. (2003): "El mecanismo de reconocimiento ideológico", en Zizek, S. (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires.
- Rabinovich, D.: "El concepto de objeto a en la obra de Lacan", Ficha de Cátedra, mimeo.
- Schejtman, F. (2002): "Introducción a los tres registros", en: Mazzuca, R. et al., *Psicoanálisis y psiquiatría: encuentros y desencuentros*, Bergasse 19, Buenos Aires.
- Weisse, C. (1999): "Malestares", Publicado en la *Revista de Psicoanálisis*.
- Z•z•k, S. (1990): *El sublime objeto de la ideología*, SXXI, México.

SILVIA HERNÁNDEZ

Es Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA, 2008) y se encuentra realizando la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (FFyL, UBA). Hizo estudios en la Universidad Autónoma de Madrid (2005) y se desempeñó como docente en la Licenciatura de Artes Electrónicas en la UNTREF. Actualmente es coayudante en la cátedra Teorías y Prácticas de la Comunicación III (FSOC, UBA) y colabora en el equipo de investigación dirigido por Marita Soto sobre estéticas de la vida cotidiana desde 2006.