



Virtualia

Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

SUMARIO

#24

Mayo 2012

Editorial 24

Por Fernando Vitale

ESTUDIOS

Lacan el judío

Por Jean- Claude Milner

La escritura, el ser, lo real y Virginia Woolf

Por Stella Harrison

Restricciones del psicoanálisis ante el poder punitivo

Por Juan Pablo Mollo

El adjetivo y el viaje

Por Irene Accarini

LECTURAS LACANIANAS

El sinthome: ¿una respuesta al delirio contemporáneo?

Por Eduardo Benito

Paradojas del amor al prójimo

Por Marisa Chamizo

Discurso psicoanalítico, Discurso hipermoderno

Por Paula Kalfus

Borde de semblante

Por Kuky Mildiner

ENSEÑANZAS CLÍNICAS

El destino del padre y su incidencia en la adolescencia

Por Damasia Amadeo de Freda

Atravesando las puertas del autismo

Por Claudia Castillo

Cuando fallan los semblantes

Por Sergio del Pino Cardoso

Partir de otro destino

Por Adrian Scheinkestel

TEMAS DE ESCUELA

El cartel es la Escuela

Por Gabriela Dargenton

El estatuto del Otro en la conversación

Por Anibal Leserre

Tres notas sobre la traducción analítica

Por Alejandro Willington

COMENTARIO DE LIBROS

No locas del Todo

De AA.VV. | Por Alejandra Glaze y Leticia Acevedo

Alcohol, tabaco y otros vicios

De Luis Darío Salamone | Por Ernesto Sinatra

La trilogía de los cuatro discursos

De Rosa Yurevich | Por Anibal Leserre

El cuerpo en psicoanálisis II

De AA.VV. | Por María Elena Lora

Editorial

Fernando Vitale

Estimados lectores:

Presentamos hoy la Edición N° 24 de Virtualia, la Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana.

En primer lugar, quiero informarles que a partir del próximo número será Claudio Godoy quien se hará cargo de tomar la posta en la dirección de la publicación. Por eso, quiero aprovechar esta ocasión para dejar constancia de mi especial agradecimiento para todos aquellos que me han acompañado en el trabajo que posibilitó la realización de los 4 números que hemos puesto on line durante estos últimos 2 años.

En el Consejo Editorial: Eduardo Benito, Pedro Pablo Casalins, Viviana Fruchtnicht y Marisa Morao.

En el Comité de Redacción: Daniel Aksman, Roberto Bortnik, Rolando Gianzone, Adriana Laion, Eduardo Suarez y Jorge Yunis.

Nuestros corresponsales: Marcela Antelo (EBP), María Hortensia Cárdenas (NEL), Domenico Cosenza (SLP), Marta Davidovich (ELP) y Fabian Fajnwaks (ECF).

Nuestros asesores: Germán García y Juan Carlos Indart.

Agradezco también a Mario Merlo, encargado de la web, por su permanente disposición y colaboración.

Para este número le debemos a Fabián Fajnwaks el haber gestionado para nosotros la autorización para publicar los textos de Jean Claude Milner y de Stella Harrison. El excelente artículo de Jean Claude Milner *Lacan, el judío* fue publicado en septiembre pasado en *La cause freudienne* N° 79: *Lacan au miroir des sorcieres* en el número homenaje editado en ocasión de cumplirse los 30 años de la muerte de Jacques Lacan. Para aquellos que aun no lo conocen, Milner, lingüista, filósofo y ensayista es autor de textos imprescindibles para orientarnos en la coyuntura actual de lo que Lacan llamó El malestar en la civilización. Como ejemplo me basta citar los últimos de sus libros ya editados en castellano como "Las pendientes criminales de la Europa democrática", "El judío de saber", "La arrogancia del presente" y "La política de las cosas".

Stella Harrison, colega de la ECF, dirigió la obra colectiva publicada en Francia en mayo de 2011 *Virginia Wolf: L'écriture, refuge contra la folie* que contó con el prólogo de Jacques Aubert.

No podríamos haber contado con estos textos sin la esmerada traducción realizada por Viviana Fruchtnicht.

En esta oportunidad agradecemos también a Ninon Cottet y a Pedro Tricárico por habernos permitido utilizar algunas de sus obras en éste número, así como a la gentileza de Arteba Fundación para autorizarnos a incluir imágenes de la Edición N° 21 de ArteBA 2012 que se llevará a cabo entre los días 18 y 22 de mayo en La Rural.

Sabemos que Virtualia es una publicación de referencia no solo para los psicoanalistas sino por todos aquellos que encuentran en el psicoanálisis de la orientación lacaniana una brújula original en la que orientarse. Sin más, me despido entonces esperando puedan disfrutar de la lectura atenta de los textos incluidos en las 5 secciones que componen el presente número.

Lacan el Judío

Jean-Claude Milner *

Una teoría no es verdadera más que si no es todopoderosa. Más exactamente, una palabra no roza la verdad si no ha encontrado, explícita o implícitamente, directa o indirectamente, una de las fallas que resquebrajan la gramática del significante *todo*. Ahora bien, esto no es posible más que con una condición. Es necesario que el significante *todo*, en todos sus usos y bajo todas sus formas, no señale jamás una solución, sino siempre un problema. Problema de su propio equívoco, entre límites, sin límites y fuera de límites. Problema de la inexistencia del metalenguaje, de donde se sigue que cuando se menciona *todo* inmediatamente se usa, y viceversa. Problema de su estuche de sinonimias: *todos* en plural, *todo* en singular, artículo definido singular, universal, infinito matemático, infinito no matemático, colectivo/distributivo, etc. También es oportuno, cuando se abordan proposiciones en lengua, cualesquiera que sean, pesquisar ahí las vicisitudes del *todo* y las huellas que testifican que el problema no ha estado ausente.

El significante todo y el nombre de la peste

El primero en haber sostenido afirmativamente que el significante *todo* marcaba un problema fue Jacques Lacan. No digo que no haya habido predecesores. Aristóteles es uno de ellos, pero no se puede hacer que él no haya estado leído siempre a la inversa de su sentido. Las antinomias kantianas anuncian las escrituras de "El atolondradicho", salvo que las primeras se quieren negativas, mientras que las segundas son afirmativas.

Ahora bien, no siempre se dimensiona la amplitud de la ruptura de 1973. Desde tanto tiempo, el significante *todo* pasaba por la llave encantada, que abre la reserva de las soluciones, con riesgo de mancharse de sangre. *Mención o uso*, alcanzaba con que este sea referido para que la luz surgiera. ¿Qué Poucets habían dejado este semillero de piedras a los seres hablantes para que atravesaran las espesuras pasadas, presentes o por venir? ¿Qué importa? ¿Qué importa también que la palabra-talismán se comprenda en sentidos opuestos, entre límite y fuera de límite? Materializado por los Griegos en la *polis* o en el *cosmos*, por los Latinos en la República o en el Imperio, por los cristianos en la comunidad de los creyentes en Cristo, por los modernos en el mercado mundial y la universalidad de la forma-mercancía, el significante *todo*, multiforme y recurrente, vocablo conformado de sus sinónimos y homónimos en enjambre, trazaba lo que se podría llamar en sentido propio una línea de universo.

En esta convicción persistente de que el todo, bajo sus diversas caras -infinito, humanidad, verdad, saber, libertad- indica, a quien sigue la línea de universo, el lugar de todas las soluciones, algunos nombres no obstante han algunas veces provocado trastorno.

Se recuerda que la peste ha resumido largo tiempo, en los Antiguos y hasta el S XVIII, la más profunda puesta en peligro del todo: el todo de la armada griega al comienzo de *La Iliada*, el todo de la ciudad de Tebas al comienzo de Edipo Rey, el todo de la Atenas de Pericles al comienzo de la guerra del Peloponeso, el todo de la multitud próspera en las Georgicas, el todo de Florencia en Boccaccio. En el cruce del animal y del humano, La Fontaine había designado la causa del terror; la peste suscita el *no-todo* en el corazón del todo. Freud también, al decir de Jung, había recurrido al nombre de la peste, cuando avistó la orilla de la muy poderosa nación. Así retornaba al remitente la demanda de universalidad-libertad que ya se entendía ahí. Pero el nombre de la peste no ha resistido a la pareja todopoderosa que han formado la ciencia post-galileana y la técnica industrial. En adelante, no se cree más en la calamidad, sino en enfermedades, correctamente descriptas y reportadas, tanto como la investigación lo permite, a sus causas. A suponer que haya conservado algún efecto de sentido, el aforismo de Freud -*Les traemos la peste*- funciona por rumor y respeto. Pronunciado, si lo ha sido, en 1909, no pertenece al S XX y reenvía, como en un recuerdo evanescente, a la humanidad letrada.

El nombre judío, poder de trastorno

El S XX, en revancha, ha reavivado, desde un lado que no se esperaba, la fuerza de otro nombre, que se creía obsoleto. Este nombre había, a través de millares, acompañado la historia misma. Uno de los más célebres y de los más admirados entre los historiadores había subrayado su poder de trastorno. Había explicado por qué lo juzgaba lúgubre y repugnante. En los Judíos, escribe Tácito “es profano todo [omnia] lo que entre nosotros [apud nos] es sagrado, legítimo todo lo que nosotros tenemos por abominable” [1]. Esto se resume así: por sus ritos y sus costumbres, los Judíos vuelven imposible el empleo de la palabra *todo*, cuando se trata de seres humanos. En tanto que viven en el corazón de la *oikouménè*, se ubican en el exterior de la humanidad. En tanto sobreviven –y Tácito no convoca de ninguna manera a su destrucción- impiden que se pueda hablar válidamente de *todos* los hombres. Es imposible armar un cuadro total de las conductas humanas que sea coherente. Profano y sagrado, cada una de estas dos palabras deviene equívoca en sí misma y su oposición se embrolla. A menos que, para salvar el significante *todo*, no se ubique a los Judíos en excepción.

Tácito, sin saberlo, se apoyaba sobre la puesta al día de un axioma que pertenecía a un teólogo cristiano. En el S V después de JC, cuando el imperio romano amenazaba ruina, Vincent de Lérins afirmó: la verdad se define: *Quod ubique, quod Semper, quod ab omnibus*, [2] “en todas partes, siempre, por todos”. No habiendo necesidad de conocer un axioma para depender de él, Tácito enuncia un teorema, que ha sido regulado hace mucho en el espacio europeo las transformaciones geométricas de los discursos: en un espacio discursivo donde el todo es considerado dando acceso al lugar de las soluciones, el nombre judío dice que no a toda solución. Se puede generalizar: en un espacio discursivo donde vale el axioma de Vincent de Lérins, el nombre judío dice que no al axioma. Ahora bien, este espacio desborda ampliamente Europa y el lago atlántico. El mundo musulmán parece admitir bien el axioma de Lérins. ¿Qué ingenuo irá a creer que la revolución mundial lo rechazaría? ¿O la globalización liberal? El axioma de Lérins demanda el universal y él mismo es universal. Desde siempre la humanidad ha respondido favorablemente a su demanda. Siempre, en todo lugar, a todos los que formulan la demanda, el nombre judío la rechaza; en esto consiste la universalidad judía.

El nosotros, y el nombre que se censura

Del teorema de Tácito, se siguen algunos lemas, que bien entendido dependen, ellos también, del axioma. Petrarca se interrogaba: *Quid est enim aliud omnis historia quam Romana laus?* [3] “¿Que es pues toda la historia sino un elogio a Roma?” Yo traduciría voluntariamente forzando el rasgo: *¿Qué es la historia cuando esta se ordena del todo, sino un elogio de Roma?* Otra vez un aforismo sobre el todo. Porta en su reverso un contra-aforismo, del cual Tácito solo testimonia, pero que insiste en los subsuelos de la cultura como un malestar. En la medida exacta en que la historia es un elogio de Roma, la historia es una censura constante en contra del nombre judío.

Pero mientras que Petrarca persistía en su elogio, Roma ya no era más que un nombre entre otros, tomando lugar en una serie. ¿Cuál? Los gramáticos distinguen dos *nosotros*: *nosotros* es inclusivo cuando el que lo pronuncia incluye al interlocutor; es exclusivo cuando el que lo pronuncia excluye al interlocutor. Tácito desea incluir a su lector, su *nosotros* [apud nos] es inclusivo. En el seno de la oposición que él instituye entre “nosotros”, que nosotros planteamos como defensores del todo, y los Judíos, que lo disuelven, el valor designativo del *nosotros* pudo cambiar; en la época del *mare nostrum* y en la memoria de Petrarca, *nosotros* resumía el nombre romano; pudo significar Francia en la época de Edouard Drumont o el *Volk* alemán en la época de Hitler o *we, the people* en los tiempos de Mac Carthy. Los que dicen *nosotros* van y vienen. Teniendo en cuenta este dato que, bien sopesado, no resume nada menos que lo se llama *historia*, el lema de Petrarca podría ser generalizado: la historia, cuando se ordena del todo, es el elogio de los que dicen *nosotros* en su empleo inclusivo. Ahora bien, estos han cambiado de nombre.

El nombre judío, en cambio, no ha cambiado ni de función ni de valor designativo; permanece el nombre que se censura, porque expulsa el todo en un océano indefinido de problemas; cuando los que lo portan dicen *nosotros*, inmediatamente se les supone preferir el *nosotros* exclusivo al *nosotros* inclusivo; aquel que desea afirmar la fuerza todo inclusiva del *nosotros*, se inclina a desconfiar del nombre judío, sobre todo si por casualidad, podría ser portador del mismo.

Es cierto que en el curso del S XIX, el carácter problemático del nombre judío parecía haberse reducido; en el mismo movimiento por el que Europa había erigido la historia en disciplina científica, y los procesos históricos

en fenómenos rebosantes de sentido, en el mismo movimiento por el que había admitido que la diversidad de las costumbres no atentaba contra el horizonte totalizante de la humanidad, se había apartado de Tácito. Él fue rebajado al rango de los literatos y su teorema cesó de ser reconocido como tal. Se desarrollaron historizaciones no taciteanas, como se desarrollaron geometrías no euclidianas. La historia había considerado no alabar ni censurar a nadie; no se escribía el *nosotros*, ni exclusivo, ni inclusivo. Rechazaba ese pronombre, pretendiendo aceptar con ecuanimidad todos los nombres de la historia. Paralelamente, la sociología, la antropología, le etnología pretendieron aceptar con ecuanimidad todos los nombres de la estratificación social o de la repartición geográfica. Las vías del decir que no, se cerraron poco a poco, por falta de uso, amuralladas como estaban por los empedrados de buenas intenciones. Poco importa hoy en día: si fue así en el S XIX, entonces es necesario admitir, en cambio, que en el S XX el teorema de Tácito y su lema retomaron toda su fuerza.

El todo permitido, sus escrituras y su lugar

Historia, política, costumbres, todo se ordenó de alguna forma del todo; las formaciones culturales llevaron al pináculo las diversas variantes del *nosotros* inclusivo; el nombre judío, explícita o implícitamente, concentró sobre sí la censura que ameritan los que, judíos o no-judíos dicen no al todo. Lacan fue testigo de estos cambios. No dejó de meditarlos. Que la lengua del saber devenga en algunas semanas la jerga del antisemitismo ignorante, que la República francesa se acurruque, como un niño amedrentado, a los pies de un anciano siniestro y que enseguida, exprese su alivio por este séquito de regüeldos que se reagrupa bajo el paraguas de las leyes anti-judías, yo osaría adelantar que Lacan no enseñó nada que no supiera ya, salvo que él enseñó precisamente esto: él ya lo sabía. Le quedaba solamente explicar a los otros y a sí mismo cómo era que él ya lo sabía.

¿Qué significa que el psicoanálisis escogiese el *Yo [Je]*, cuando los saberes que le eran contemporáneos habían elegido el *nosotros*? ¿Por qué Freud no escribió *wo Es war, sollen Wir werden*? ¿Cómo arrancar este dato al truismo de la "ciencia judía"? Sobre todos estos puntos y otros muchos, Lacan anticipó proposiciones; estas toman el nombre judío por punto de fuga. Yo reenvío ahí a los lectores deseosos de precisión. Me limitaré al núcleo duro.

Es tiempo de ser explícito: en tanto que el teorema de Tácito no ha sido recusado, entonces su recíproca vale: aquel que descubre en el seno del todo -se trate del significante *todo* mismo o de una de sus variantes, el centelleo de una fractura, el temblor de un problema que viene a alterar la luz de las soluciones- ha sido tomado por el nombre judío. Pero entonces es difícil mantener el lema de Petrarca. Quien problematiza el todo no debe temer más ser censurado. En esta vía, es bueno afirmar que no hay más elogios ni censuras. Esto se resume en tesis simples: no hay Juicio final, el Papa Noel que distribuye a fin de año las recompensas y, por intermedio del Padre Fouettard las puniciones, no existe; la historia no es un todo y, por ende, no está orientada.

Cuando la verdad se define *Quod ubique, quod Semper, quod ab omnibus*, ¿cómo es posible un Judío? La respuesta es clara: no lo es, salvo como soporte de lo falso y de todas las inadecuaciones entre cosas e intelecto. Desde ahí, todo está permitido en su lugar; quiero decir todo lo que permite el todo-poder de la técnica. Porque el trípode venía de un mundo cerrado, donde la técnica no contaba para nada en la mirada del todopoderoso divino o cósmico; una vez mantenido en un universo infinito, en el horizonte de un apareamiento nuevo entre ciencia y técnica, él mutó. Devino esta máquina de devoración, que H. G. Wells había imaginado anticipadamente en *La guerra de los mundos*. El rechazarlo lejos de sí, el destruirlo pieza por pieza, es en lo sucesivo un deber. Las pocas frases sueltas que Lacan se autorizó sobre el campo de la muerte no dejan lugar a dudas; desde el momento en que él ha tomado conocimiento, hasta sus últimas palabras, ha deseado horadar el enigma de su posibilidad. Las escrituras del todo, si no dan la respuesta, sitúan el lugar.

El todo propiamente puesto en piezas

Ahora bien, si es necesario que la puesta en duda del trípode sea, un instante al menos, tenido por legítimo, entonces es necesario cambiar la definición de la verdad. La ironía de la Fortuna ha querido que Heidegger sirva acá de algún auxilio. Él no lo sabía, no quería saberlo, pero desanudando la verdad de la adecuación, él dejaba al nombre judío

un título de propiedad. Pero pertenecía a Lacan proceder a las escrituras necesarias, como se fabrican falsos papeles para salvar a un fugitivo.

Otros han preferido retirarse de la prueba y salvar el todo, al precio del borramiento progresivo del nombre reacio. Otros, amantes demasiado dóciles del todo, todavía atraviesan la prueba, no la han superado. Se dejaron llevar a la tristeza frente al desmantelamiento del bello trípode de Lérins. Movidos por la tristeza extrema, pasaron a veces al odio. Lacan ha relevado el desafío.

No salvar al todo de sus chicanas sino, al contrario, someterlo a estas; respecto del nombre judío, no ceder a la tristeza, pero tampoco fingir y arbolarse la máscara de carnaval. Los propósitos vacíos del tipo *Nosotros somos todos judíos alemanes*, no eran su género. *Yo no soy judío*, podía decir él de sí mismo con seguridad y simplicidad; como pudieron decirlo Racine, o Péguy, o Claudel. Pero como ellos, justamente, extraía de esta seguridad una conclusión: importa al más alto grado situar lo que dice un sujeto cuando dice de sí mismo *Yo soy judío*, o cuando, pudiendo decirlo, se rehúsa, o cuando él proclama bien alto que decirlo o no decirlo no hace la diferencia.

Adivinamos al leer el ruego de Esther y la profecía de Joad, que Racine, vuelto hacia Port-Royal, se interrogó sobre lo que es ser judío, con una profundidad tal que se encuentran pocos ejemplos como este, ni en la lengua francesa ni en ninguna otra. Yendo al encuentro de Bernard Lazare en el curso del combate por Dreyfus, Péguy articuló las proposiciones sobre el proferir *Yo soy judío*; Benjamín, después Scholem persisten en tomarlo. En la persona de Sichel, Claudel no cesó, en su caso siendo cristiano católico romano, de querer captar, como un pintor loco, la mirada oscura que se oculta bajo la venda de la Sinagoga. Pero lo que está permitido a los poetas no lo está al analista.

Este último no puede ni debe ni quiere hablar en el lugar del sujeto. Lacan se prohíbe poner palabras en la boca de uno que diría *Yo soy judío*. El no cree que la Sinagoga haya jamás tenido los ojos vendados. Sabe de antemano que todo lo que él podría avanzar, respecto a la plegaria o la profecía, depende de una palabra producida. El no ha pegado de entrada el nombre del Cristo –ni ningún nombre por lo demás– sobre el trípode del *en todas partes, siempre, por todos*. Se pueden relevar las numerosas ocasiones en que, en sus escritos y en su Seminario, él aproxima lo que ha acordado en llamar el judaísmo. Siempre se cuida, frente a los que portan el nombre judío, de enseñarles lo que es este nombre. El se torna más bien hacia los que no lo portan, a fin de advertirles: “Espacio, peligro”. Peligro de imbecilidad, de idiotez, de falta, de crimen.

Freud parece haber deseado enseñar a los Judíos y a los Cristianos lo que ellos son. Él provenía del S XIX e imaginaba aún que la función de maestro del género humano le estaba abierta. Lacan, por su parte, se impone una reserva. Tampoco es que cuando él menciona directamente el nombre judío que éste sea necesariamente el más investido. Más vale pesquisar los momentos donde el todo, la verdad y sus satélites son propiamente puestos en piezas.

El nombre del Yo [Je], o decir que no al todo

Lacan el Judío, la expresión no tiene ninguna significación, pero tiene un sentido. Para todo lugar en donde vale el trípode de Vincent de Lérins –y repito que vale más allá del espacio europeo y el espacio cristiano– me tomo la libertad, por un breve y provisorio instante, de llamar *Judío* a aquel que dice que no al trípode. A él determinar después si ese nombre que le doy, lo ha recibido de sus padres. Si no es así, que de esto no haga misterio y no juegue al soldadito humanitario; que él diga muy simplemente *Yo no soy judío*. Su *Yo [Je]*, por sí solo, alcanza para atestiguar que él ha rechazado el axioma de Lérins, el teorema de Tácito, el lema de Petrarca, tanto en sus versiones adornadas o en sus inmundas. Y si lo ha recibido de sus padres, le pertenece buscar su modo de ser judío: negación, afirmación, interrogación.

Lacan el Judío es aquel que dice *Yo no soy judío*. Porque siendo aquel que dice *Yo no soy judío*, es también el que dice *la verdad no se dice toda*, justo después de haber embragado la verdad sobre el *Yo [Je]*: “Yo digo siempre la verdad” – a comprender como: *la verdad habla siempre en primera persona*. O, por transformación formal: “yo [moi] la verdad, hablo”[4]. Antes mismo de haber enunciado algunas de estas *logias*, había dado de esto una ilustración dramática. Quien ha leído “Kant con Sade” se acuerda de las objeciones que Lacan levanta frente a un célebre apólogo kantiano. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant pone en escena un sujeto cuyo príncipe exige que haga un falso testimonio contra un hombre honesto. Lacan presta a este sujeto de la experiencia, que él califica de *ilote*, una cuestión dirigida al filósofo: “él le preguntará si por azar sería su deber dar un testimonio verdadero, en el caso en que ese fuera el

medio por el cual el tirano pudiera satisfacer su deseo. ¿Debería decir que el inocente es un Judío por ejemplo, si él lo es verdaderamente, delante de un tribunal, se ha visto esto, quien encuentra ahí materia a censurar [...]?” Lacan continúa: “Se puede erigir en deber la máxima de contradecir el deseo del tirano, si el tirano es aquel que se arroga el poder de avasallar el deseo del Otro”[5].

Así se entiende por retroacción la dimensión terminante de la proposición aparentemente constativa: *La verdad no se dice toda*. Esta no puede materialmente decirse toda y, puesto que no puede, no *debe* decirse toda. El *Tu debes, entonces tu puedes* kantiano, se revierte en *Tu no puedes, entonces tu no debes*. Si por imposible, la verdad, una sola vez, se dijera toda, un nombre siempre serviría de pasto para el tirano. Para ilustrar su proposición, Lacan eligió el nombre judío; eligió también el caso del ateo y el del disidente de un partido. Sea, concedo que él no reservaba al nombre judío una suerte particular, entre las que los poderosos acusan. Pero en esto, justamente, escapaba a las trampas de la puesta en excepción, en tanto que él no había todavía desmontado los resortes de la misma. Mora, en su propio apólogo, un alboroto silencioso que estalla en las orejas de los fieles del todo. Familiares o no de Tácito, de Vincent de Lérins o de Petrarca, les va a costar ingeniárselas para multiplicar los acúfenos para cubrir el ruido inoportuno; no sufrirán menos en oír estas simples palabras, en este orden y no en otro: “el inocente es un Judío”.

Traducción: Viviana Fruchtnicht

* Jean-Claude Milner es lingüista, filósofo, y ensayista.

1. Tácito, “Historias”, libro V, 4-5 (*Obras completas*, traducidas en francés con una introducción y notas por J.-L. Burnouf, Paris, Hachette, 1881, p. 607).
2. El texto se lee en el capítulo II del *Commonitorium*, fechado en 434. La fórmula no define ahí la verdad en tanto que tal, sino la verdad de fe católica. Se le ha atribuido, sin embargo, muy pronto un alcance general. Cf. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, Paris, Desclée de Brouwer, Colección Los Padres en la fe, 1978, p. 26.
3. Este pasaje se encuentra en una invectiva *Contra eum qui maledixit Italiam*, de 1373. Cf. Petrarca, *Invectives*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 308.
4. Se habrá reconocido el comienzo de “Televisión”, *Otros Escritos*, Paris, Seuil, 2001, p. 509 & “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”, *Escritos*, Paris, Seuil, 1966, p.409.
5. Lacan, J. “Kant con Sade”, *Escritos*, ob. cit. p. 784.

La escritura, el ser, lo real, y Virginia Woolf

Stella Harrison

Virginia Woolf.

Virginia Woolf, (14 de enero de 1882–28 de marzo de 1941), nacida como Adeline Virginia Stephen, es hija de un padre escritor, editor, y... gran alpinista. Lo volveremos a encontrar, sin duda, justo antes del final.

De niña, Virginia está inmersa en una atmósfera ilustrada. No va a la escuela, es educada por sus padres, y tendrá un temprano acceso a la biblioteca de su padre, el que, « gesto extraordinario para un victoriano », nos dice J. Aubert, le había abierto su biblioteca, la totalidad de su biblioteca ».[1]

V. Woolf pierde a su madre, fallecida a causa de la gripe, a la edad de 12 años. De lo que resulta lo que se nombrará como su primera depresión nerviosa. La muerte precoz de su media hermana amada, Stella, luego la de su padre en 1904, la llevarán a un nuevo hundimiento, luego a una breve internación. Después de la muerte de su madre, los niños, Virginia, Vanessa y Adrian, se mudan a Bloomsbury, en Londres. Encontrarán numerosas figuras del medio literario británico. Lytton Strachey, por no citar más que uno, devendrá el gran amigo de Virginia, quien lo editará.

Después de su casamiento con Leonard Woolf, escritor, V. Woolf funda con él la Hogarth Press en 1917, y edita, entre otros, a Freud, Joyce, y toda su propia obra. Serán publicados también los miembros del Grupo Bloomsbury.

Títulos notorios: *Monday or Tuesday*, Virginia Woolf, *The Waste Land*, de T. S. Eliot (1924)– *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (1956–1974), en colaboración con Anna Freud.

V. Woolf vivirá una relación larga y apasionada con Vita-Sackville West, aristócrata y escritora. Quedarán amigas hasta la muerte de Virginia. Vita inspirará en 1928 a Virginia, quien creará, a partir de ella, el personaje de su novela *Orlando*.

Numerosos psiquiatras hoy acuerdan en decir que V. Woolf era bipolar y hacen de los traumatismos variados que ella reconoció la causa de sus trastornos. Ella dice haber sido violada por sus dos medio hermanos y que estuvo toda su vida presa de episodios de « locura », es así como ella lo describe. Se suicida al momento de los bombardeos alemanes sobre Londres, en marzo de 1941. James Joyce con *Ulysses* (1922), *Finnegan's Wake* (1939) y V. Woolf, con sus ensayos, novelas, y su diario, van a revolucionar la escritura en Inglaterra. Surge ahí una escritura que se quiere liberar de las leyes del género impuestas por la austera reina Victoria. Se busca estar más cerca de lo mental, de la experiencia subjetiva, íntima.

Jacques-Alain Miller (y esto para mí es una fuente de la obra colectiva *Virginia Woolf, la escritura refugio contra la locura*), evocaba en su Curso[2] el *stream of consciousness*, « flujo de consciencia », de fines del S XIX, género literario al cual se había consagrado, después de Joyce con *Ulysses*, Virginia Woolf con *Mrs Dalloway*. Declaraba que la esquizofrenia de V. Woolf no estaba todavía suficientemente avanzada en esta novela, y proponía « darle a todo esto la categoría de efectos de invención freudiana sobre la literatura, por qué no una puesta en forma literaria de lo amorfo mental ».

Intentaré continuar, no sin estas últimas balizas por el momento: Jacques Aubert[3], en primer lugar, en *La Cause freudienne* n° 76, escribe: « Virginia Woolf: que no haya relación sexual no lo soporta ; le falta decir como no la hay, retomando y manejando esos dos objetos que la persiguen, la mirada y la voz. Cómo y por qué no hay, a diversos niveles, más que del equívoco, introduciendo en la ficción biográfica y en la historia –la suya para comenzar– contra ellas, la voz de la escritura poética ».

El 22 de marzo de 2011, J.-A. Miller enunciaba en su Curso que « el analista somete al inconsciente a un deber ser »; que « lo escrito en el lenguaje se pueda autonomizar » y él recordaba que la relación sexual no podía estar escrita. En Londres, en el congreso de NLS en abril de 2011, decía de nuevo que en la letra, no es *the Being* que es investigado sino *the Real*, y que « En el campo del lenguaje sin duda el psicoanálisis toma su punto de partida de la función de la palabra pero la refiere a la escritura. Hay una separación entre hablar y escribir, *speaking* y *writing*. Es en esta separación que el psicoanálisis opera, es esta diferencia de la que el psicoanálisis saca partido ».

¿Qué buscó extraer V. Woolf, en pos del *Moment of Being*, del instante de ser de la cosa, tan precioso para ella?

¿Sumisión de lo real a un « deber ser realidad »?

Solo la « realidad completa », escribe V. Woolf en « Un esbozo del pasado », suprime el poder de lastimarla. Debe constantemente reinventar una escritura, experimentar todas las formas literarias. Se libraré a este combate casi cada día desde sus quince años con su diario, sin que este flujo de escritura encauce durablemente su certeza de « volver a devenir loca », como le escribirá a su marido, a los 59 años, antes de su suicidio. No hay asesinato de la cosa por el lenguaje.

¿Lo simbólico se separa de lo real para V. Woolf, cuando ella se rompe en tejer este anudamiento: cosa, lenguaje, escritura?

Ni el lenguaje ni la lengua le permitirán, solos, el advenimiento y el asesinato de la cosa, que ella debe pues escribir, sin descanso. Antes de ceñir estas inquietudes, en torno de tres novelas cortas, extraeré algunos momentos tardíos de sus escritos:

Febrero de 1937: « Me siento como el hombre que debía continuar danzando sobre ladrillos ardientes. No puedo permitirme detenerme »[4] (El inglés: *Cant le myself stop*[5] es más brutal, abrupto, que la traducción francesa, más conveniente, elegante).

Marzo de 1937: El imperativo de goce insiste: “Y yo sé que tengo que continuar danzando así sobre las ladrillos ardientes hasta mi muerte”.[6]

Julio de 1937 : *& then I am so composed that nothing is real unless I write it.*[7] « Estoy compuesta de tal forma que nada para mí es real más que si yo lo escribo » (el texto es inédito). V. Woolf larga estas palabras como un grito en plena conferencia, en un texto redactado a la memoria de su sobrino Julian Bell, muerto ese año.

« Lo que preocupa a Bertrand Russell y los otros », nos dice J.-A. Miller en « Clínica irónica »[8] « es que se puede hablar de lo que no existe como si eso existiera. Es la misma cuestión de Platon en su Sofista: hablar del no-ser lo hace existir de alguna forma ». ¿Qué es lo que preocupa a V. Woolf?

En abril de 1939, martillea su teoría en «Un esbozo del pasado»: «Y así yo persisto en creer que la aptitud de recibir los conflictos es lo que hace de mí una escritora. Yo adelantaré a guisa de explicación que un conflicto, en mi caso, es inmediatamente después seguido del deseo de explicarlo [...] Es el testimonio de una cosa real más allá de las apariencias, y yo la vuelvo real poniéndola en palabras (*I make it real by putting it into words*). Es solamente poniéndola en palabras que le doy su completa realidad. Esta completa realidad significa que ha perdido su poder de herirme »[9].

Y de nuevo en 1940: « Antaño yo pensaba todos los días en él [su padre] y en mamá; pero escribiendo *El paseo al faro*, los he sepultado en mi espíritu [...] de lo que quedo persuadida, es que ellos me obsesionaban los dos de una forma malsana, y que escribir sobre ellos fue un acto necesario [...] Hasta los cuarenta, la presencia de mi madre me obsesionó. Yo escuchaba su voz, la veía [...] escribí el libro muy rápido. Y cuando fue escrito, cesé de estar obsesionada por mi madre. No escucho más su voz, no la veo más. Supongo que hice por mí lo que los psicoanalistas hacen por sus enfermos »[10].

Escribir no pudo, no obstante, matar la cosa, porque Virginia no cesó de reescribir este relato. « Todo lo que ella puede esperar, es apoyarse sobre lo que se llama la realidad para hacer barrera a lo real » [11] dice de ella J. Aubert, en 2008.

V. Woolf no se protegerá de lo real, a pesar de su apremio por escribir hasta el final, a hacerlo vomitar asignándolo a lo escrito. Este real, esas pequeñas nada, ese caos, ella debió noquearlos. Leámosla, en Londres, el 8 de marzo de 1941, casi al final, cuando tiene hambre, es la Guerra. Escribe en su diario, y el inglés una vez más dirá mejor su urgencia y su combate: *Haddock & sausage meat. I think it is true that one gains a certain hold on sausage & haddock by writing them down.*[12] “Bacalao ahumado y salchicha en el menú. Es verdad, yo creo que se adquiere una más grande maestría sobre la salchicha y el bacalao seco sin salar pariendo sobre el papel”[13].

Últimas ficciones: ¿gritos o escritos?

Tres novelas cortas nos orientarán.

Llegada a este punto, me referiré primeramente al bello trabajo de Michèle Rivoire[14] sobre la primera novela, después anticiparé como este texto me ha atrapado. Como lo indica M. Rivoire, cada una de las novelas cortas de Virginia Woolf parte de una novela, un ensayo, un fragmento de recuerdos que le son contemporáneos.

« La marca sobre el muro » (1917)

Se trata acá de la primera publicación de Hogarth Press, con *Los Judíos*, de Leonard Woolf. Esta publicación rompe con el estilo más clásico de las novelas *El atravesamiento de las apariencias* y *Noche y día*.

M. Rivoire, según J.-A. Miller, subraya como V. Woolf consagra su escritura ficcional a «poner en forma literaria lo amorfo mental», que ella intenta arrancar a lo informe. Dos novelas constituyen un giro en su obra: «La marca sobre el muro» y «Una novela a escribir». Su génesis, escribe M. Rivoire, «se sumerge en una experiencia relevante de la relación más íntima de Virginia Woolf con ese depósito inarticulado, fuera-de-sentido que es la lengua». Recordemos que después de su casamiento, en mayo de 1912, V. Woolf atraviesa una grave «depresión» y hace una tentativa de suicidio en septiembre de 1913. Las palabras y las voces se le imponen entonces fuera de discurso, y ella da cuenta de la calidad vocal de este brote: sonidos, ritmo y percepción más bien que significación. Cito, gracias a M. Rivoire, lo que ella escribe a su amiga Ethel Smyth: «No olvidaré jamás el día en que escribí *La marca sobre el muro*, todo de un tirón, como volando, yo que había estado forzada a romper piedras durante meses. Es, sin embargo *Una novela a escribir* lo que fue para mí el descubrimiento. Y esto – en un relámpago igualmente– me mostró como dar cuerpo a los depósitos de la experiencia bajo una forma adecuada [...]»

Vayamos ahora al lindero –río tranquilo– de la novela corta *La marca sobre el muro*: « Es, hacia enero puede ser, que habiendo levantado los ojos, percibí por primera vez la marca sobre el muro ». La narradora de nuevo nos dice su alivio: la visión de una marca sobre el muro, objeto no identificado, la arranca del «viejo sueño automático» hecho desde la infancia. Esta marca la «consuela», en tanto que su espíritu está en tren de perderse. He aquí «algo preciso, algo real» [15] (*something definite, something real*). Cuando el mundo no es ni vasto, ni calmo, uno no se puede abrir paso entre pensamientos, cito: «como el pez se abre paso en el agua con su aleta».

Tal como nos lo indicaba J. Aubert, lo que no soporta V. Woolf, es que no haya relación sexual, ni armonía, y aquí yo diría, sino nada más que semblantes. Todo discurso es semblante. Cito: «Los sabios descienden de ermitaños supersticiosos, y las convenciones, el Almanaque de Whitaker, la Mesa de Precedencia que ordena que el arzobispo de Canterbury es seguido por el Gran Lord Cancilier, que el Gran Lord Cancilier es seguido por el arzobispo de York : todo el mundo sigue a alguien [...]» Este punto de vista masculino, (p 25), precisa la narradora, hace obstáculo a la percepción de la apaciguada realidad. *Indeed, now that I have fixed my eyes upon it, I feel that I have grasped a planck in the sea* «Es cierto, ahora que mi mirada se posa ahí, tengo la impresión de estar atada a una balsa en el mar; experimento una impresión de realidad tal que reduce inmediatamente a los dos arzobispos y al gran canciller al estado de sombras fantasmagóricas». Y apelo en auxilio al inglés, indispensable acá de nuevo: *Here is something definite, something real. Thus, waking from a midnight dream of horror, one hastily turns on the light and lies quiescent, worshipping the chest of drawers, worshipping solidity, worshipping reality, worshipping the impersonal world which is the proof of an existence other than ours...* (p 32) «Así como cuando uno se despierta a medianoche de un sueño horrible, se prende rápido la luz y, descansando en paz, se bendice o se rinde culto (¡siguiendo la traidora traducción!) a la cómoda». Ese “worship” es un llamado intraducible, un grito implorando la necesidad vital de la realidad de interceptar lo real, a encontrar en la letra misma. Como tan bien lo indica M. Rivoire, esta marca, finalmente, no sera *Nail* (clavo) sino *Snail* (caracol), y, cito de nuevo a M. Rivoire: “Todo el despliegue del relato se reabsorbe al final en esta distancia mínima, puramente literal entre *nail* y *snail*. A propósito de la narradora, Jacques Aubert hace valer que “las ficciones de su imaginario, de desarrollarse a partir de un punto de goce, desembocan sobre la inscripción necesaria de la letra” [16].

Marzo de 1941, dos novelas cortas

V. Woolf nos dejará con dos ficciones explosivas *El símbolo* y *La estación balnearia: flujo reflujos*, mecanografiadas ambas en el dorso de *Entre los actos*, en marzo de 1941, contemporáneas del final del diario, menos de un mes antes de su suicidio. ¿Podemos acá verdaderamente hablar de ficción, como lo interroga M. Harlin[17] en nuestro libro a propósito de dicha novela *Entre los actos*?

« El símbolo » [18]

El símbolo fracasa acá... nada menos que al ser símbolo en sí mismo, y el efecto será inmediato: escudriñemos como, en este alto lugar alpino inquietante, la palabra es la cosa misma. Con ferocidad, es a lo real pues que se asesina... cosa en tanto que pequeño otro, porque ningún asesinato de *La Cosa* por el lenguaje puede advenir: «Había un pequeño hueco, en la cumbre de la montaña, como un cráter lunar. Estaba invadido de una nieve irisada garganta-de-paloma, o pálido como la muerte». Los tejados del valle son tumbas y, cito, “las tumbas de los cementerios recuerdan en escalada los nombres de los muertos”. Cito: “la montaña es un símbolo”, acababa de escribir la dama sentada en el balcón del hotel. Se interrumpió; hizo la puesta a punto como para ver la naturaleza de este símbolo. Estaba escribiendo a su hermana mayor que vivía en Birmingham”. El objeto-mirada es llamado a sostener el orden simbólico, desfalleciente: acá, en esta fría estación, nada sólido. La amistad, escribe la dama, no sostiene más que el matrimonio “a tales altitudes”. El objeto-voz apenas es más real: “la voz del presentador inglés también parecía irreal. ¿La dama bajó su prismático para saludar a los jóvenes quiénes estaban a punto de irse, en la calle [...]. La montaña es un símbolo, pero ¿de qué?”.

Prontitud y fulgurancia actúan entonces con rigor, se pone a soñar “sin ton ni son” con accidentes mortales pasados, como la muerte de su madre, escribe o grita más bien, a su hermana..., con este recuerdo en el que ella “fijaba sus ojos sobre su muerte como sobre un símbolo”, promesa de liberación. Cito: “tenemos una vista magnífica, vemos la montaña desde todas las ventanas -pero por fin aquí es verdad. Te aseguro que lo gritaría a veces [...] gritaría ver siempre esta montaña [...] haría falta un terremoto para aniquilar esta montaña [...] le pregunté a Herr Melchor, el propietario, si todavía había terremotos en nuestros días. Dice que no, solamente avalanchas y deslizamientos de terreno. Vimos barrer todo un pueblo del mapa pero aquí no hay riesgo alguno, es lo que él enseguida agregó. Mientras te escribo, veo muy netamente a los jóvenes sobre las pendientes; están sujetos por cuerdas [...] Ahora pasan una grieta... » La pluma se le cae de las manos y la gota de tinta chorrea en zigzag sobre la página. Los jóvenes habían desaparecido».

El «símbolo» de la montaña pasa entonces a lo real, irreductiblemente y sin falla. Real, simbólico, imaginario se desanudan, y eso chorrea, gracias o a pesar, del llamado a ese Herr gerrero (estamos en plena segunda guerra mundial), ese extraño Rey Mago nombrado *Herr Melchior!* El tono se calma y se cierra al modo de *La Fontaine* o de Andersen: «Los antiguos clichés son de circunstancia», y, mientras que «No parecía ahí haber conclusión adecuada», la dama añadió: «los mejores besos a los niños».

¿Qué es un símbolo?

Recordaré aquí, gracias a un esclarecimiento muy reciente de J. Aubert la etimología de la palabra «símbolo». Se sabe, por lo demás, que V. Woolf estuvo instruida en griego, y particularmente por Jane Ellen Harrison, profesor de historia, de arqueología y de antropología, cuyos trabajos pioneros tratan particularmente sobre la supremacía del matriarcado en la religión griega, trabajos que no dejaron, se puede pensar, de dar cuerpo al feminismo de Virginia. En Grecia, un «símbolo» era un tiesto de alfarería roto en dos pedazos y compartido entre dos contratantes. Para liquidar el contrato, era necesario hacer la prueba de su calidad de contratante restituyendo los dos pedazos que debían encajar perfectamente. El *symbolon* estaba constituido por dos pedazos de un objeto partido, de suerte que su reunión, por un ensamblaje perfecto, constituyera una prueba de su origen común y por ende un signo de reconocimiento muy seguro. Esta idea de corte esclarecería, dice J. Aubert, la escena final de la novela «El símbolo», donde el nudo

se deshace, mientras que el corte se revela, en la grieta donde desaparecen los alpinistas, en el momento mismo en que la dama describe a los jóvenes sujetados por cuerdas. La letra aquí no puede hacer nudo: la gota de tinta chorrea.

“Lo imposible y la estación balnearia: flujo reflujo » [19]

¿Haiku? Esta « última obra de ficción acabada », como se lo lee, tiene menos de dos páginas. El 8 de marzo de 1941, V. Woolf, en Brighton, escribía en su diario justo antes del pasaje donde evocaba el bacalao ahumado y la salchicha para darles realidad: «Viejas damas incrustadas de escamas, maquilladas, engalanadas y cadavéricas, en el salón de té (y más lejos) [...] No, no tengo de ninguna manera la intención de entregarme a una introspección. Anoto simplemente esta palabra de Henry James: « Observen incansablemente». Observar las primicias de la vejez. Observen la codicia. Observar mi propio desaliento [...]»[20].

La novela comienza en una ciudad balnearia donde flota un olor a pescado. Los negocios están llenos de mariscos y también los habitantes evocan los mariscos. Es sin cubrir, todo crudo: «Tenían un aspecto frívolo, como si se hubiese extraído la carne del animal con la punta de un alfiler, y que únicamente subsistiera la valva». Lo imposible nos atraganta: lo simbólico es real.

« *Imposible* », en efecto, que los mariscos sean mariscos y vengan del mar, « *imposible* » que los hombres hayan sido verdaderos marinos. Las mujeres no son verdaderas mujeres sino parecen mariscos... ¿En qué el significante irrealiza el mundo aquí? Simbólico, real e imaginario parecen fusionarse, la pulsión de muerte corre desenfrenada: en la pieza marcada «Damas», del restaurant, eso huele a pescado. La pieza está separada por dos tabiques, dos satisfacciones: de un lado necesidades naturales, del otro, se tiene el arreglo femenino, borla de polvo, y estuche rojo. ¡Oh! Ironía, quién dijo que todo discurso es semblante, ¿estás todavía al comando, en ese marzo de 1941 británico? Las mujeres cotorrean...luego, de nuevo, pulverización, estallido de los objetos pulsionales: « sus ojos, que son azules... son verdaderos lagos [...] te sumerges dentro... tienen los mismos dientes... Ah, que bellos dientes blancos que tiene... cuando sonrío... ». El agua brota, la marea descubre sus pequeños peces que huelen fuerte... Pero por la noche, cito: « hay unos aros y coronas por las calles. La ciudad zozobró en el fondo del agua. Sólo aflora su esqueleto, dibujado por lámparas de hada ».

Lalengua de Virginia Woolf no muerde ya lo real.

En estas dos novelas cortas, en esos instantes, ¿podemos pensar que la escritura misma, nada menos que un refugio, es la causa de la catástrofe subjetiva de la narradora desnudando brutalmente y revelando lo imposible de decir y la significación mortal de La Cosa?

Traducción: Viviana Fruchtnicht

1. Jacques Aubert, Virginia Woolf, *Identité, politique, écriture*, « Positions », bajo la dirección de F. Duroux, p.91, 2008.
2. Jacques-Alain Miller, *L'Orientation lacanienne*, 22 de marzo de 2011.
3. J.Aubert, *La Cause freudienne* n°76, « Au bon heur d'une dram », p 170.
4. Virginia Woolf *Journal intégral, 1915-1941*, traducciones de Colette-Marie Huet y Marie-Ange Dutartre , *La Cosmopolite*, Stock, septiembre de 2008, p 1936.
5. V. Woolf, *The Diary of Virginia Woolf*, Edición Anne Olivier Bell, asistida por Andrew Mc Neillie, Volumen 5, p.249
6. V. Woolf, *Journal intégral, op cit*, p.1237.
7. V. Woolf, "Memoirs of Julian Bell " *The Platform of Time Memoirs of Family and Friends Hesperus*, 2008.)p 19.
8. J.-A. Miller, « Clinique ironique », *La Cause freudienne*, n° 23, febrero de 1993, p. 7.
9. V. Virginia Woolf, *Instants de vie*, p. 80.
10. Virginia Woolf, *op.cit*.
11. Jacques Aubert, "Positions", *Virginia Woolf, Identité, politique, écriture*, bajo la dirección de Françoise Duroux, Indigo, Paris, agosto de 2008, p. 94.
12. Virginia Woolf, *The Diary of Virginia Woolf*, Volume 3, p. 358
13. Virginia Woolf, *Journal intégral*, p. 1526.
14. M. Rivoire, "Une suite inachevée", *Virginia Woolf, l'écriture, refuge contre la folie*.
15. V. Woolf, *Kew Gardens*, "La marque sur le mur", Ed Les langues modernes, p.33
16. Jacques Aubert, « Au bon heur d'une dram », *op. cit.* p. 168.
17. Monique Harlin, *Virginia Woolf, l'écriture, refuge contre la folie*, "Entre les actes, fiction ou réel?" pp 17 -51.
18. V. Woolf, *La fascination de l'étang*, "Le symbole", pp 194-197, Points, noviembre de 2003.
19. V. Woolf, *op cit*, "La station balnéaire : flux reflux"
20. V. Woolf, *Journal intégral*, p.1526. Carta del domingo 19 de febrero de 1939 de V.W. a Vita S.W. en "Lettres" Virginia Woolf,1993, Seuil. Título original: The Letters of V.W. , 6 volumes ed. por Nigel Nicholson (vol. I 1975, vol.VI,1980) The Hogarth Press- Londres, cartas elegidas, presentadas y traducidas por Claude Demanueli según la edición de Nigel Nicholson.

Restricciones del psicoanálisis ante el poder punitivo

Juan Pablo Mollo

La vigencia del positivismo criminológico biologicista

Cuantificación, objetividad, determinismo etiológico y una concepción abstracta y ahistórica de la sociedad, fueron las premisas de E. Ferri para elaborar una “ley de saturación criminal”, que permitía explicar la criminalidad ya determinada por el medio físico y social, combinado con las tendencias biológicas hereditarias. El positivismo criminológico biologicista surgió a fines del siglo XIX por una alianza médico-policia (los médicos tenían discurso sin poder y los policías poder sin discurso) que disputó la “cuestión criminal” a los juristas (para llevarla a su propio campo) e incluso reclamó la abolición del régimen de jurados y su reemplazo por un equipo de expertos versados en la ciencia de la conducta humana. En la Edad Media ya había fracasado el boicot médico de patologizar a brujas y herejes para sustraerles poder a los inquisidores.

La criminología positivista racista legitimó la invasión de África con el argumento de una raza negra inferior (H. Spencer, C. Lombroso) y el colonialismo de Latinoamérica con las tesis de la degeneración racial (B. A. Morel, V. Magnan). Seguidamente, se enfocó principalmente en el conocimiento del cerebro (cuya investigación fue complementada desde una Psicología de las facultades mentales), que tuvo su expresión en el examen como peritaje médico-legal. En nuestros días, se ha transformado en un campo multidisciplinario de estudios sobre el sistema nervioso denominado neurociencias (neuropsiquiatría, psicobiología, neurociencia cognitiva etc.), que cuenta con un nuevo aliado capitalista (la multinacional farmacéutica, la industria de tomografías y resonancias etc.) y sigue perpetuando el proyecto de patologización de conductas desde una política mucho más poderosa.

En efecto, el empleo estadístico y la cuantificación de comportamientos son los argumentos centrales y las profecías del DSM IV para demostrar que el delincuente no es igual que los que respetan la ley. Cuando el delincuente tiende a ser definido por un déficit neurológico, perfil delictivo o conducta impulsiva, se evita una interrogación por la existencia de una motivación subjetiva, moral, social o política por parte del autor responsable de tal o cual acto: hiperactividad en la infancia o trastorno de conducta en la pubertad, son algunos diagnósticos demostrados científicamente que encierran un grado de peligrosidad y de probabilidad delictiva.

Se establece así una multidisciplinaria correlación temprana entre patología (trastorno de conducta, impulsividad, psicopatía etc.) y delincuencia o criminalidad (amenaza, delito, riesgo, peligro) que, si bien ya existía en las pericias psiquiátricas con la construcción de un “doblete psicológico y ético del delito” (M. Foucault), ahora involucra, a escala mundial, la medicalización y criminalización de niños y adolescentes molestos al orden público y la moral dominante. El uso del SAVRY, *Structured Assessment of Violence Risk in Youth*, para la evaluación del riesgo de violencia y las conductas delictivas en adolescentes (y el cálculo de costos para las instituciones), renueva la alianza médico-policia que hizo surgir el positivismo criminológico del siglo XIX. Al mismo tiempo, las neurociencias persiguen el descubrimiento del gen de la violencia y la criminalidad o la base neurológica del crimen (que ya había intentado J. F. Gall con su “frenología” doscientos años antes) mientras se interesan cada vez más por la estadística policia delictiva.

En términos foucaultianos, el positivismo criminológico, de raíz netamente racista, ha servido históricamente al poder de criminalizar (*hacer morir*) estableciendo la continuidad entre derecho, moral y naturaleza, cuya máxima realización fue alcanzada en el substancialismo penal y la prevención especial negativa (el darwinismo social de R. Garófalo, inspirado en H. Spencer, llega al extremo de plantear “medios de eliminación”); y en nuestra época contemporánea justifica medidas políticas y económicas que se enmarcan como peritajes sociales dentro de la biopolítica (*dejar vivir*). Según J.C. Milner, la criminología en la era de la biopolítica no es una disciplina auxiliar del sistema penal, sino un paradigma de control que superpone la represión del crimen con el tratamiento y la prevención de las enfermedades. En nombre del progreso social y enmascarada detrás de sus técnicas de evaluación y peritajes, una vez más, la criminología positivista presenta la enfermedad alineada con el crimen. Se trata de una falsa neuro-criminología que resulta altamente funcional al poder económico y la política criminológica (cuya decisión es que tipo de conductas y

que clase de individuos conviene criminalizar) que desemboca en un panóptico digital para controlar a la población entera.

Los trabajadores psi y la reinención de la prisión

La cárcel como pena en sentido propio nació en el seno de las corporaciones monásticas de la Alta Edad Media, recibiendo después el favor de la Iglesia católica -con los decretos de Inocencio III y de Bonifacio VIII-, para su específica adecuación a las funciones penitenciales y correccionales. Y se afirmó como pena, perpetua o temporal, solamente en los siglos XVII y XVIII, con modalidades incluso más atrozmente aflictivas que la pena de muerte. Con la experiencia americana de las casas de trabajo y del sistema celular se transformó en la moderna forma privativa. Sin embargo, fue en el siglo XIX cuando la pena carcelaria llegó a convertirse en la principal de las penas, desplazando progresivamente a todas las demás.

Durante los años de la posguerra, en varios países de Europa y América, el *welfare state* tuvo un vigoroso desarrollo de políticas de control del delito basado en argumentos correccionalistas. Bajo la promoción del bienestar social, los dispositivos penales estaban organizados alrededor del ideal de *rehabilitación*, que ofrecía el marco intelectual y el sistema de valores para mantener unido a todo el campo penal (más allá de lograr ese objetivo). La incidencia de los trabajadores *psi* con sus "prácticas de normalización" en materia penal no tenía un control externo, pese a sus implicaciones en la privacidad y en la libertad de los individuos con que trataban. Al enfocarse en el alivio del sufrimiento individual y la mejora del funcionamiento social, los trabajadores *psi* y de la salud se distanciaban de los mecanismos penales donde operaban. En este contexto de despolitización de las estrategias penales y la supresión de temas punitivos, se produce el encuentro inaugural entre el psicoanalista y el joven delincuente: A. Aichhorn en Viena, F. Alexander en Berlín y D. Winnicott en Londres etc., dirigieron instituciones y programas sociales estatales, orientados por el inconsciente y la relación transferencial.

Sin embargo y siguiendo la tesis de D. Garland, en la década del 70, la prisión se reinventó como dispositivo de seguridad pública contra los individuos peligrosos; y por lo tanto, como una solución penal frente al nuevo problema de la exclusión social y la desigualdad económica. Así, el giro punitivo basado en el encarcelamiento masivo y el *management* de la seguridad, reemplazó al ideal de rehabilitación y de reconstrucción social. En tal contexto, los trabajadores *psi* incluidos en los múltiples dispositivos de rehabilitación social, comenzaron a transformarse en agentes de seguridad que evalúan riesgos con una falsa ciencia del alma ("déficit cognitivo", "respuesta no adaptativa", etc., entre otros grotescos), altamente funcional al poder de criminalizar.

La imagen welfarista del delincuente juvenil como alguien desfavorecido y necesitando ayuda desapareció por completo; y el discurso de la política criminal invocará sistemáticamente a un público que pide protección, lleno de ira y exigiendo todo tipo de castigos que nunca son suficientes. Luego, la derivación a los sistemas penales de toda una problemática social traducida en términos de "inseguridad" de manera unívoca, termina por imponer políticas penitenciarias propias de los *gulags* soviéticos o los *lagers* nazis. Al mismo tiempo, numerosos "textos psicoanalíticos" basados repetitivamente en la tesis sobre el "caso Aimée", de J. Lacan, *El crimen del cabo Lortie*, de P. Legendre, la respuesta de L. Althusser en *El porvenir es largo* etc., perciben el minúsculo arbusto de la pena como efecto terapéutico en el criminal psicótico "humanizado por la ley", sin mirar el inmenso bosque del poder de criminalizar y la cárcel, que es una institución desigual, extralegal y extrajudicial, deshumanizante, penosa e inútilmente aflictiva.

La distinción fundamental entre ciencia jurídico-penal y poder punitivo

El derecho penal es el saber, la ciencia o el discurso jurídico-penal referido a un mundo del "deber ser" normativo (cómo debe ser la pena y para que debe servir), que corresponde distinguir del ejercicio real del sistema penal o poder punitivo. Según la teoría sociológica de E. Sutherland, las infracciones concernientes a la actividad económica son comparables en cantidad (aunque no se registran en las estadísticas policiales) y en calidad (constituyen delitos en el discurso jurídico-penal) a las del delito común, siendo su diferencia el modo de represión y control. La selectividad estructural del sistema penal, que siempre selecciona a los mismos candidatos (en nuestro país, al joven marginal), es la más elemental demostración de la falsedad de la igualdad y legitimidad proclamada por el discurso jurídico-penal.

Por esto, la teoría sobre el delito de “cuello blanco” fue innovadora (contra las hipótesis positivistas) al vincular criminalidad con clase alta y separar criminalidad de patología. Sin embargo, es manifiesto que la cárcel funciona como un instrumento de seguridad que no responde a la retribución sino a un modo de autoritarismo denominado “neopunitivismo” en la literatura anglosajona.

Ahora bien, si el poder punitivo es el que ejercen las agencias del sistema penal (especialmente las ejecutivas) entonces, el derecho penal no pasa de ser un ejercicio académico de los juristas para construir un sistema teórico, que se traduce en un proyecto de jurisprudencia. En la práctica, el sistema penal inicia un proceso de criminalización (regido mediante estereotipos) y luego pasa a agencia judicial, la continuación o no de tal proceso, que culmina en la prisión. Como explicita R. Zaffaroni, el criterio operativo real del sistema punitivo “es” la peligrosidad médico-policial racista del siglo XIX, que la agencia judicial y su “deber ser” lo transmuta en una noble culpabilidad jurídica.

Según L. Ferrajoli, el primer presupuesto de la función garantista del derecho y del proceso penal es el monopolio legal y judicial de la violencia represiva. Sin embargo, con la actividad policial se plantea la divergencia entre el “deber ser” propio del derecho penal y el “ser” de la práctica concreta del sistema punitivo: el monopolio judicial del uso de la fuerza contra los ciudadanos se desvanece porque existe una fuerza pública que actúa sin vinculaciones legales. El caso límite y dramático se plantea cuando esa divergencia entre el nivel normativo de la legalidad y el efectivo de la realidad alcanza la forma terrible que han vivido los regímenes militares de América Latina. Pero también, en los ordenamientos que respetan formalmente el principio de legalidad, el monopolio legal y judicial del uso de la violencia puede resultar burlado por los poderes paralelos que, en materia de libertades, concede la propia ley a las fuerzas de policía. Desde esta perspectiva, la ciencia jurídico-penal es una sofisticada racionalización de la pena, que en última instancia se reduce a la venganza irracional del poder punitivo. La pena quedó desenmascarada cuando debió emanciparse del castigo divino y desde Justiniano hasta nuestros días, pasando por la Inquisición, el poder punitivo jamás ha operado a partir de la prohibición del incesto (Lévi-Strauss) o la pureza de la norma básica (H. Kelsen), sino que ha efectivizado la tesis sobre el individuo peligroso ópticamente impuesto (R. Garófalo) y la teoría política decisionista sobre el enemigo (C. Schmitt). Tales reflexiones renuevan la advertencia de Lacan, en 1950, sobre el límite del psicoanalista en el análisis del criminal donde comienza la acción policial, que es la práctica diaria de la principal agencia ejecutiva del poder punitivo.

El salto injustificado del psicoanálisis hacia la ley penal

El diálogo entre psicoanálisis y derecho usualmente encuentra su justificación en la concepción antropológica de la ley y la sociedad contractual. Con esta matriz basada en la prohibición en la cultura como soporte de la ley simbólica se pueden captar los significados sociales del castigo en sentido general; sin embargo, es una interpretación limitada de la ley porque no tiene en cuenta o niega los mecanismos del poder punitivo real. Numerosos “textos psi-jurídicos” (de distintas escuelas) se refieren extensivamente al discurso jurídico como “un” único discurso equivalente al “imperio de ley”, mientras que, por ejemplo: derecho civil y derecho penal son de muy diferente cuña y tienen distinta función. En contraste con el derecho civil, el derecho penal es un modelo de decisión vertical con la víctima confiscada; y por lo tanto, no es un modelo de solución de conflicto entre partes.

Si bien es cierto que no hay convivencia humana sin ley, es preciso advertir que la ley de la convivencia no es penal sino ético-social y jurídica; es decir, no es la prevención general punitiva la que disuade a las personas y conserva la sociedad; de lo contrario se cae en un “pan-penalismo” falaz y aberrante que pretende identificar a la ley penal y el poder punitivo con el orden simbólico y la cultura.

Lo mismo sucede con la concepción contractual de la sociedad (en sus diferentes versiones) que da la ilusión de una “única” cultura fundada en la ley paterna, y por lo tanto, conducente a concebir a los excluidos sociales como fuera de la ley. Tal dogmatismo de la ley basado en una estructura simbólica de alcance antropológico adhiere implícitamente a una concepción monista y positivista de la sociedad; y ofrece la ilusión de poder saltar de la ley del padre al código penal, que es una falacia recurrente. Además, tratándose de una abstracción jurídica que responde a varios requisitos formales es preciso despejar que no existe “el” delito como conducta patológica (aunque el positivismo psiquiátrico, psicológico y social “mágicamente” los unifica). Por su parte, los teóricos del *labelling approach*, desde una perspectiva sociológica, consideran que el delito o la desviación no es una “cosa” objetiva, sino un producto de

definiciones socialmente creadas; por ende, el delito o la desviación no es un asunto inherente a la conducta sino un "etiquetamiento".

En definitiva, el inconveniente de situarse en la ley del padre en continuidad con "el orden dogmático de Occidente" (P. Legendre) es pasar por alto el desarrollo histórico de "la verdad y las formas jurídicas" (M. Foucault), que muestran el modo en que reapareció el poder punitivo en el siglo XII, y cual es su lógica puramente vertical intrínseca. Según despegó J. Lacan, en 1970, las leyes del mundo concreto (que son las leyes de la palabra) dependen del lugar desde donde se enuncian; es decir: para agenciar una ley hay que tener un lugar de poder. La ley no tiene fundamento, aunque se intente llenar ese vacío con la justicia, el padre o una divinidad etc.

Las leyes históricas no son en absoluto límites del poder sino instrumentos del mismo para velar intereses de distintos órdenes. Tan es así que, en nuestro país, se sancionó el 28 de septiembre de 1974, la Ley 20.840 de seguridad nacional: "penalizaciones para las actividades subversivas en todas sus manifestaciones", que fue un marco para estructurar la persecución política; y en la Alemania nazi se promulgó una "Ley de prevención de descendencia patológica hereditaria", que entró en vigor el 1 de enero de 1934 y fue el primer paso para la eliminación física de los asociales. Incluso el ministro del Reich nazi, H. Frank, llegó a declarar que "el derecho penal habrá de ser sustancialmente un ordenamiento para el castigo de la falta de fidelidad".

Por otra parte, el poder punitivo en "estado de excepción" puede agenciar la ley, prescindiendo, paradójicamente, del discurso jurídico-penal y del estado de derecho. En todo caso, según G. Agamben, el "estado de excepción" concierne a una zona de indiferenciación en relación con el ordenamiento jurídico Occidental, pues suspende la aplicación de la norma, y su vez, la ley permanece como tal, en vigor. El desarrollo de un derecho penal de excepción o de emergencia para intentar hacer frente, primero al terrorismo y después a la criminalidad organizada, es una arista más de la crisis del derecho en la sociedad contemporánea. La legislación de emergencia engendra un subsistema penal y procesal administrativo, confiando a la policía y al poder político (razón de estado) funciones propias del poder judicial (razón jurídica) con efectos destructivos sobre el sistema de garantías.

La prudencia del psicoanálisis con respecto a la responsabilidad penal

Desde el psicoanálisis cada uno es responsable por sus actos, intencionales o no, y en eso radica su consideración del mismo como sujeto. Sin embargo, no es posible trasladar esta "responsabilidad por el acto" al derecho penal, que está únicamente interesado por la comprensión del acusado "en el momento del acto". Incluso, en sentido jurídico estricto, la responsabilidad penal es el conjunto de las condiciones normativamente exigidas para que una persona sea sometida a pena. Lo que permite distinguir la responsabilidad penal (una cosa de derecho), de la imputabilidad (una cosa de hecho). También resulta útil distinguir entre imputabilidad e imputación: la primera es una categoría del derecho penal sustancial, que consiste en la aptitud para ser autor de un delito, mientras que la segunda es una noción de derecho penal procesal, que designa la adscripción de un delito concreto a una persona determinada.

Ahora bien, cuando se trata del delincuente que ya es seleccionado por el sistema penal previamente, la responsabilidad individual se vuelve un justificativo teórico y una racionalización de la política de criminalización en su conjunto. Tal como ha despejado Foucault, la acción concreta del aparato punitivo es seleccionar al delincuente por lo que es, será y puede ser (y no por lo que hizo). Así, operando desde el riesgo potencial (peligrosidad), el sistema penal establece una tajante ruptura entre responsabilidad y acto delictivo. En consecuencia, la responsabilidad a la que se refiere el psicoanálisis no cuenta en el sistema penal, que no se interesa ni por la asunción del acto en la psicosis, la función clínica del derecho, el asentimiento subjetivo del castigo, el sentimiento inconsciente de culpa o la significación social de la punición. Por otra parte, la noción de asentimiento subjetivo que Lacan, inspirado en Durkheim y Hegel, aplica a la criminología se desliza fácilmente hacia la doctrina cristiana, que K. Marx en "el misterio de los misterios" critica a Rodolfo.

En definitiva, las nociones psicoanalíticas de culpabilidad, responsabilidad, acto, sujeto, sanción etc. cuando son referidas a la pena, se transforman en meras racionalizaciones desconectadas del poder punitivo real, selectivo e ilegítimo. Mientras se reflexiona sobre: "culpa responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico", el poder punitivo ya opera como dispositivo de contención de individuos sospechosos, con el pretexto de la prevención

y la seguridad. En la práctica penal concreta, como revela R. Zaffaroni, el sistema punitivo y la política criminológica en su conjunto (la policía, el procedimiento judicial y la prisión) están vacíos de todo contenido ético.

También resulta indispensable distinguir la “responsabilidad por el acto” a la que se refiere el psicoanálisis, de la nueva teoría criminológica de la responsabilidad -denominada “actuarial” y hegemónica en EEUU- basada en la “elección racional”, que desplazando a las teorías positivistas y sociológicas, reflota el enfoque utilitarista de los actos delictivos como una conducta calculada que intenta maximizar los beneficios. Según sostiene D. Garland, tal enfoque contemporáneo, opuesto a la criminología correccional welfarista, considera que el delincuente es un “oportunistar racional” al que hay que controlar (el aumento de cámaras, trabas y otros dispositivos de control se basan en el supuesto: “la ocasión hace al ladrón”); y que el problema del delito es una cuestión de oferta y demanda, cifras y riesgos, donde el castigo funciona reducido a una tarifa sin ninguna significación social. En la misma línea interpretativa, J. Young indica que el mayor tema de control social contemporáneo es el enfoque administrativo, que no considera las causas de la delincuencia ni la culpabilidad y responsabilidad del delincuente, sino la evaluación de probabilidades y cálculo de riesgos. Desde luego, el énfasis simplista en la responsabilidad individual a partir de la grilla de la economía política, conduce directamente al endurecimiento del castigo como elemento de disuasión y a robustecer el poder punitivo, que es responsable del proceso de criminalización (aunque sea inimputable).

Bibliografía:

- Agamben, Giorgio: *Estado de excepción*, Ed. A. Hidalgo, Bs. As., 2007.
- Becker, Howard: *Los extraños*, Ed. Tiempo Contemporáneo, Bs. As., 1971.
- Bergalli, Roberto y otros: *Sistema penal y problemas sociales*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia, 2003.
- Ferrajoli, Luigi: *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Ed. Trotta, Madrid, 1995.
- Ferri, Enrico: *Sociología criminal*, Tribunal superior de Justicia, México, 2004.
- Foucault, Michel: *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1980.
- Foucault, Michel: *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1998.
- Foucault, Michel: *Defender la sociedad*, Ed. FCE, Bs. As., 2000.
- Foucault, Michel: *Los anormales*, Ed. FCE, Bs. As., 2006.
- Garland, David: *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2005.
- Garófalo, Raffaele: *Criminología: estudio sobre el delito, sobre sus causas y la teoría de la represión*, Madrid, 1812.
- Lacan, Jacques: “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”, en: *Escritos I*, Ed. Siglo XXI, Bs. As., 1988.
- Lacan, Jacques: *El Seminario, libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Bs. As., 1996.
- Marx, K; Engels, F.: *La sagrada familia o crítica de la crítica*, Ed. Claridad, Bs. As., 1971.
- Milner, Jean Claude: *La política de las cosas*, Ed. Miguel Gómez, Málaga, 2007.
- Mollo, Juan Pablo: *Psicoanálisis y criminología. Estudios sobre la delincuencia*, Ed. Paidós, 2010.
- Muñoz de Conde: *Mezguer y el derecho penal de su tiempo. Estudios sobre el derecho penal en el Nacionalsocialismo*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia, 2003.
- Pavarini, Massimo: *El arte abyecto. Ensayo sobre el gobierno de la penalidad*, Ed. Ad-Hoc, Bs. As., 2006.
- Sutherland, Edwin: *El delito de cuello blanco*, Ed. La piqueta, Madrid, 2005.
- Young, Jock. *La sociedad excluyente. Exclusión social, delito y diferencia en la Modernidad tardía*, Ed. Marcial Pons, Madrid, 2003.
- Zaffaroni, R, Slokar, A., Alagia, A.: *Derecho penal. Parte general*, Ed. Ediar, Bs. As., 2002.
- Zaffaroni, Raúl: *El enemigo en el derecho penal*, Ed. Ediar, Bs. As., 2005.
- Zaffaroni, Raúl: *La palabra de los muertos. Conferencias de criminología cautelar*, Ed. Ediar, Bs. As., 2011.

El adjetivo y el viaje

Arte, psicoanálisis y vida cotidiana

Irene Accarini

Dos prácticas, arte y psicoanálisis que no se agotan en la experiencia, pues pueden hacer escritura, viaje y letra, en un derrotero pulsional, merecen ser reunidas en el rasgo de la creación. Las pensaremos como una erótica que construye su metrópolis en la vida cotidiana. El tiempo donde pretendemos abordarlas es el hoy, la contemporaneidad

Una belleza terrible

En este espacio y este tiempo, descubrimos que ciertas prácticas discursivas hacen de las tareas del arte, la cultura y del mismo psicoanálisis un simple uso adjetivado. Las crónicas de sus mandantes como también la de los analizantes, suelen abundar hoy en efusiones, del tipo “el bueno de Fulano”, “la fantástica performance”, “que linda charla”, “importante muestra”, “la destacada actuación”, “el arte torpe” ...etc, etc. sin apuntar a una interpretación, una reflexión o una apropiación de lo dicho.

El viaje que aquí pensamos proponer puede tener tres itinerarios. Puede ser pulsional, un recorrido de satisfacción siempre continuo, halle o no su objeto. Se tratará de un viaje que implica andar geografías, superficies, suelos, texturas, con pisadas firmes que formen rastros, indicios del cuerpo. Un segundo recorrido, puede ser metafórico, atravesar el tiempo, desenvolver las músicas que evocan nostalgias, andar de la mano de viajeros míticos, con Ulises o StarWars, hacer una serie, hacerse saga en los significantes.

Un viaje, tal vez puede ser imaginario, intentar un recorrido ilusorio, un sueño que se sueña a ojos abiertos o cerrados, una partición de tareas, un reparto de mapas, un vestido que diseña un contorno, armar un rompecabezas repartido sobre la mirada, un retrato, un autorretrato o un calidoscopio.

Les propongo este viaje, donde cada cuál evoque su acento, la partida será el arte actual, pues los artistas hacen y hacen hacer viajes. Uno puede encontrarlos y andar con ellos un rato. Hoy los tenemos allí en la ciudad de Lyon, en su presente Bienal de arte, donde los caminos artísticos sugieren una tensión entre lo Terrible y la Belleza, entre su adjetivo y su sustantivo unidos en los significantes que migran desde un poema de Keats al nombre de la muestra: *Una terrible belleza ha nacido*. Nombre que es la convocatoria de trabajo que la curadora de la misma Victoria Noorthoorn, ha propuesto a consideración de los artistas, elucidar cuál es el lazo hoy entre arte y belleza. Su propuesta parte en realidad de un aserto, no es tan simple el lazo como para decir que la belleza se ha perdido, más bien se ha transformado en algo no tan evidente. En los múltiples espacios de la muestra, los objetos terribles se presentan de entrada, dueños de males y de muertes, objetos destruidos, esforzados, a punto de estallar, detritos. Luego de avanzar y conmovernos entre ellos, las caminantes de la muestra arribamos mediando el tramo de escaleras a objetos con un leve aliento a esperanza, a un pequeño silencio, a un pequeño vuelo poético.

¿Se trata acaso de pensar que a la belleza solo se accede después de atravesar restos, fragmentos en el revés de las tareas ordinarias? Fragmentos de ideales tanto benéficos como monstruosos. No se trata de una belleza escondida detrás de un velo metafórico o simbólico, es una belleza demorada, obstaculizada por los indicios del deterioro sin embargo cuando aparece lo hace de súbito.

Los indicios de deterioro emergen del simple paso del tiempo real o de los distintos matices de la acción humana, de su manufactura de las cosas o del estallido de los mundos.

El mundo doméstico, la habitación íntima está repetidamente representada en esta Bienal y todas parecen decir, que ya no hay lugar seguro donde refugiarse. Así vemos que los sillones están invadidos de protuberancias o bivalbos imprevistos, las posturas necesarias a los hábitos quebradas o gastadas, el suelo cubierto de sogas o lanas abandonadas que hacen difícil el paso, las alfombras que ya no vuelan mágicas ni se alegran en el patch-work de las abuelas. Sino que unen el sinsentido o experiencias de exclusión.

La infancia allí es una muñeca de trapo a punto descoserse para volverse a armar de otra manera bajo la voluntad del ocio del adulto. Al mismo tiempo que los retratos surcan las paredes de rostros o grandes cuerpos enteros, la desnudez del cuerpo real de un hombre en el espacio de la sala se opone a la distancia con el cuerpo de aves en una vieja fábrica abandonada y recuperada para la muestra. Color, calor, olor suman las gallinas en su hábitat desconcertando al visitante y proponiendo instalar una mirada a la convivencia con otros. En la larga sala como formando un corredor aquellos cuerpos nos saludan desde los grandes retratos, donde las posturas y no las miradas son las que encuentran el rostro del espectador: el hombre que camina como la escritura occidental de izquierda a derecha, la mujer que baja la cabeza que nos invita a hacer lo mismo y reflexionar un poco, las niñas que saltan entre las muñecas y las olas de una playa, entre la infancia y el paso del tiempo en la marea del habla, los amigos sentados en ronda conversando en el expresionismo de sus manos. El movimiento se nos impone como sinónimo de la vida, introvertirse y extrovertirse, enlazarse al otro es perder la paz del desierto, aquella paz que como decía Joseph Conrad, es la paz de la resignación de la vida. La invitación del artista resuena, ¡que haya algo, qué haya alguien! animando la vida de cada quién y que cada quién sea no algo, sino alguien para otro. El hombre desnudo enlazado a sus cuerdas en el otro extremo de la sala, avanza y retrocede en su lugar, una y otra vez, en un movimiento estático, en la estabilidad de un trabajo esforzado. Sobre el fondo de una pared intervenida con un texto poético: “une fois, une vie, une voie, une rue, une vue, une voix” y delante de una escenografía circular que simula un viejo silo, o torre. El hombre avanza y retrocede sin hacer un exhibicionismo de su desnudez, y sin donar su mirada a los caminantes de la muestra, un guía se aproxima con un grupo de adolescentes que ríen, el guía les propone pensar el título de la Bial *Una terrible belleza ha nacido*, la belleza encarnada en el cuerpo, aquí en ese cuerpo, en tanto en la antigüedad griega el cuerpo de los varones jóvenes eran erigidos como el paradigma de lo bello, por ello la representación escultórica los inmortalizaba, el artista aquí con su modelo vivo ha prescindido de tal gesto y nos presenta el cuerpo mismo, tal cual es en su desnudez cotidiana con el verbo como acción que lo sostiene y el enigma de su historia propia por delante.

Una puesta en escena de una obra de Beckett, donde en una sala a pleno negro de oscuridad, el público sentado en lo que semeja ser un telón negro sobre un fondo de un negro más abismal, escucha un grito, un llanto de bebé, ve un pequeño resplandor seguido por un gran relámpago hasta que la luz que inunda la sala permite descubrir que había un telón sin género sólo hecho de oscuridad ocultando un escenario consistente en una manta dispuesta en el piso cubierta de residuos que la civilización deja a su paso cada noche en la calle o en la puerta de sus vecindarios. Una manera negra, de la que sabe el arte plástico a partir de Rembrandt para mostrar el escenario de lo que sobrando le falta al mundo.

¿Dónde está la esperanza? en la planta alta del espacio de la muestra, el vuelo de un avioncito impulsado por el calor de la mano del artista demora a los visitantes, el artista camina el perímetro de la sala, al fondo está su mesa de trabajo, pequeña y low tech. Todos se acercan luego de su performance a dialogar con él, todos dibujan una sonrisa “es un diseño que no inventé, pero lo recuperé, yo sólo lo hice y quise darlo a conocer aquí, me pareció importante que se conozca esto. Sólo pesa 0,05 gramos, puede romperse con facilidad, sólo tiene dos elementos, madera balsa y una película de leve nylon transparente”. La muestra, la suelta de sus dedos, y la película viaja hasta la mano de una señora que dice “hay comunicación” Entre el vuelo y su mano, entre la obra y ella. ¿La salida es comunicarse, la salida es extender la mano? Lacan usa esa figura en el Seminario 10, donde el amor extiende su brazo para encontrar otro, como sucedió aquí. Hay primero amor al hacer, el artista elige sus materiales de trabajo cuidadosamente, el soporte de su obra, su textura, su color o ausencia de color, su concepto lo toma de una invención anterior, recupera la historia, la hace accesible y experienciable a otros, con amor a la transmisión, al don del saber.

Analizarse es también hacer un recorrido, según cada cuál, será una línea en el tiempo, un significante nuevo, un efecto de poesía, un lugar posible, un deseo decidido, un lazo nuevo, un cambio de discurso, un efecto de amor, pero raramente lo calificaremos de exitoso o feliz, aún en la salida del sufrimiento del síntoma o el cansancio del fantasma. ¿Es en forma adjetiva o en forma verbal que andamos el análisis? la palabra actual de los analizantes suele estar embrollada en un exceso de calificativos que sin embargo envuelven vacío simbólico. Los modos de decir adjetivados suelen reemplazar un enunciado reflexivo, distanciados del eco de la interpretación.

La invención de Eros

Si el psicoanálisis participa como el arte de una creación, es también una erótica, se trata en él de las relaciones del deseo con el lenguaje y del deseo como objeto, de modo que son lazos libidinales los que se establecen entre sujeto y objeto.

Podemos pensar a Eros como una invención de la cultura, la tendencia a la unión que conlleva Eros permite la persistencia de la subjetividad y del vínculo social, la superación de la disputa de los ideales, y el paso de avance hacia la creación. Persistir, superar, avanzar, son entonces acciones eróticas que se despliegan a partir del par mitológico *hambre y amor*, expresión sintética de las fuerzas naturales que mueven al mundo.

Freud recupera esta noción de un verso del poeta Schiller y con ella arranca al ser humano del programa de los instintos biológicos para elevarlo al plano de la erótica, de las pulsiones de vida y de muerte. Jacques-Alain Miller, revisitando la frase del poeta, nos lo recuerda en "Los divinos detalles".

En el bello mito de Eros y Psiquis, encontramos unidos otro par *alma y amor* como expresión de esta elevación, del desplazamiento del orden de las necesidades, de lo necesario a consumir para la supervivencia biológica del organismo, al amor, como el don de la sola presencia sin la adición de otro elemento a dar.

Recordemos brevemente el mito, trata de la admiración que despierta Psiquis por su belleza en el mundo de los mortales, siendo la diosa Afrodita quién se considera la única con el derecho al homenaje por su condición divina, elabora una venganza con carácter de humillación para la bella Psiquis, la diosa solicita así a su hijo Eros que arroje sus flechas embebidas en amargura sobre la muchacha. Eros dispuesto a cumplir el mandato de su madre-diosa, sucumbe ante la mirada de la bella Psiquis, así con torpeza las flechas caen sobre sí mismo. La diosa sin saber de este fatal accidente destina a Psiquis a desposar un monstruo. Compadecido y enamorado Eros, sustituye este destino alojándose él en el palacio en el que en su exilio llega Psiquis. La condición que impone Eros a Psiquis es que ésta no podrá ver jamás su rostro, sus encuentros serán en la absoluta oscuridad. Pasado un largo tiempo de feliz amor, Psiquis escucha los consejos envidiosos de sus hermanas, quiénes le dicen que debe descubrir el rostro y las intenciones de su horrible marido, para ello le indican que vaya a su próximo encuentro provista de una lámpara y un hacha dispuesta a cortarle la cabeza. Psiquis acepta la sugerencia, y cuando en la siguiente noche eleva la lámpara para iluminar el rostro de su amado se sorprende ante el bello Eros, a quién aún no conocía. Éste, en su enojado lamento la increpa interrogándola ¿no te bastó con mi amor? ¿qué otra satisfacción quieres? Para luego arrojarla de su presencia y castigarla con la pérdida del amor. El Eros que debía quedar invisible sufrió el error de la visibilidad y con ello el desencuentro primero entre el alma y el amor. Una separación del agalma que convocaba la mirada bajo el doble destino de belleza y monstruosidad. Esto nos reenvía a la conjetura que acompaña a la muestra de la Bial de Lyon, que más adelante retomaremos, en el diálogo con el arte contemporáneo.

En el mito, finalmente, luego de dar pruebas de humildad, Psiquis recupera la presencia amorosa de Eros. Podríamos decir que Psiquis, en su camino errante, en su intento de separar lo invisible de lo visible, la luz de la oscuridad, aspira a llevar su tensión vital a nivel cero, tal como aspiran las fuerzas de la Naturaleza con el organismo, es decir, el grado cero de la vida, la muerte. ¿Será esto de lo que se trata en la propuesta artística que comentáramos más arriba?

Es el filósofo Georges Bataille quién afirma y resalta el vínculo existente entre muerte y erotismo, para él el erotismo es tanto conmovedor como innoble. En su texto "Las lágrimas de Eros", recorre una inmensa galería de obras de arte de todos los tiempos surcadas por imágenes saturadas de eros y suplicios. Para el filósofo, la superación de este conflicto se dará en el desenlace entre tiempo y conciencia. Entendemos que olvida los efectos de creación como lugar superador del lazo imposible entre muerte y erotismo.

Desde el psicoanálisis sabemos que el desencuentro en los lazos afectivos y sociales, es la regla y no la excepción. El desencuentro es un dato estructural de la subjetividad, entendido como la no proporción exacta o la no armonía plena entre dos partenaires, de modo que un buen encuentro, un encuentro feliz resulta ¡un verdadero acontecimiento! Así podríamos enumerar a modo de ejemplo, el desencuentro del sujeto con sus objetos culturales, cuando este lazo produce desconocimiento en lugar de conocimiento, el desencuentro entre el sujeto y su cuerpo cuando se instala el fenómeno displacentero o el síntoma en lugar del placer; el desencuentro entre el sujeto y sus semejantes, cuando lo ajeno, lo otro, en lugar de funcionar en la reciprocidad de un alter-ego se transforma en lo inquietante, en lo siniestro rechazable.

La erótica sin embargo, se nutre tanto del encuentro como del desencuentro, es así que Susan Sonntag puede enunciar que el artista, que reemplaza al santo, es un sufridor ejemplar, para sostener su hipótesis cita a Pavese, para quién *la literatura es una defensa contra las ofensas de la vida*, así el escritor nos dice Sonntag hace un uso del sufrimiento en una economía del arte, así como los santos descubrieron la utilidad del sufrir en la economía de la salvación, pudiendo gracias a su arte digerir al hombre que sufre. Esta metáfora del digerir, indica la operación superadora del arte que hace quedar al amor como una ficción esencial, como un error o como *una danza más del ego solitario*. Así traza la autora una analogía entre arte y amor, donde de la tradición aristotélica del arte como imitación se pasa a la modernidad donde el arte es expresión de un yo al igual que el amor en detrimento del valor del amado, de allí a desembocar en el fracaso del amor en la actualidad hay un paso. Esta posición absoluta del amor lo presenta en su carencia esencial: el desencuentro que habita en el interior mismo del amor. Así el amor que reviste de valor al ser amado, tal como se observa en Eros, invistiéndolo de la cualidad del amante, tanto como el amor que reviste de valor al propio yo, al estilo de Psiquis reduciéndola a la amada.

En este escrito propongo pensar al artista -escritor o artista visual- como aquél que puede situarse en el lugar de la pulsión, desde donde puede modular las envolturas del amor y la muerte, sea la pasión, el sufrimiento, el éxtasis.

Si la cultura se instala por represión de los instintos animalescos, como nos decía Freud, por ejemplo, la pérdida de la olfacción que ocurre en el ser humano como base primaria del conocimiento del mundo, que sí la dispone el mundo animal; esta represión no implica tal como se entiende a menudo en forma distorsionada en el saber cotidiano, decimos que no implica la desaparición de Eros, sino por el contrario su fundación. Eros adviene gracias a la represión, desdoblándose de lo que no es su consistencia, separándose de la regla sagrada de la naturaleza por la cual cada ser vivo congenia con un par semejante de su especie. Muy por el contrario Eros subyace a la interdicción de una satisfacción natural, esa falta o falla original ligada a la interdicción, animará la singularidad de cada búsqueda subjetiva a lo largo de la vida. Eros se liga entonces a la belleza de la falla, y a la monstruosidad de la regla.

Entendemos así que Eric Laurent pueda decir que el horror y el pánico son la verdad del lazo a otros, interpretamos, que lo son en tanto que establecer un lazo se opone al confort, a la comodidad del ser consigo mismo, ese confort que trabaja en el rechazo activo de la incomodidad. El deseo que la falta original desencadena, el deseo al otro implica salir de ese confort, arriesgar la comodidad para ir al encuentro posible con el otro, se requiere así un salto a lo nuevo y lo desconocido en el impasse del amor.

Es así que Eros resulta ser una invención y la amalgama de toda creación. La belleza entonces como presencia incómoda con su verdad como monstruosidad a revelar.

El viaje

Tomamos unas palabras de Jacques-Alain Miller : *el mito pulsional en psicoanálisis admite una historia distinta que el mito paterno. Ante todo el mito pulsional es como una variante del mito paterno, que relata solamente el robo de la libido, como fue usurpada por un cuerpo y luego de eso condenada al desierto de goce, el mito pulsional cuenta las migraciones de la libido.*

Esta migración de la libido la aplicamos a nuestro decir del viaje, viaje de la libido en el excedente de goce que el padre no logra retener, que enlazará de uno a otro lado a los protagonistas de un lazo, en la experiencia del arte contemporáneo al creador, la obra y el visitante de la misma. Recordamos al escritor Claudio Magris, para quién el viaje tiene una connotación de voz. En una conferencia dada en Buenos Aires, decía creer en *la variedad de voces, creo en la memoria no como pasado, sino como escritura, dando voz a cosas lejanas*, en eco con sus obras en las que emprende viajes en geografías y pasiones del hacer cotidiano. Afirmaba, *mis itinerarios se completan entre utopía y desencanto, mi frontera es en cambio inabarcable, se halla entre el mundo noto y el ignoto. El viaje como la odisea del Ulises de Joyce, es el que permite el retorno atravesando la vida, puede darle un sentido o perderlo.*

Esta realidad del viaje sitúa al viajante entre la pérdida y la falta, en el movimiento que enlaza lugares, migración libidinal, de la que quedará un real. Real irreductible, al decir de Eric Laurent en un texto suyo, pudiendo ser la angustia de vivir o aquél objeto que se haya de aislar allí.

De este modo, la operación artística actual, no es una resignificación sino un itinerario intérprete que dejando huellas en el cuerpo y alejándonos de las representaciones, del saber y sus sentidos, nos interpela por igual a artistas y espectadores, si hemos arribado a nuestro deseo.

La experiencia artística actual que ha abandonado la definición académica de las *bellas artes* haciendo nuevos usos de sus soportes expresivos y sus formas, desconcierta al entendido y al crítico, que le objeta esta pérdida. Es notorio el recurso a los estados elementales de la materia para calificar lo contemporáneo como "gaseoso" o "líquido", recursos que lejos de reflexionar sobre el fenómeno lo adjetiva sin percibir el derrotero pulsional, el peso gozante de los lazos actuales que mueven el mundo. Yves Michaud, es quién afirma que *tanta belleza, y junto con ella, un tal triunfo de la estética se cultivan, se difunden, se consumen y se celebran en un mundo cada vez más carente de obras de arte, si es que por arte entendemos a aquellos objetos preciosos y raros, antes investidos de un aura, de una aureola, de la cualidad mágica de ser centros de producción de experiencias estéticas únicas, elevadas y refinadas. Es como si a más belleza menos obra de arte, o como si al escasear el arte, lo artístico se expandiera y lo coloreara todo, pasando de cierta manera al estado de gas o de vapor y cubriera todas las cosas como si fuese vaho. El arte se volatilizó en éter estético, recordando que el éter fue definido por los físicos y los filósofos después de Newton como medio sutil que impregna todos los cuerpos.*

Añade que la desaparición de las obras deja lugar a un mundo de belleza difusa, tanto profusa como gaseosa. El autor sigue así el pensamiento de otros especialistas en arte actuales que entienden que la creciente estetización de los objetos útiles de la vida cotidiana, implican una desestetización del objeto de arte mismo, que pasa a ser cualquier objeto vulgar. No acordamos con estos puntos de vista, entendemos más bien que el arte contemporáneo ha salido del canon de la belleza por voluntad propia, como modo de atravesar estos semblantes contemporáneos cotidianos, despojándose de la estética bella como de una cáscara vacía para mostrar que lo envuelto que sostiene el envoltorio no necesariamente es refinado y aúrico, pero sí siempre verdadero, agalmático, y real. El artista contemporáneo así invita a la demora y a la reflexión, conmueve por su encarnamiento del problema de la no proporción del mundo, y no por su vestido de la bella evasión. Aún queda por repensar la propuesta del artista Joseph Beuys cuando planteaba que *todo hombre es artista*, proposición provocadora y reveladora, donde el todo es del orden de la posibilidad de asumirse como sujeto de una creación, si el arte ya no es sublimación, sí es creación y la creación puede ser el acto de cada quién en su saber hacer cotidiano, por eso Beuys reclamaba *que cada uno en su lugar de trabajo se convierta en una potencia creadora, y la reconozca como parte de un deber artístico a cumplir*. Es asombroso que se pueda desear confinar la función del arte al refinamiento artístico y no se advierta el grito del arte contemporáneo. Un grito que pide olvidar lo ilusorio de las imágenes totales, que desea escapar al significado narrativo dogmático, que evidencia lo real de la Cosa.

Así como un psicoanalista en el escenario de la transferencia con su analizante se presta a *ser* cualquier cosa que éste le haga encarnar, lo cual es posible porque el analista nada es, ya que ha perdido a su persona para escuchar a su analizante desde su mismo deseo, también el objeto de arte actual se presta a ser cualquier cosa, ha perdido su metáfora, en función del objeto valioso que encierra más allá de su presentación fáctica.

Mientras el lazo en el mundo actual y los teóricos adjetivantes, reclaman más objetos de visibilidad bella, el artista y también el psicoanalista, señalan al objeto valioso no en su significado o en su bella apariencia, o en su valor de uso, sino en su valor de goce.

Bibliografía

- Accarini, I. L. *Invenções. Arte + Psicoanálisis*. Psicolibro ed., Buenos Aires, 2011.
- Arango Gómez, D.L. y otros. *El museo y la validación del arte*. La carreta del arte , Medellín, 2008.
- Bataille, G. *Las lágrimas de Eros*. Tusquets ed., Barcelona, 2000.
- Cereceda, M. *Problemas del arte contemporáneo*. Cendeac, Murcia, 2008.
- Jimenez, M. *La querrela del arte contemporáneo*. Amorrortu, Buenos Aires, 2010
- Lacan, J. *Seminario 10. La angustia*. Paidós, Buenos Aires, 2006
- Laurent, E. *El goce sin rostro*. Tres Haches, Buenos Aires, 2010.
- Laurent, E. *El sentimiento delirante de la vida*. Colección Diva, Buenos Aires, 2011.
- Michaud, Ives. *El arte en estado gaseoso*. FCE, México DF, 2009.
- Miller, J-A. *Del Edipo a la sexuación*. Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Miller, J-A. *Los divinos detalles*. Paidós, Buenos Aires, 2010.
- Sonntag, S. *Contra la interpretación*. Alfaguara, Buenos Aires, 1996

Obras comentadas de la 11° Bienal de Lyon

- Ballesteros, Ernesto. *Vuelos de interior*, 2011.
- Bianchi, Diego. *The Ultimate Realities*, 2011
- Chihota, Virginia. *Fruit of dark womb*, 2011.
- De Campos, Augusto. *Series of visual poems*, 1953-1986
- Jackson Hutchins, Jessica. *Series of sculptures*. 2009-2011.
- Kusmirowki, Robert. *Stronghold*, 2011.
- Langa, Moshekwa. *Series of paintings*. 1999- 2011.
- Lima, Laura. *Puxador*, 1998, 2011.
- Lima, Laura. *Gala Chicken and Gala Coop*. 2004-2011
- Meireles, Cildo. *La Bruja*. 1979-1981
- Thomas, Daniela. *Samuel Becket. Breath* 1969.
- Yiadom, Boakte, Lynette, *Series of paintings*. 2010-2.

El *sinthome*: ¿una respuesta al delirio contemporáneo?

Eduardo Benito

1- *Sinthome* e Inconsciente

J. A. Miller en su curso de 2009, “Cosas de finura en psicoanálisis” en el intento por ir delimitando progresivamente el concepto de *sinthoma* introduce la siguiente cuestión: cómo entender que el único caso probado de un *sinthome*, hablamos de Joyce, nunca pasó por un análisis y además, según Lacan, fue alguien que estaba desabonado del inconsciente. En consecuencia: ¿Se puede hablar de *sinthome* en abonados al inconsciente?

¿Qué hay que entender? ¿Que ni un análisis y más aun ni el inconsciente son necesarios para lograr encarar un *sinthome*?

Así presentadas las cosas tendríamos por un lado a “Joyce el *sinthoma*” y por el otro el inconsciente, sin que se avizore una conexión entre ambos términos.

En segundo lugar se ha mencionado últimamente el intento de una reconfiguración de la clínica tomando el síntoma como “acontecimiento en el cuerpo”, justamente ya no como metáfora ni como mensaje del Otro. Se trata del síntoma solo, desconectado del Otro ¿lo estaría entonces del inconsciente?

Por último, conocemos la diferencia entre *Sinthome* y Semblante. En tal reparto el *sinthome* quedaría del lado de lo real y todo lo restante del lado del semblante. Dicho de otro modo si el *sinthome* está escrito en la estructura, es decir según J.A. Miller en tanto elementos aislados, azarosos, absolutos, sin sentido y previos a todo discurso, estos (los discursos) bien podrían ser considerados semblantes. Nada impide, en consecuencia, incluir al inconsciente como un semblante más, en tanto discurso del amo sin ningún real en juego.

Ahora bien Eric Laurent en la segunda conferencia de las Jornadas Anuales de la EOL de 2008 definió del siguiente modo lo que dio en llamar ‘un delirio contemporáneo’.

“Hay una propuesta de vivir en un mundo en el cual los síntomas podrían clasificarse sin tener en cuenta el efecto de creencia que producen”.

Se trataría, gracias a la ciencia de: “...la tentativa de definir un síntoma sin el efecto subjetivo que produce”.

Diría sin la creencia en una verdad inconsciente a revelar. Justamente el título de tal conferencia fue: “El delirio de un síntoma sin inconsciente”.

Si resumimos lo planteado hasta aquí tendríamos:

- el único caso probado de *sinthome* (Joyce): fue un desabonado del inconsciente,
- el síntoma, en tanto acontecimiento del cuerpo: es sólo. (Ni metáfora ni mensaje del Otro)
- el mismo debe ser ubicado del lado de lo real opuesto al semblante.

Para sintetizar ¿Hablar de *sinthoma* sin Otro, en su soledad absoluta, implica entonces hablar de un síntoma sin inconsciente?

Dicho lo cual, bien nos podemos preguntar si tales ideas no implican el riesgo de participar, como analistas lacanianamente orientados, precisamente del delirio contemporáneo denunciado por E Laurent.

2- Las dos mujeres

Para intentar responder a la cuestión comenzaré por una definición sorprendente del síntoma. Me refiero a la que Lacan nos da a la altura del *Seminario n° 22, R.S.I.*

Allí dice: “Para quien esté estorbado por el falo (o sea para *parlêtres* sexuados del lado macho) ¿qué es una mujer?: es un síntoma.”

Insólito. Hasta aquí se sabía que la mujer no era sino fantasma del hombre sostenido en el objeto *a*. Hacerla síntoma, dice Lacan, es otra cosa.

Ahora bien ¿cuál sería el nexo entre cosas en principio tan disímiles, una mujer y un síntoma?

Lacan nos da una pista: “Hacerla síntoma es situarla en el punto en que el goce fálico es también su asunto.”

Se entiende, como indudablemente a su vez el goce fálico es el “asunto” por excelencia del síntoma, he ahí el nexo.

¿En definitiva qué otra cosa “estorba” del síntoma sino esa insistencia de un goce que siempre pide más goce?

En consecuencia podemos decir que existen al menos dos mujeres.

La del fantasma que encarna el objeto *a* pulsional, es decir no tomada en cuenta sino por sus “partes” y la que se ha hecho síntoma tomada en cuenta por su goce fálico.

Como nos sugiere Lacan, cosa que no deja de aumentar nuestra sorpresa, a una mujer no le hace falta tener el órgano para experimentar el goce fálico.

Ahora bien si la mujer es síntoma del hombre, sobre él caerán una serie de efectos propios de todo síntoma.

Primer efecto: si decimos que el síntoma implica, en tanto goce fálico, un goce simbólico real, el mismo existe a lo imaginario. Y si lo imaginario es uno de los términos del semblante indudablemente la mujer como síntoma sería, para él, más real que la mujer del fantasma, léase del semblante. Lo cual da cierta chance de conquistar una relación también más real con su partenaire. No, obviamente, la relación imposible con el goce femenino pero sí una relación sintomática.

Una segunda consecuencia, que acarrea todo síntoma, es un automático efecto de creencia. Ese “efecto subjetivo” que mencionara E. Laurent. En rigor este fenómeno hace a la definición del síntoma. Es así, si no se cree en él, no hay síntoma.

Entonces dice Lacan que primeramente hay la creencia “ahí” en el síntoma. El adverbio “ahí” evita pensarlo como categoría, como “El” síntoma con mayúsculas. Más bien alude a ese síntoma en singular, el que le toca a cada quien.

Así el hombre, al igual que con cualquier síntoma: “cree ahí en ella” “. ¿Y qué quiere decir ese “creer ahí?” Significa que supone que el síntoma, y ella, tienen algo para decir relativo a verdades o mentiras. No se trata de ningún significado sino de la dimensión de la verdad mentirosa. Así, si una mujer es síntoma de un hombre, es porque éste le supone un decir.

Es claro que no es así con la mujer del fantasma. En todo caso si se espera algo de ella es que se calle.

Por último una tercera consecuencia decisiva.

Lacan plantea a continuación, seguimos en el *Seminario n° 22*, que una vez que “se cree ahí en la mujer”, se produce casi necesariamente un deslizamiento hacia un “creerle “. Es decir a partir de entonces “se le cree” a ella.

Lacan diferencia nítidamente ese “creer ahí” y su medio decir de un “creerle” cualquier cosa que diga. Es decir que a partir de entonces, se espera de sus significaciones como de aquel que posee un saber sobre la verdad del propio sujeto.

¿En cuánto? Según sea el caso. Si se está muy enamorado se le cree todo. Cosa que ellas podrían aprovechar. Ahora bien, si han pasado los años se le cree más o menos.

Obviamente se puede aplicar lo dicho, sus resonancias son evidentes, a los tiempos de un análisis e ir del paso inicial de un “creer ahí” en el síntoma, hacia una consulta que implica un “creerle” al analista llamado a ocupar el lugar del Otro. Solo que si la mujer es síntoma del hombre, al coexistir en ella las dos creencias, la consulta a un tercero puede esperar... hasta que se le crea menos.

En resumen Lacan diferencia un “creer ahí” en el síntoma de un “creer-le” a ella que como vemos implica la dimensión del Otro.

Ahora bien tal segunda creencia, según Lacan, viene a taponar la primera. Si hay un tapón en juego suponemos algo insoportable en ésta. Muy probablemente porque se trata de una creencia sin Otro.

Llegamos entonces a la pregunta planteada que podemos reformular así:

¿Es el *sinthome* un refinado aporte al delirio contemporáneo?

La idea de las dos creencias tal vez ayude a salir de tal impasse.

Comenzando por responder que en el final de un análisis solo ha caído la segunda de ellas. Es decir ha caído el “creer-le” al Otro. Ha caído la neurosis y su Otro, a distinguir del síntoma.

Pero no por ello debemos suponer que también ha caído el efecto inicial de “creer ahí” en el síntoma. Cosa que mantiene en él un decir que supone un saber inconsciente al que se articula.

Por lo que la noción de *sinthome* no sólo no participa del delirio contemporáneo sino que resiste radicalmente a él pues preserva la suposición del inconsciente. Como vemos las creencias mencionadas, permiten a su vez, distinguir dos inconscientes.

Aquel que hace del Otro el sujeto supuesto saber, a distinguir del caso en el que tal suposición cae sobre el *sinthome* mismo. En consecuencia se puede decir que el *sinthome* es sin Otro no sin inconsciente.

Indudablemente, el orden simbólico actual no sólo supone la decadencia de un “creerle” al Otro sino que su increencia apunta incluso al “creer ahí” en el síntoma, en el intento por imponer el delirio contemporáneo, sin dudas y no sin razones, forclusivo del inconsciente como tal.

Pero ahí está Joyce, al que por algo Lacan le dedica por entero el seminario que sigue, pues él parece abrir los límites de la clínica del Otro. Y esto, debido a que ha reducido el goce fálico de su síntoma sin tener que pasar por la “creencia” en tal Otro.

En estos términos, es cierto, Joyce era un desabonado de la segunda creencia, pero podemos suponer que creía “ahí” como pocos en su síntoma y en consecuencia en el saber inconsciente articulado a él. Sí, fue un desabonado del inconsciente como discurso del amo, como semblante, como el Otro de la segunda creencia, no como saber.

En base a esto y para concluir, en las épocas que corren, diría de la doble increencia, el invento de Joyce tal vez permita orientar la clínica que se avecina hacia el creer, no ya en el Otro (por lo demás en extinción), sino “ahí” en el síntoma, como una forma de mantener vivo al psicoanálisis al preservar el inconsciente como saber.

Paradojas del amor al prójimo

Marisa Chamizo

"El amor es esa bondad, tan rara vez bondadosa y nunca del todo adecuada"

B.R. Dignin, 1892

En el curso de Jacques-Allan Miller *El partenaire-síntoma*[1], un capítulo está dedicado al "Apólogo de San Martín", ya tratado por Lacan en el Seminario sobre la ética.[2]

Dos cuestiones se recortan allí: el amor al prójimo y la satisfacción que allí se obtiene.

La beneficencia y la caridad cristiana han sido tratadas como formas de amor al prójimo, si así fuera, ¿de qué amor se trata?

Fe, esperanza y caridad son las tres virtudes teologales. Forman un tríptico que tiene su vértice en la caridad, homologada al amor.

Las tres virtudes impulsan a los discípulos de Cristo a la *unidad*, "un solo cuerpo, una sola esperanza, un solo señor, una sola fe".

En el vértice está colocada la caridad, como ese amor (lazo de oro) que une en *armonía* perfecta a toda la *comunidad* cristiana.[3] (Primera Carta de San Pablo a los Corintios y Carta de San Pablo a los Efesios)

El Apólogo

San Martín, soldado romano, encuentra en su camino a un mendigo desnudo e interpreta en su mirada una demanda, demanda de abrigo. La respuesta no tarda, corta su capa en dos y le ofrece la mitad.

Es una interpretación de la necesidad, necesidad que hay que satisfacer porque el mendigo está desnudo y una interpretación de la demanda, lo que el mendigo le pide. Es una interpretación de la demanda como necesidad. El acto de beneficencia está orientado a satisfacer necesidades.

Lo que hubo fue un encuentro, un cruce en el camino, una mirada, no hubo palabras, hubo una interpretación por parte del soldado.

Pero, quizás, *más allá* de esta necesidad de vestirse, mendigaba otra cosa, dice Lacan, "que San Martín lo mate o lo bese", por ejemplo.

La beneficencia queda ligada a la satisfacción de la necesidad y al mandamiento: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

Amor al prójimo

Sobre el tema del amor al prójimo, Freud da cuenta en *El malestar en la cultura*,[4] lo que allí plantea se llama: más allá del principio del placer.

"Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo, sin pedir cuentas". "Si amo a otro él debe merecerlo de alguna manera. Y lo merece si en aspectos importantes, se me parece tanto, que puedo amarme a mí mismo en él".

"El prójimo es una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar sus fuerzas de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, humillarlo, infringirle dolores, martirizarlo y asesinarlo."

Lacan, en el Seminario sobre ética,[5] afirma que la consecuencia de ese mandato hace surgir “la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo como en mí mismo”.

“Mi bien no se confunde con el del otro, mi egoísmo se satisface con cierto altruismo, el que se ubica a nivel de lo *útil* y es este *altruismo* el que permite evitar encarar el problema del mal que está en cada uno en relación con el otro.”

Lacan no deja de hacer referencia a nuestra práctica en cuanto a lo que los analistas queremos para nuestros pacientes. “¿Qué bien persiguen exactamente en relación a su paciente? Tenemos que saber en cada instante cuál debe ser nuestra relación efectiva con el deseo de hacer el bien, el deseo de curar. Diré aun más, se podría de manera paradójica, incluso tajante, designar nuestro deseo como un no-deseo de curar. El único sentido que tiene esta expresión es el de alertarlos contra las vías vulgares del bien, que se nos ofrecen con su inclinación a la facilidad; contra la trampa benéfica del querer-el-bien-del-sujeto.”

Volviendo al “Apólogo”, San Martín con su acto altruista no lo mata ni lo besa, envolviéndolo con su bien demuestra que tiene tanto el poder de dar esta pieza de género como de conservarla, testimonia no solo de su buen corazón, de los mandatos divinos, sino también de su poder.

El abrigo compartido le permite poner de relieve que ni el valor del objeto, ni el gesto, son reductibles a su valor de uso ni a su valor de intercambio, sino a su valor de goce. Es lo que la economía deja de lado.

La historia destaca el carácter dual, imaginario del altruismo, que “no es más que la proyección del egoísmo en el sentido que el otro no es sino otro yo mismo”, rebajamiento del deseo a la demanda, de la demanda a la necesidad y de la enunciación al enunciado.

Lo que Lacan interroga en *El Seminario, Libro 20*,[6] *la otra satisfacción* es el más allá de la necesidad.

Hay un más allá que se llama *deseo*, cuando se trata de otra cosa y opera por desplazamiento y un más allá que se llama *goce*, otra cosa no vinculada al placer, al exceso de placer sino al mal, lo que exige un franqueamiento. El corazón de ese *yo mismo* es el mal, tal como Freud define al hombre en *El malestar en la cultura*. [7]

Es una definición del hombre que integra la pulsión de muerte.

¿Se puede ubicar, en el “Apólogo”, algo del *partenaire symptôme*? Hay dos respuestas en el curso mismo:

1) Una primera respuesta, desde el soldado, el que da afirma su poder y sobre todo su rango, encuentra en el pobre un *partenaire* que le refleja su potencia. Del lado del pobre, el que no tiene exige que se lo reconozca no solo en su pobreza, sino también en el valor de su ser, más allá de lo que le falta.

2) En el “Apólogo” no se llega a la constitución del *partenaire symptôme*, la cuestión de la beneficencia recubre con un velo la cuestión del goce, que no llega a plantearse.

Viridiana y El juguete rabioso

Quiero poner en relación, y como paradigma de una obra sobre la caridad, la película de Luis Buñuel *Viridiana* (1961), y por otro lado, la novela de Roberto Arlt *El juguete rabioso* (1931). [8]

Con respecto a *Viridiana* (nombre de una santa de la época de San Francisco de Asís):

Una joven y bella novicia, que cree en la caridad y en las buenas intenciones, decide no volver al convento y, por lo tanto, no consagrarse monja. Ha decidido dedicarse a los enfermos y pobres de su pueblo.

Un fragmento de un diálogo que mantiene con la madre superiora:

“No voy a volver al Convento. No tengo nada que reprocharme, sólo que de aquí en adelante, con mis débiles fuerzas seguiré el camino que me trace el Señor. Conozco bien mi debilidad y todo lo que haga lo haré humildemente, pero ese poco quiero hacerlo sola.”

Hereda de su tío y junto a su primo una mansión en la que la riqueza y la oscuridad están presentes.

Ella se ubica en la zona destinada a los criados y va llevando a los mendigos que encuentra cerca de la iglesia. Los rengos, el ciego, el loco, el leproso, la prostituta, la enana.

Los ubica en la casa donde ella tiene su cuarto, los distribuye en habitaciones y los reúne alrededor de la mesa. Les da casa, abrigo y alimento.

El clima es tenso, la primera reacción violenta que aparece es de todos contra el leproso cuando le descubren la lesión en su mano, ella es la única que lo defiende y los intenta convencer de que se merece el trato de un enfermo, mientras uno de ellos dice: "En la Iglesia mete esa mano en la pila santísima y dice: *Ojalá se le pase lo mío a todos*".

Ella quiere hacerlos trabajar y transformar esa casa en albergue, "donde los pobrecitos que estén de paso, encuentren techo y comida".

En el momento en que la casa principal queda sin sus dueños porque Viridiana se ha tenido que ausentar, los "pobrecitos" la toman por asalto. Proponen hacer una comida, usar los bienes, manteles, vajilla, tomar el mejor vino.

En medio de ese festín se desata el descalabro, que uno espera desde el principio.

En una memorable escena que reproduce la última cena, uno de ellos, un Judas, avisa al ciego (en el lugar de Cristo) que otro se ha apropiado de la mujer que él deseaba.

Todo termina en destrozo. Al regresar Viridiana a la casa, se enfrenta con el fracaso de su misión.

Es el fracaso lo que la introduce en el circuito mundano de hombres y mujeres, representado por su inclusión en una partida de tute cabrero con su primo y la criada. "Sabía que acabarías jugando al tute con nosotros", dice el primo al recibirla. La escena sexual está aludida y cada uno podrá suponer cuál será el premio del ganador.

Buñuel había imaginado un final en donde ella, con su pelo suelto, tocaba la puerta de las habitaciones de su primo. La censura se lo impidió, él la cambió por esta que fue aceptada por ser "inocente". Al censor se le escapó la alusión a un posible *ménage à trois*, más "pernicioso" que el primero; como en los sueños lo censurado se abre paso.

En *El juguete rabioso* de Roberto Arlt, la caridad no existe.

Son personajes patéticos, ruines y desesperados. Es una novela sobre la marginalidad urbana.

Viven de los robos y las trampas, y también de pequeñas invenciones para el mal. Los robos están más destinados a destrozar, a romper, que a conseguir un botín que les mejore la vida.

Con un tubo de hierro, una cureña hecha con las tablas de un cajón, el inventor dice:

"Este cañón puede matar, este cañón puede destruir -y la convicción de haber creado un peligro obediente y mortal me enajenaba de alegría". Otra frase: "Llegamos a convencernos que robar era una acción meritoria y bella".

En el final, el personaje central, Silvio Astier, delata el robo que planea hacer con su mejor amigo, delata a su amigo y lanza una verdadera apología de la traición:

"Hay momentos de nuestra vida en que tenemos necesidad de ser canallas, de ensuciarnos hasta adentro, de hacer alguna infamia, de destrozar para siempre la vida de un hombre y después de hecho eso, podemos volver a caminar tranquilos".

No hay atisbo de buenos sentimientos hacia el prójimo, se vinculan entre sí para hacer alguna maldad y en el momento final uno delata a otro, que había sido su compañero de ruta hasta ese preciso momento.

Viridiana y la novela de Arlt parecen estar en las antípodas, sin embargo tienen algo en común, muy bien descripto por Oscar Masotta en su ensayo *Sexo y traición en Roberto Arlt*. [9]

"La comunidad, ¿será comunidad de humillados? ¿Comunidad? ¿Será que el sufrimiento y la humillación acercan más a los hombres entre sí? Todo lo contrario: los humillados, en esta obra, son a la vez seres moralmente culpables, y nada más difícil para un culpable que aceptar o ser aceptado por otro culpable.

Si hay un tema rector en esta obra, hacia donde confluye lo más específicamente arltiano, entiendo que es en la imposibilidad de contacto entre humillado y humillado. Arlt, que conocía a Dostoievski, sabía muy bien que *nada*

hay más estrecho que la relación que une al verdugo a la víctima, el humillado al que humilla. Pero sabía muy bien que esa relación es improbable entre humillados.”

En las dos obras no hay comunidad entre los “humillados”, no hay relación, no hay ideales. Cada uno parece ser para el otro el andrajo que se le puede robar. Sin embargo, si hay vínculo estrecho entre el humillado y el que humilla, ahí sí, parece poder armarse un *partenaire-sintoma* en donde el *partenaire* se sitúa en relación con el otro en términos de goce.

Para que el *partenaire* se pueda constituir como tal para el otro, no se trata de este amor, amor al prójimo, amor narcisista, es necesario que algo del goce esté en la jugada. Es por esto mismo que la siguiente clase del curso trate la revalorización del amor, abre a un amor diferente, articulado con lo real.

Si nos quedáramos en el “Apólogo” nos encontraríamos con un clásico expresado con claridad por Lacan:

“No necesito pedirles que avancen demasiado en la experiencia de sus enfermos -queriendo la felicidad de mi cónyuge, sacrifico sin duda la mía, pero ¿quién me dice que la suya entonces no se evapore totalmente también?”

Notas

1. Miller, J.-A.: *El partenaire-sintoma*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
2. Lacan, J.: *El Seminario, Libro VII, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988.
3. International Bible Students Association, Brooklyn, New York, 1985, pág. 1389 - 1445.
4. Freud, S.: “El malestar en la cultura”, en: *Obras completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993, Vol. XXI.
5. Op. Cit.
6. Lacan, J.: *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Barcelona, 1981.
7. Op. Cit.
8. Arlt, R.: *El juguete rabioso*, Tolomia, Entre Ríos, 2008.
9. Masotta, O.: *Sexo y traición en Roberto Arlt*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2008.

Notas de lectura del Discurso Psicoanalítico a partir del Discurso Hipermoderno

Paula Kalfus

El planteo del matema del discurso hipermoderno es un desarrollo que Jacques-Alain Miller presenta en el Congreso de Comandatura y que parte del señalamiento de Lacan en Radiofonía[1] respecto del ascenso al cenit social del objeto *a* por efecto del discurso psicoanalítico. Aunque no solamente... ya que la lectura del estado de nuestra civilización occidental orientada por el plus de gozar más que por los ideales de otrora, como efecto del avance del capitalismo tardío, en todo caso hace converger -y ese es precisamente el planteo de Miller- el matema del discurso hipermoderno con el del discurso psicoanalítico escrito por Lacan en la primera clase de El seminario, El Reverso del Psicoanálisis.

Una consecuencia de este planteo es la de que el discurso psicoanalítico no operaría ya como reverso, es decir, como analizador del discurso que estaría comandando el lazo social en la contemporaneidad. Es decir, para que sirviera a su función de reverso, las letras que lo escriben debieran significar otra cosa, es decir tener otro sentido de lectura al del discurso hipermoderno.

Veamos en primer lugar el sentido de lectura que propone Jacques-Alain Miller para el discurso hipermoderno:[2]

- en el lugar del Agente tenemos el objeto *a* que "se impone al sujeto sin brújula, lo invita a atravesar las inhibiciones"

- en el lugar del Otro colocamos el matema del \$

- en el lugar de la Producción el S1 se lee como evaluación, un saber burocratizado en sustitución del Significante Amo

- por último, en el lugar de la Verdad, el saber asume la forma de un semblante acorde al relativismo al que ese mismo saber es sometido por obra del avance de la Ciencia en su operación incansable de extracción de saber en lo Real

Según el planteo de Jacques-Alain Miller, impotencia e imposibilidad no estarían en juego como tales, sino más bien la dispersión de sus términos haría las veces de lo que no anda. Solamente el psicoanálisis, dice, aseguraría el funcionamiento de ese matema como discurso.

Ahora, bajo esta nueva luz, el sentido de lectura del matema del discurso psicoanalítico también se ve afectado respecto del planteo de Lacan en su Seminario 17:

- en el lugar del Agente, el objeto *a*, signo de un goce autoerótico del cuerpo propio

- en el lugar del Otro, \$, lugar del síntoma, en su vertiente de signo, signo de puntuación del *eso falla* en escribir la relación sexual. Jacques-Alain Miller va a señalar que precisamente en nuestro tiempo la imposibilidad de la relación sexual velada por el Significante Amo en los viejos tiempos, se ha vuelto evidente

- en el lugar de la Producción tenemos cuatro modalidades de concebir la práctica del psicoanálisis: una primera, fundamentalista, intentará forzar los viejos ideales simbólicos transmitidos por la tradición; una segunda práctica, pasatista, que considera que nada nuevo ocurre y que el inconsciente es eterno; una tercera forma, progresista, que se alinea con el progreso de las ciencias y las falsas ciencias y una cuarta, la praxis lacaniana, que habrá que inventar dice, ya que se trata de sostener en el principio del *eso falla*, *leitmotiv* de la última enseñanza de Lacan

- en el lugar de la Verdad -este es un forzamiento de lectura no precisado en la conferencia de Comandatura- el saber del S2 puede tener el sentido que encuentro en las precisiones que Jacques-Alain Miller deduce en una relación de tensión en relación al avance de la ciencia, respecto de la cual el psicoanálisis se ubica como la praxis que se sostiene en una falla de lo Real, ya que no hay ninguna ingeniería biotecnológica que pueda colmar la imposibilidad de la escritura de la proporción sexual. Por lo que el saber que puede obtenerse al interior de su práctica se asienta en tres rasgos que determinan la elección del objeto sexual de un sujeto: la contingencia del encuentro/s con el goce; la

singularidad del modo de gozar que se vuelve necesario a partir de la contingencia inicial y la invención con la que el sujeto ha venido a recubrir tanto la contingencia como la singularidad de su modo de gozar.[3]

Encuentro otra consecuencia que se puede deducir de esta lectura del discurso psicoanalítico, es un cierto avance en la precisión -es la forma que encuentro para decirlo- para cernir la imposibilidad, otra manera de decir lo Real, a la que nos confronta nuestra práctica.

Freud ubicaba la imposibilidad del psicoanálisis -cuando lo equipara a las imposibilidades de educar y de gobernar- en relación a la duración de los tratamientos -ya que en esa época solían ser breves- tanto como a la confrontación con la roca de la castración, que entendía como el rechazo de la posición femenina para ambos sexos.[4]

Lacan formula la imposibilidad del psicoanálisis en la de la escritura de la proporción sexual, pero en lo que respecta a la escritura de los discursos, ésta se va a ubicar en la no relación entre las letras. Es decir que esa no relación la concibe sobre el fondo de la relación -la doble barra que indica la no relación entre los denominadores en los matemáticos de los discursos.

En lo que entiendo que Miller avanza en Comandatura es en la escritura misma de la no relación -es un oximoron- ya que ésta es la que sostiene el sentido de lectura de cada una de las letras del discurso psicoanalítico de esa praxis que él plantea en ese momento como a inventar, una praxis basada en el *eso falla*.

En su entrada sobre el Discurso Psicoanalítico, orientada hacia el próximo Congreso de la AMP *El orden simbólico en el Siglo XXI...* Graciela Brodsky, avanza en esa dirección. La tesis en la que leo este desarrollo es la que desarrolla sobre el Agente, a su vez sostenida en la hipótesis de que es el objeto *a* y la deriva pulsional lo que genera el campo del Otro, desplazando la hipótesis de la primera enseñanza de Lacan acerca del Otro como tesoro de los significantes. Ello implica una rectificación en la concepción de la posición del analista en el discurso del que es agente, ya no orientada por el Significante de la Transferencia y la relación entre significantes, sino en la dimensión libidinal de la transferencia.

Si la transferencia se equipara simplemente a su algoritmo, el campo de aplicación del psicoanálisis se restringe a los síntomas clásicos. Si en cambio se toma en cuenta que la pulsión obliga a pasar por el campo del Otro para encontrar sus objetos, es posible aceptar que el objeto *a* puede bastar para que un sujeto establezca un lazo con el Otro, y que este lazo, no motivado por el sujeto supuesto saber, es decir por la suposición del inconsciente, puede ser suficiente para que el analista, objeto antes que significativo, encuentre su lugar en el discurso que lo tiene como agente. [5]

Si consideramos que el síntoma en nuestro discurso, ya no trafica sólo con el sentido, que su hueso, el grano de arena según Freud, es signo de la no relación entre los sexos -Miller lo define en *Una fantasía* como signo de puntuación- podemos acordar con la cita con la que G. Brodsky concluye su entrada sobre la praxis del psicoanálisis

... es una práctica delirante, "pero es lo mejor de que se dispone actualmente para hacerle tener paciencia a esa incómoda situación de ser hombre". [6]

Ya que si el discurso psicoanalítico es una manera de tratar el goce por medio del dispositivo de conversación S1- S2, cuanto ganamos al introducir la perspectiva del silencio que es lo que precisamente se lee en un signo de puntuación. En todo caso, es la posición inversa a la que un delirio como el de Schreber empuja a que todo sinsentido se anule. ¿Estriba acaso en esta torsión la risa del psicoanalista?[7]

Notas

1. J. Lacan: *Radiofonía y Televisión*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1977
2. J.-A. Miller: "Una Fantasía" en *Revista Lacaniana* No. 3.
3. J.-A. Miller: "El futuro del Micoplasma Laboratorium", XXXVI Jornadas de la ECF, 7.10.2007 (inédito)
4. S. Freud: "Análisis Terminable e Interminable", *Obras Completas, Biblioteca Nueva*
5. G. Brodsky: "Discurso del analista" en *Scilicet El orden Simbólico en el Siglo XXI*
6. J. Lacan: "Apertura de la Sección Clínica" en *Ornicar?*, Petrel, Barcelona, 1981
7. K. Marx: *El Capital*, Tomo I, Libro I, Siglo XXI, 1980

Borde de semblante

Kuky Mildiner

En la Presentación del tema para el VII° Congreso de la AMP, Jacques-Alain Miller propone *“articular una dialéctica del sentido y del goce en la experiencia analítica y manifestar en nuestros trabajos el borde de semblante que ubica el núcleo de goce, no borrar el semblante sino recuperarlo.”* [1]

Tomaré el borde del semblante a partir de la nominación, esto es, a partir del nombre y el acto de nombrar que este implica.

Una referencia obligada para este tema es el curso *“De la naturaleza de los semblantes”*. Allí J.-A. Miller define al semblante como *“lo que hace creer que hay algo allí donde no hay”* [2]. En el camino al nudo borromeo, perspectiva que estipula la equivalencia de los tres registros, el semblante es una escala que nos permite tratar juntos lo simbólico y lo imaginario. Pero, Miller aclara, sostener que el semblante no tiene ninguna relación con lo real sería ser nominalista, cosa que, según Lacan, un analista nunca podría ser. ¿Cómo ubicar entonces la relación del semblante con lo real? Un sesgo posible es aquel que lo propone como ex-sistente a partir del nombre.

Retomando una cita de *“El despertar de la primavera”* donde Lacan ubica *“...el nombre como existencia. O sea, el semblante por excelencia”* [3], J.-A. Miller afirma: *“El nombre es, sin duda, semblante, pero toda la cuestión es que termina por ex - sistir.”* Y agrega *“...un nombre que ex - siste es la perfección del semblante”* [4]. Es lo que pondré a trabajar como un modo de situar el borde del semblante.

Respecto de la ex-sistencia: sabemos que *“...pasó a ser una categoría de la última enseñanza de Lacan. Es aquello con lo que se califica, hablando con propiedad, lo real”* [5]. La posición de la existencia se realiza una vez que se atravesó el orden de las causas, es decir, un orden de sentido. Esta noción modifica a la de consecuencia ya que introduce una discontinuidad entre el

antecedente y el consecuente. Subsiste el consecuente desarticulado y liberado del antecedente. Es un resultado, pero un resultado que queda incluso mientras que se borra la operación de la que resulta. Diferente del “supuesto” que queda anudado a la condición.

Respecto del nombre: Es en el Seminario 22, “R.S.I.” donde J. Lacan se interesa especialmente en el acto de nombrar. ¿Que dice al respecto? *“La nominación es la única cosa de la cual estamos seguros que eso hace agujero”* [6].

“En la lingüística se distingue el ‘dar nombre’, de la comunicación”. “En el nombrar la habladoría, hablando propiamente, se anuda a algo de lo Real” [7].

Y contrapone lo que puede ser comprendido, el para todos, de lo que está fuera de toda comprensión, el para uno. En la comunicación estarían en primer plano: o bien la referencia - aquello de lo que se trata - o bien el Otro a quien uno se dirige. Mientras que en el nombrar se cuestiona la “evidencia” de la comunicación. Lo dice de un modo muy interesante, jugando con el equivoco: *“Yo me esfuerzo simplemente por vaciarlos (les evider), lo que no quiere decir lo mismo, porque vaciar (vider) reposa sobre vacío (vide) y evidencia (evidence) sobre ver (voir)”* [8]. De lo que se deduce que el nombre remite al “sin referente”, *“denuncia el espejismo de la referencia”* [9].

Incluso en la clase 11 de dicho Seminario ubica la nominación como la introducción de un cuarto elemento en el nudo. Cuarto elemento que en *El Seminario, Libro 23, El Sinthome*, lo referirá al *sinthome*. La teoría del nombre se relaciona con las teorías de los nombres propios y los comunes (y estos con el escrito). El nombre propio necesita de un tratamiento lógico especial, presenta una dificultad específica en la medida en que resiste la traducción por funciones. En ese punto lo relaciona con lo escrito. En el epílogo de *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan hace una diferencia entre sus *Escritos* (no-para leer) y la transcripción de su seminario, para que se lea.

Esta agudeza respecto del escrito, Lacan dice que ya ha sido establecida antes por Joyce, quien introdujo el escrito como no para leerlo. Y que sería mejor que se dijese “lo intradujo”, ya que hace de la palabra tráfico mas allá de las lenguas.

Es interesante situar al respecto que en la Biblia, referido al nombre de Dios, también se ubica éste como un escrito de cuatro letras, en hebreo, no para leer. Se pronuncia de maneras plurales: Adonai, Elohim, etc., pero aquello que se escribe no se podrá leer. También en el Seminario 22 y a propósito del tema de nombrar, Lacan habla de los judíos que han sido muy gentiles al explicar qué es lo que llaman padre: “*Lo hacen en un punto de agujero que incluso no podemos imaginar... ‘soy lo que soy...-eso es un agujero, ¿no? Un agujero,...eso traga, y luego hay momentos en que eso vuelve a escupir, ¿Qué? El nombre’*” [10].

Respecto de esto J.A.Miller, en su curso “El desencanto del psicoanálisis”, ubica que el “*sentido de la práctica no es pensable...si no funciona el envés del psicoanálisis, que es el discurso del amo y el amo instalado en su lugar. Para lograr que el sujeto lo vuelva a escupir, es preciso que en primer lugar haya sido marcado por ese significante*”[11]. Volver a escupir el nombre implica el movimiento de un análisis. Del discurso del amo al discurso del analista.

Si tomamos el camino que va del semblante en el discurso del inconciente al del discurso del analista, se pueden ubicar esos dos valores diferentes del S1. En el discurso del inconciente, el significante amo (en el lugar del semblante) como la gloria de una marca que se repite y que lleva al sentido, con un modo particular de elaborar el goce. El goce que estará siempre a través de todas las significaciones, a través de todos los efectos de sentido, de donde se deduce la posición subjetiva. En el discurso analítico, “*Del lado del analista, existe hacerse el ser de abyección. Pero eso no es todo. Del lado analizante, el Uno se admite, bien que resulte puesto a trabajar allí. Es puesto a trabajar, ya que finalmente resulta siendo producido*” [12]. Es así que “*Tal vez sea del discurso del analista de donde puede surgir otro estilo de significante amo*” [13].

Creo que “volver a escupir el nombre” se podría pensar, en este sentido, como el surgimiento de otro estilo de S1. Implica un volver a “los fundamentos” a la vez que un acto de invención.

Entonces es a ese S1, como nombre “producido”, “escupido” en el discurso del analista, S1 que no llama a la significación, sino efecto de las vueltas dichas en un análisis, al que podemos ubicar como nombre que ex siste como borde de semblante singular.

Un nombre producido, al tornarse ex-sistente, puede ser tomado como borde de semblante.

Notas

1. http://www.el-debates.com/e-textos/hacia_VII_congreso_JAM.prn.pdf
2. Miller, J.A., *De la naturaleza de los semblantes*, Editorial Paidós, Bs.As., 2002, Pág. 17.
3. Lacan, J., “El despertar de la primavera”, en *Intervenciones y textos 2*, Editorial Manantial, 1993, Pág.112.
4. Miller, J.A., Ídem (1), Pág. 21.
5. Miller, J.A., “La ex -sistencia”, en *Lo real y el sentido*, colección Diva, Bs.As., 2003, Pág.52.
6. Lacan, J, Seminario 22, “R.S.I.” Inédito. Clase 10.
7. Ídem (5)
8. Ídem (5), Clase 7.
9. Laurent, E., “Sans referente” en *Papers numero 1*, febrero 2009.
10. Lacan, J., Idem (5), clase 10.
11. Miller, J.A., “El desencanto del psicoanálisis” (inédito)
12. Laurent, E., “La carta robada y el vuelo sobre la letra”. En *Síntoma y nominación*, Colección Diva, Bs..As., Pág. 171.
13. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El Reverso del Psicoanálisis*, Ediciones Paidós, Bs.As., 1992.Pág. 190.

El destino del Padre y su incidencia en la adolescencia

Damasia Amadeo de Freda

Freud establece una relación entre el destino de la subjetividad y el complejo de Edipo. A lo largo de su obra vemos cómo la figura del padre se vuelve central. La articulación del padre y el complejo de castración será determinante en las posiciones sexuales, tanto en la niña como en el varón. Como sabemos, dicha articulación será distinta en ambos sexos: la niña entra al complejo de Edipo a partir de saberse castrada como su madre, lo cual implica el abandono de dicho objeto de amor primario, para pasar al complejo de Edipo positivo; el varón, por su parte, renuncia a la madre para preservar su órgano y se identifica al padre bajo la forma del ideal a alcanzar. De esta manera sale del complejo de Edipo y entra en la latencia. Para los dos sexos la pubertad será el momento de reactualización de la elección de objeto infantil pero con la particularidad del hallazgo del nuevo objeto por fuera del otro parental.

La revolución que implica la “metamorfosis de la pubertad”, y la crisis que supone la entrada en la adolescencia como momento de pasaje hacia la edad adulta, queda ilustrada por la comparación que hace Freud en 1934, en una carta dirigida a Arnold Zweig, en la que compara el momento sombrío de la adolescencia, momento al que de ninguna manera él querría volver, con los tiempos oscuros que se anunciaban con la entrada del nazismo en Viena. Si bien la comparación parece exagerada, era ese el sentimiento de Freud.

Veinte años antes, en 1914, en el texto “Sobre la psicología del colegial” [1], Freud relata su experiencia de adolescente en un tono menos lúgubre. En este texto, que fue escrito como homenaje al cincuentenario del colegio donde cursó sus estudios secundarios, Freud se retrotrae a la segunda mitad del siglo XIX para pensar la adolescencia a partir de su propia experiencia.

Este texto es ante todo un homenaje al padre, a la importancia que este tiene en la infancia para el niño. Las nuevas figuras de autoridad halladas en la adolescencia, representadas por maestros y profesores -a los que Freud también rinde homenaje allí-, son sucedáneos del padre y serán las responsables de hacer surgir el deseo de aprender, orientando al adolescente en la elección de las vocaciones definitivas para la edad adulta.

Freud llegará a decir ahí que el destino de un adolescente, en cuanto a poder descubrir y llevar a delante una vocación, dependerá en gran medida del buen encuentro con los profesores en esta época de la vida.

La actitud del niño, llegado a la pubertad, es caracterizada en ese texto por una lucha interna en abandonar las identificaciones al padre, destituirlo del lugar del ideal para así dar lugar a las nuevas identificaciones y a los nuevos ideales representados por las figuras de la educación. Dicho momento está caracterizado fundamentalmente por la rebeldía y la ambivalencia y se manifiesta en el cuestionamiento al padre, en su destitución en tanto garante más importante hasta ese momento de la verdad para el niño.

Bien se puede pensar que la crisis de la adolescencia que Freud planteara en este texto era solidaria también del abandono de identificaciones sólidas y bien consolidadas que el ideal paterno proveyera al niño. Ese momento implicaba, entre otras cosas, el pasaje de esas identificaciones endogámicas a las exogámicas impuestas por la cultura. Es decir, las nuevas figuras del ideal ofrecidas por la educación escolar, en tanto orientadoras de vocaciones y deseos acordes a los intereses del adolescente, se desprenderían y tendrían su punto de apoyo en la orientación dada por el padre, lo cual supone también la idea de un Otro sólido y consistente que amortiguaría la crisis que el paso por la adolescencia implica necesariamente.

En la enseñanza de Lacan no hay homogeneidad con respecto a la noción del padre. A lo largo de los años vemos que esta se modifica. El primer momento se caracteriza por la reducción del personaje de la realidad a una función: el significante del Nombre del Padre. Dicha transformación se basa en el movimiento propio de su enseñanza, pero no deja de estar relacionada con la observación temprana que hace de su declive y que se puede ver ya en 1938, en el texto “La familia” [2].

De todos modos, el significante del Nombre del Padre no estaba muy alejado del mito del Edipo freudiano. Su función, que es la de sustituir al significante del Deseo del Madre para la emancipación del niño, si bien hace desaparecer a

los personajes de la realidad para remitirlos a una función puramente lógica, metaforiza de todos modos el pasaje por el complejo de Edipo.

La posterior transformación del Nombre del Padre es llevada hasta su pluralización, y finalmente se verá reducida a ser un elemento más entre otros cuyo objetivo es el de mantener unidos los tres registros, lo cual modifica sustancialmente la idea freudiana del Edipo como articulador central. Ya no se tratará más del determinismo que dichos elementos introducen en la subjetividad del niño y que estaban estrechamente ligados al otro parental. Esta transformación conceptual modifica la idea del determinismo que supone la noción de estructura y abre a la noción de creación que se desprende de la última enseñanza de Lacan.

Hoy, estamos en la época del Otro que no existe y del ascenso al cenit social del objeto *a*. Por otra parte, la época nos muestra por todas partes que del declive del padre, que arrastra a todas las figuras de autoridad, no se puede responsabilizar al psicoanálisis. Más bien es el amo oculto del capitalismo el que favorece esta caída. En este sentido, el psicoanalista es aquel que lee "la subjetividad de su época" y el que la interpreta.

El declive del padre y de los ideales, que encuentra su forma más acabada en la inconsistencia del Otro, ilustrada en todas sus formas en el mundo contemporáneo, tiene efectos en el modo de pensar la clínica.

Es esta última perspectiva la que propongo para pensar la clínica de los adolescentes en la actualidad. Algunos casos en los que la función paterna parece estar en cuestión, estar muy descalificada o simplemente ausente, la aparición en el análisis de un significante promisorio para el futuro pareciera venir a ordenar un Otro para ellos. El deseo de ser "bombero", en un adolescente que había tenido serias conductas piromaniacas en la niñez, las cuales testimoniaban de un empuje de la pulsión que parecería no encontrar ningún freno ni límite en la función del padre, transformó al significante "bombero" en un elemento ordenador de su futuro. La firme decisión de otro de llegar a ser "militar" -presentándose ya a las primeras entrevistas con dicho uniforme que la institución elegida para sus estudios secundarios le obligara a llevar- encontró su origen en un recuerdo de la infancia en el que el ser saludado por su nombre por el policía del barrio hizo del ser nombrado por un ser nombrado para y compensó el desentendimiento temprano de su padre respecto de él. Finalmente, la aparición del deseo de estudiar "criminología", en una adolescente cuyas coordenadas simbólicas respecto de su nacimiento están impregnadas de muerte y de rechazo por parte del padre, y cuyo entorno familiar actual no es mucho mejor, va en la misma dirección.

La hipótesis que me interesa introducir es la de que un significante cualquiera puede venir a ordenar una existencia y proyectarla hacia el futuro. De la misma manera que en la época de Freud -época de la existencia de un Otro consistente- este ordenamiento hacia el futuro era remitido exclusivamente a la transmisión que hiciera el padre y las figuras que lo representaban, así fuera para seguirlas o para oponerseles, en la actualidad el psicoanálisis puede tomar el relevo de esta función.

Mi idea es que el Otro cambia y que el psicoanálisis puede ayudar al adolescente a encontrar significantes que otrora se le adjudicaban al padre como principal agente de su transmisión. La clínica con adolescentes me enseña que el psicoanálisis puede ayudarlos a encontrar un significante propio por donde orientar sus deseos en una época marcada por la inconsistencia del Otro.

Notas

1. Freud, Sigmund. "Sobre la psicología del colegial", en: *Obras completas Tomo II*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, España. 1973. Cap: LXXVIII
2. Lacan, Jacques. *La Familia*. Ediciones Homo Sapiens, Argentina, 1977.

Atravesando las puertas del autismo *

Claudia Castillo

Atravesando las puertas del autismo, es un libro que aparece en la Argentina por primera vez en el año 1997, donde Temple Grandin, una mujer americana, diseñadora de equipos para el manejo de ganado, relata su experiencia del autismo.

Temple Grandin junto con Donna Williams y otros forman parte de lo que podemos llamar "autistas de alto nivel", que tal como lo subraya Jean-Claude Maleval no merecen en general, un gran interés por parte de los psicoanalistas. Impulsada por las investigaciones de este último tomé contacto con el libro de Grandin y lo que sigue es un intento de pensar algunas cuestiones que podemos extraer de su lectura desde la perspectiva del psicoanálisis.

Es cierto también que en los últimos años, algunos casos de niños que pueden ser diagnosticados como psicóticos y que permanecieron en análisis conmigo desde el inicio de la escolaridad continuando hasta la juventud, llamaron mi atención.

Se trata de niños con trastornos en el lenguaje, como repeticiones de frases enteras de memoria tomadas de la televisión, con alucinaciones auditivas o no, con un interés especial por distintos aparatos mecánicos, con dificultades para compartir los intereses de los niños de su edad, con apatía o excitación, con un claro cambio de conducta acontecido en los primeros meses de su vida que nos hacen pensar en un desencadenamiento, aunque no pueda ser ubicado, y otros rasgos característicos del llamado "autismo" o de la esquizofrenia cuando aparece en la infancia. Sin embargo, el desenlace del cuadro, su evolución en el tiempo, no es tan sencillo de explicar con las escasas referencias de Lacan a la psicosis infantil, ni con otras teorías que hablan del autismo como un estado transitorio o de "personalidades post-autísticas" o simplemente de "salidas del autismo".

En principio, habría que señalar los detalles particulares de cada caso, pero sin detenernos en este punto, podemos decir que varios de ellos concurren a la escuela común y han podido alfabetizarse, incluso concurrir a la escuela secundaria, logran tener algunos vínculos con compañeros, siendo mucho más complejo esto último después de la pubertad, han podido establecer una relación más armónica con su cuerpo. Que en el inicio se manifestaba como un cuerpo fragmentado o despedazado en su accionar ocasionando una distorsión tal de la imagen que los hacía aparecer como "raros" frente a los otros. La mayoría de ellos han logrado una cierta pacificación sin tomar medicación. Una de las mejores descripciones de lo que podríamos llamar cierta "estabilización" de estos niños me la dio la madre de una joven a quien conozco desde los 9 años y que ahora tiene 21, y varios de trabajo analítico conmigo. Ella realiza un período de trabajo con una psiquiatra de orientación cognitiva-comportamental, después de ese tiempo vuelve a ser traída y esta mujer dice: "Volvímos, porque cuando Paola estaba en análisis con usted, sin cambiar su estado, era más ella y además el análisis tenía otra presencia en su vida cotidiana".

El relato del auto-tratamiento de Temple Grandin

Temple comienza describiéndose como una chica rara.

Relata que comenzó a hablar a los tres años y medio, hasta entonces se comunicaba por gritos, canturreos y miradas furtivas.

Uno de los primeros recuerdos de su infancia es un episodio con un sombrero que la madre quería ponerle a toda costa, las diversas sensaciones extrañas que le produce ese objeto sobre su cabeza hacen que la niña lo arroje fuera del auto por la ventanilla de su madre, las consecuencias son que en la maniobra de atrapar el sombrero, esta pierda el control del auto ocasionando un terrible choque. Lo llamativo del acontecimiento es que en ningún momento la pequeña siente temor sino diferentes percepciones fragmentadas de diversos momentos de la situación. A este recuerdo se suma una descripción muy ajustada de su modo de estar en el lenguaje, dice:

"La dificultad para hablar..., era uno de mis mayores problemas, aunque entendía todo lo que decían los demás, mis respuestas eran limitadas. Me esforzaba, pero casi nunca conseguía hablar. Era algo semejante a la tartamudez, las palabras no llegaban a ser pronunciadas."

Luego, Temple explica de modo detallado siguiendo las huellas de lo contado por la madre la forma de aparición del autismo en su caso. La madre tuvo a la niña a los 19 años, "era un bebe bueno y silencioso", a los 6 meses notó que la niña ya no era mimosa y que se ponía rígida cuando la tomaba en brazos, incluso una vez la arañó. La madre no entendía su conducta y se sentía herida por las acciones hostiles de la pequeña.

A medida que pasaban los años, además de ese rechazo al contacto, se sumaron la obsesión con los objetos que giran, la preferencia por la soledad, las conductas destructivas, los berrinches, la incapacidad para hablar, la sensibilidad a los ruidos sorpresivos, una sordera aparente y un intenso interés por los olores.

Cuando Temple tenía tres años, la madre consulta a un neurólogo porque la niña no se comportaba como los demás niños.

Se le administran a la niña determinadas pruebas que validan el diagnóstico de autismo, y a pesar de que los resultados no son tan alarmantes, la niña no es "normal". En ese momento solo se recomienda terapia del lenguaje para que pueda comunicarse. Me interesa resaltar esta vertiente del diagnóstico ya que muchas escuelas insisten en este aspecto, creyendo que una clasificación acertada de este tipo de niños les dará pautas milagrosas sobre qué hacer con ellos. En nuestro país la categoría TGD del DSM IV ha ganado terreno en los últimos años sin que esto tenga mayores consecuencias salvo para discriminar a los que la portan, diciendo: "este niño no es para este colegio".

En cuanto al lenguaje y la comunicación en Temple, relata que entendía lo que decían los demás pero era incapaz de responderles y que gritar y agitar las manos eran los únicos medios que podía utilizar para tratar de comunicar algo. Cuando hablaba lo hacía con voz apagada, con escasas inflexiones y sin ritmo. Tampoco podía mirar a la gente a la cara y le interesaban poco los otros niños, prefiriendo su mundo interior. Este funcionamiento del lenguaje en los autistas nos remite a los desarrollos de Jean-Claude Maleval que siguiendo a Lacan afirma que no se trata del mutismo en los autistas, sino que estos son más bien "verbosos", es decir hablan pero con ese lenguaje de cotorra, pronunciando las palabras, pero sin utilizarlas, hay una voz artificial, particular, sin expresividad. Los autistas hablan sacando palabras pero siendo sordos al sentido.

En el caso de Temple, y de otros niños con estas características, hay una sensibilidad extrema a los ruidos, ella relata lo torturante de la sirena de un barco o lo insoportable de las fiestas de cumpleaños con las cornetas y matracas. Lo explica desde la incapacidad de los autistas para manejar estímulos simultáneos, pero creo que podemos pensar que los sonidos externos duplican las palabras que ellos tienen en la cabeza o dicho de otro modo, las alucinaciones que tiene un carácter más o menos vocal.

No hay nada más infructuoso que dirigirle la palabra a un niño autista esperando una respuesta acorde a los modos de intercambio entre neuróticos. Aún cuando entiendan nuestra pregunta o petición, solo nos contestarán en el momento en que estos dichos entren en concordancia con su propio lenguaje.

J-Claude Maleval lo explica del siguiente modo: "Si hay una constante discernible en todos los niveles del espectro del autismo, esta reside en la dificultad del sujeto para tomar una posición de enunciador. Habla, sin problemas, pero con la condición de no decir".

Respecto del lenguaje es interesante que a Temple la denominaran "parlanchina" ella explica que tenía que ver con su obsesión de formular preguntas y la perseverancia respecto de un tema.

Temple dice: "incluso de noche, estando en la cama, tenía que hablar: contarme cosas a mi misma en voz alta"

Si relacionamos esto último con lo planteado por Lacan en 1975, en la "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma", él dice que los autistas se escuchan ellos mismos, que escuchan muchas cosas y esto desemboca en la alucinación, que tiene un carácter más o menos vocal. Siguiendo esta misma orientación Jean- Claude Maleval señala que la voz es un objeto pulsional que presenta la especificidad de comandar la identificación primordial, de tal suerte que ceder sobre el goce vocal implica la inscripción del sujeto en el campo del Otro. Los autistas sufren su soledad y buscan entrar en comunicación pero ¿Cómo hacerlo sin poner en juego el goce vocal?

Dice Temple Grandin ante un comentario referido a su tono de voz menos apagado:

"durante varios días traté de descifrar lo que eso significaba... decidí que al volverme más socialmente perceptiva, mi tono de voz tenía que haber mejorado."

“Me imagino que ya no lo necesitaba como una defensa contra todo el mundo”.

Temple y la delimitación del cuerpo

Una de las particularidades del relato de Temple Grandin es lo que ella llama la máquina de apretar.

Cuando Temple termina tercer año del secundario va a visitar a una tía en su hacienda de ganado en Arizona, allí descubre una máquina para apretar el ganado, un artefacto que servía para apretar las reces cuando tenían que ser vacunadas, marcadas o capadas. La jovencita le pide a su tía que le permita probar la máquina en ella misma, la presión que ejerce sobre los costados de su cuerpo, en vez de molestarla como los abrazos de algunos familiares, la alivian de sus ataques de nervios. Luego la máquina se convierte en una obsesión para ella.

Por supuesto que al llegar a su escuela y a su casa no fue tan fácil poner en marcha el objetivo de construirse una máquina con el objeto de usarla para calmar sus “nervios” regularmente. De todos modos lo logra, y también llega a darse cuenta de que no es el aparato en sí mismo el que podía lograr efectos tranquilizantes sobre ella. En su libro lo describe del siguiente modo: “Aunque era solo un aparato mecánico, atravesó mi barrera de evitación táctil y pude percibir el amor y la preocupación de esas personas y fui capaz de expresar sentimientos hacia mí y hacia los demás.”

Lo cierto, es que en el relato de varios casos de psicosis infantil el tema de la máquina está presente. Recordemos el caso de Joey, el niño máquina tan detalladamente relatado por Bruno Bettelheim. También Joey tenía un lenguaje pero este no comunicaba. Se podría formular la hipótesis de que en este tipo de casos aparece el lenguaje bajo la forma de lo que Lacan llama “enjambre de S1”, es decir esos significantes no hacen cadena, no aparece la significación fálica que los ordene y les dé un sentido.

La realidad de Joey era la de las máquinas, internado en la institución que dirigía Bettelheim, arrastraba su máquina por todas partes, era un niño robotizado, la electricidad lo mantenía vivo y la energía lo alimentaba.

Se podría argumentar que la máquina, en cualquiera de sus formas, ya sea “la de apretar” o la que daba “energía” permiten a este tipo de niños delimitar un espacio que de lo contrario aparece como un abismo infinito. Eric Laurent ha escrito sobre estos temas, y dice: “Estamos en relación con sujetos que se desplazan en espacios de goce donde el infinito y el costado son iguales.”[1], luego explica lo abismal del espacio cuando la significación fálica no está allí como patrón de medida.

Me parece que el relato de ciertos casos como el de Temple Gradin, que podríamos denominar estabilizaciones del autismo, pueden abrirnos un campo interesante de investigación desde la perspectiva de una clínica que dé cuenta de los modos de retorno del goce. Determinados casos donde cierta pacificación aparece solo bajo la condición de que el sujeto tenga cerca de sí un objeto, como ¿“órgano suplementario”?, nos hacen cuestionar ciertas estructuras clínicas clásicas. Entonces lo que la clínica nos enseña [2] ¿cómo argumentarlo?...

*Temple Grandin, *Atravesando las puertas del autismo*, Editorial Paidós, guías para padres, Buenos Aires, 2006.

** Trabajo publicado en revista *Conceptual. Estudios de psicoanálisis* N° 11, año 10.

Notas

1. Eric Laurent, “Reflexiones sobre el autismo” en *Hay un fin de análisis para los niños*, Editorial Colección Diva, Buenos Aires, 1999.
2. Alusión a la actividad del *Centro Descartes*, llamada “Enseñanzas de la clínica” que tiene como pretensión aislar enseñanzas relativas al saber hacer del analista, teniendo en cuenta la particularidad de cada caso respecto del universal del tipo clínico.

Bibliografía

- Jean-Claude Maleval: “De la psicosis precocísima al espectro del autismo. Historia de una mutación en la aprehensión del síndrome de Kanner” en *Revista Freudiana* N° 39,
- Difusión Paidós, Barcelona, 2004
- “Plutot verbeux”. *Les autistes*, en *Revista Ornicar? Digital* N° 299, Paris, enero 2007.
- Jacques Lacan: “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma”, publicada en *Intervenciones y textos 2*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1988.

Cuando fallan los semblantes. Apuntes psicoanalíticos sobre la subjetividad masculina

Sergio A. del Pino Cardoso

"...para el muchacho, se trata en la adultez de hacer de hombre... A la luz de esto, que constituye una relación fundamental, debe interrogarse todo lo que en el comportamiento del niño puede interpretarse como orientándose hacia ese hacer de hombre. Uno de los correlatos esenciales de este hacer de hombre es dar signos a la muchacha de que se lo es. Para decirlo todo, estamos ubicados de entrada en la dimensión del semblante..."

Jacques Lacan El Seminario, libro18

"...Antes que por el ser, preocupado por el tener, repleto de miedo a perder, cuida de que su mujer siga siendo parte de sus posesiones, de su particular patrimonio, pero sobre todo tiene que disimular ese semblante de propietario. Y le cuesta encontrar el artificio adecuado, el relato correcto a transmitir a sus propios hijos, a su vez más pendientes del goce que del amor, y sin paciencia para el deseo..."

Fernando Martín Aduriz

El gran descubrimiento del psicoanálisis es que la sexualidad no marcha para lo seres humanos, esta es traumática. A partir de las tesis freudianas del traumatismo sexual en los seres humanos [1], haciendo una lectura de estas obras Jacques Lacan, [2] ha llevado al extremo esta situación planteándola como Real, aportando así que no hay La relación sexual.

"...en los divanes recogemos lo que no marcha en la relación entre ellos y ellas, pues no se deja de hablar de eso..." [3].

Es por el hecho de que no existen las coordenadas previas para hacer con el advenimiento de un cuerpo que es sexuado y que la cultura lo recibe con el lenguaje, todo allí no puede ser nombrado, no puede ser dicho. Esta particularidad se inscribe en que la posición del sujeto sexuado no es correspondiente a su sexo biológico sino que debe realizar un movimiento que es atravesado por identificaciones que son tomadas y recibidas del campo del lenguaje, del campo significativo.

"...nuestro cuerpo no está hecho para ser sexuado, como lo muestra el hecho de que los hombres y las mujeres no se comportan tan bien como los animales; hay pues un trauma incontestable ligado al sexo..." [4].

La noción de trauma y el más allá de la identidad

Otros psicoanalistas contemporáneos de Freud han aportado sus teorías sobre este momento traumático inicial al que está expuesto el sujeto.

Es así que Otto Rank, trató de realizar ciertas innovaciones teóricas para dar respuesta a las interrogantes antes mencionadas. Una de las categorías de la obra freudiana a la que apuntó fue: el trauma.

Rank, a través de una ley llamada psico-biológica pretendía realizar una explicación de la humanidad en general y su evolución. Esta ley lo llevaba a situar el trauma del nacimiento *"...ubicará al trauma del nacimiento como el soporte real biológico que rige la evolución sexual..." [5].*

A partir de este descubrimiento este autor va a derivar de él todos los conceptos que hasta esa fecha formaban parte de la doctrina freudiana y va a localizar ese momento traumático del nacimiento como el fundamental y primordial de angustia para los seres humanos [6].

A partir de esta situación el autor coloca el binomio placer-displacer en un momento previo y otro a posteriori: vida intrauterina-placer / trauma del nacimiento-displacer. De esta manera todos los intentos del ser humano, a lo largo de la vida, estarían girando en torno a volver a la fase intrauterina donde existe la seguridad.

Más allá de los desacuerdos que podamos tener con el enfoque biológico que propone Rank hay una lógica que se esconde detrás de sus planteamientos. Como seres humanos advenimos a un mundo que se caracteriza por una falta fundamental, donde las ideas de armonía, de completud y de unicidad son míticas. La idea mítica de la completud representa de lo que el sujeto ha sido supuestamente separado, quitado, esta separación es lo que conocemos con Freud como castración, una situación subjetiva de vacío e incompletud primordial.

Así, con la entrada del sujeto en el lenguaje, hay el sometimiento a una ley simbólica; pero no existe la posibilidad que todo se reduzca al campo de lo simbólico, no todo es regulado por dicha ley, es decir siempre queda un resto, algo que se escapa a ella. Ante este resto, el sujeto se encontrará sin respuestas: encontrarse sin respuestas ante este Real es la definición más sencilla que podemos brindar del trauma. Esta es la dimensión procesual del mismo, su carácter constitutivo en todos los seres humanos.

El trauma es aquello que en algún momento de la vida puede repetirse y se traduce en una confrontación del sujeto con dicho Real, ante el cual queda sin respuestas, produciéndose el afecto que llamamos angustia. En este sentido estamos haciendo referencia al trauma como acontecimiento [7]. Es lo que ocurre en el caso de nuestra investigación con falla el semblante hombre-directivo, por esa razón podemos hablar de una clara situación de trauma ante la caída de dicho semblante.

Ante lo Real traumático del origen hay respuestas fundamentales que los seres humanos deben construir: una por la vía de la relación del sujeto con el Otro, sede de las identificaciones simbólicas. La otra vía es la relación con el otro semejante, especular que brinda la idea de un autodomínio, de una autodefinition, brinda la suposición ilusoria de esas virtudes. Existe una categoría central en el edificio teórico del psicoanálisis que agrupa estas respuestas simbólicas e imaginarias, esa categoría es: el semblante.

Ella engloba tanto el registro de lo Imaginario como el registro de lo Simbólico y se opone radicalmente al registro de lo Real. Es lo que tiene función de velar la nada. Comprende imágenes y significantes que constituyen el discurso, el saber, el parecer, la verdad y el ser [8].

La única manera de establecer un lazo social es el semblante, el sujeto humano debe responder a su posición de pérdida estructural con semblantes que han funcionado para él a partir de su relación con el otro de la imagen y el Otro del significante.

"...\$ expresaría la relatividad, la disolución de las identidades, como traduce además el término mismo de identificación, que significa que una identidad en cierto sentido es siempre semblante. La identificación es una identidad de semblante..." [9].

El sujeto llamado *infans* llega al mundo del lenguaje falta de representación, falta de identidad y falta de algo que lo nombre completamente. A través del binomio identidad-identificación empezará a construir, no sin el otro y el Otro, su ser como sujeto. Este ser será siempre sexuado.

"...ser reconocido como humano es una de las primeras tareas que el infans requiere para ir constituyéndose. Esa es la función primordial del Otro sexualizante desde aún antes del nacimiento...eso que llamamos identidad antecede al sujeto quien deberá apropiarse de una que le será otorgada..." [10].

La lógica de las identificaciones narcisistas que acompañan al sujeto en este momento subjetivo cumplen, en la constitución subjetiva, una posición central: brindan al sujeto una aparente solución para hacerle frente a la prematuración del nacimiento, al agujero primordial del ser prematuro de la biología.

Las identificaciones narcisistas, con el propio cuerpo y con el semejante, brindan al sujeto la posibilidad de una identidad que de manera constitucional le es negada.

"...en este sentido el psicoanálisis nos lleva más bien a la falta de identidad...en lo imaginario, porque la fragmentación en que se halla el infans encuentra su unificación en el reflejo que le aporta el otro y en el cual se reconoce como yo. Está así condenado a encontrarse "fuera de sí", siempre en otro lugar, desdoblado..." [11].

Para hacerle frente a la situación de rivalidad, competencia y agresividad debe haber una intervención simbólica que sirva de normalización de todas esas reacciones imaginarias, estableciendo una separación de objeto, y con ello orientar al sujeto en la construcción de su propio deseo.

"...la pacificación es obra de un tercero, el Otro simbólico..." [12].

Un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante dirá Lacan. A partir de la localización de un grito del niño/a tenemos un S1, lo que hará que ese grito se convierta en llamado será la intervención del Otro que localiza en ese grito un llamado y aporta la dimensión de la respuesta, que es un S2 [13].

"...del lado del Otro el grito entraña de inmediato un Eres tú, un ¡Eres tú! Infinidad de anécdotas reflejan lo que sería el reconocimiento intuitivo, directamente simpático, del grito del niño por su madre, y establecen de la manera más simple, más reducida, el reconocimiento de la identidad del sujeto por parte del Otro..." [14].

Una de las ideas que dan evidencia de la falta de identidad completa en los seres humanos la hemos visto ya en el registro de lo imaginario, ahora bien, en el registro de lo simbólico, donde Lacan localizará al sujeto, se dará la misma situación.

"...en este sentido el psicoanálisis nos lleva más bien a la falta de identidad...en lo simbólico, porque el lugar de la palabra está primero en el Otro. El baño de lenguaje es en principio exterior a lo que será un sujeto y cuando adviene como tal, esa palabra se inscribe en el sujeto pero como discurso del Otro (inconsciente), en una torsión que hace de este lugar del Otro lo más propio del sujeto..." [15].

Esta pequeña introducción al terreno de lo simbólico y a la constitución subjetiva en general nos abre el camino para abordar los elementos fundamentales que sirven para pensar a la subjetividad masculina en el psicoanálisis. A partir del binomio identidad-identificación, pasando por las teorizaciones del complejo de Edipo, hasta llegar a lo que conocemos con Lacan, por un más allá del Edipo: las fórmulas de la sexuación.

Estas fórmulas dirá Sinatra, abren paso a legalizar la no naturalidad de la sexualidad tanto para hombres como para mujeres, por estar sujetas a condiciones específicas y precisas de satisfacción infantil, así como por identificaciones de las cuales es imposible anticipar sus orientaciones. Es pensar tanto al goce sexual como a la identidad sexual desalojada de los genitales, es pensar a la sexuación con relación al goce y no con relación al cuerpo imaginario.

A partir de la honda repercusión que tuvo para Sigmund Freud la muerte de su progenitor, existió un interés particular de este autor por las teorizaciones acerca del padre, acompañado igualmente por un mito: Edipo Rey. Con el *"sueño de muerte de personas queridas"*, Freud nombraba un apartado de la obra citada al inicio y arrancaba sus investigaciones sobre el Padre.

En las obras dedicadas a esta problemática del padre y del Edipo [16] Freud se va a mover en algunas direcciones, una de ellas será la identificación al padre según la cual el niño pone de manifiesto un particular interés por su padre; quisiera ser como él y reemplazarlo en todo. Podemos decir que hace de su padre su ideal. En nuestra investigación tenemos dos particularidades en la construcción de la subjetividad masculina, esta pasa por la identificación al padre y de manera general al sujeto masculino. Por un lado tenemos la identificación a un padre completo, sin falta y por otro a uno que se equivoca, que falla y que trasmite la falta. Tenemos entonces que la subjetividad masculina se erige por una suposición de saber al sujeto masculino, dígame padre biológico o padre profesional.

En las obras mencionadas, Freud destaca el lugar del niño en el complejo de Edipo. Este lugar del varón será catalogado como completo en este complejo, formando parte de él, el Edipo positivo: identificación al padre y desde allí abordar a la madre, y el Edipo negativo: niño desde una posición pasiva, desde el lugar de la madre, espera la satisfacción sexual por parte del padre [17].

Lo que debe ocurrir para poner fin a este Edipo completo es el complejo de castración *"...es sabido que el complejo de castración inconsciente tiene una función de nudo...la instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo..."* [18].

La manera de describir el complejo de Edipo por parte de Freud adquiere dos características, es mítica y fenomenológica, así afirma que el Edipo en el niño, esos deseos de tomar a la madre como esposa y apartar al padre, como rival, estos deseos el niño los ve postpuestos por la amenaza de castración, por el peligro de perder lo que tiene, esto da lugar al abandono en el niño del Edipo, su represión e instaura lo que sería el súper-yo como heredero de este complejo.

La lógica del Edipo en Lacan adquiere su importancia en la medida en que la hace pasar por las categorías fundamentales en que piensa la subjetividad, lo imaginario, lo simbólico y lo real. Por razones propias del movimiento que realiza con relación a Freud vamos a referirnos a la lógica simbólica en el complejo de Edipo "...el complejo de Edipo no es tan solo una catástrofe porque es el fundamento de nuestra relación con la cultura..." [19].

Se produce una lectura lógica del mencionado complejo, que da paso al lugar de lo simbólico, vía los significantes, en los seres humanos e instaura la función del deseo, propio de cada sujeto:

Por estas razones Jacques Lacan dirá que: "...el sistema cuaternario tan fundamental en los impasses, las insolubilidades de la situación vital de los neuróticos tiene una estructura bastante diferente de aquella que se da tradicionalmente –el deseo incestuoso por la madre, la interdicción del padre, sus efectos de barrera, y, alrededor, la proliferación mas o menos frondosa de síntomas. Creo que esta diferencia debería llevarnos a discutir la antropología general que se desprende de la doctrina analítica tal como se la enseña en el presente. En una palabra, todo el esquema del Edipo debe criticarse..." [20].

Tanto el padre como la madre en el Edipo de Lacan van a tomar el lugar de funciones, y la operación se va a reducir a una metáfora, sustitución del significante del padre por el significante de la madre, por esta razón a esta operación lógica Lacan la llama metáfora paterna "...una metáfora, ya se los he explicado, es un significante que viene en el lugar de otro significante..." [21].

Entonces nos dirá Lacan, que la vía que tiene su lugar es la metafórica, es la barra producida, la sustitución del significante del Nombre del Padre, sobre el otro significante: Deseo de la madre. Las consecuencias de esta operación son las siguientes: separa el deseo de la madre del deseo del niño, como una relación simbiótica y completa, introduciendo con esto, vía el nombre del padre, la castración simbólica y la significación fálica, que permite que puedan, madre e hijo, realizar sus propios deseos.

"...lo concibo como el tiempo del devenir del sujeto, el tiempo que permite que el sujeto pueda separarse del deseo de la madre para comenzar a inscribir su propio deseo. Se trata de un tiempo constitutivo, es aquí donde comienza a configurarse el proceso de identidad de todo ser humano. También es el tiempo que nos inaugura como sujetos de la cultura, de modo efectivo, es el tiempo que nos permite apropiarnos de las reglas del juego con las que luego tendremos mayor o menor éxito en la interacción social, es el que nos hace aptos para consentir a las normas y los roles sociales..." [22].

El Edipo entonces nos permite, nos abre las puertas a una posible identidad, que no es sin la identificación que se produce con cierto rasgo, con ciertos significantes del padre, de la madre, del Otro de la cultura. Es interesante destacar acá, vía los registros, lo que diferencia una identificación simbólica (rasgo, significante del Otro), de una identificación imaginaria (otro semejante, imagen especular).

Nos abre, no sin dejar una huella, también la posibilidad de la elección de los objetos de amor, y sobre todo impacta y vehiculiza todo lo referente a nuestra identidad sexual y genérica. En un capítulo titulado la *identidad freudiana*, Jorge Chamorro nos dirá de ella:

"...está sostenida en el complejo de Edipo. Juego de elección amorosa de objetos, que sostienen identificaciones, decepciones, desplazamientos constituyen finalmente la identidad de niña y niño, y su buen encuentro..." [23].

Ahora bien, en psicoanálisis por el mismo movimiento que debe realizarse en la estructura edípica, hay una posibilidad de decir algo de lo que soy, pero porque existe el sujeto del inconsciente, porque hay una barra a esa identidad, no voy, en todo lo que digo sobre mí, poder hacer referencia al todo ser.

Con relación al concepto de identidad, desde la perspectiva psicoanalítica nos acogemos más bien a un *más allá de la identidad* proponiendo la categoría de sujeto. Por esta razón nos parece muy oportuno quedarnos con la definición que ha propuesto el psicoanalista argentino Jorge Chamorro: "...la identidad es todo aquellos en que me reconozco, que lo reconozco como propio. El estilo, el cuerpo, el pensamiento, el semblante. Estas formas en las que me reconozco no son todo lo que soy: o sea que allí trazamos un campo de división entre las formas de reconocimiento y el ser; por eso Lacan va a decir que el ser humano tiene, en la medida que pasa por el lenguaje, una relación de forclusión con su ser. Por eso nadie puede decir soy el que soy. La consecuencia de esta forclusión del ser es la denominada falta en ser..." [24].

A partir de todos estos planteamientos podemos decir que hay dos posibles maneras de identificación. Hay una primera que podemos llamar, una identificación imaginaria, sostenida por la apariencia del cuerpo y regulada por lo que se aprecia del tener y el no tener, por la distinción sexuada que proviene de la observación de los cuerpos. La

otra, una identificación simbólica que para cada sujeto establece los significantes que van a representar lo que sería una masculinidad o una femineidad y que se toman del Otro (dígase familia, región geográfica, época, etc.). Es así que en nuestro estudio, la subjetividad masculina aparece identificada a rasgos simbólicos, más allá de lo imaginario, tomados del padre y de la madre, que hacen sostener, que dan una vía para hacer con el semblante hombre-directivo. Es decir sus maneras de ser y de hacer en la dirección van por el camino del ideal paterno o materno. Los significantes que toman del Otro representan a la tradición, cuando el Otro sí existía y era consistente, hace posible esto que se sostengan los semblantes tradicionales de la masculinidad. Al encontrarse con este Real de la caída del semblante de hombre-directivo, cosa muy común en nuestra época hipermoderna, aparece la otra dimensión, momentáneamente, del Otro, que en este caso no existe y se revela como inconsistente. El orden simbólico del siglo XXI arroja que los semblantes tradicionales fallan y como nos indica Graciela Brodsky sobre el cuidado de los semblantes, y el esfuerzo por hacerlo, señala que a cada posible utopía, hay un Real que destaca su impotencia.

A partir de la teoría freudiana del complejo de Edipo, Lacan sacará las consecuencias que llevan a pensar, a nivel de sus seminarios 4 y 5, que la construcción de la masculinidad y la femineidad tienen lugar al salir del Edipo a partir de la identificación en cada caso con el ideal de su sexo. Para el hombre identificarse con los valores de la masculinidad y para la mujer con los valores de la femineidad. Esto tiene lugar mediante la identificación, que es un registro solidario de los significantes que el Otro social va aportando y a los cuales el sujeto va a sujetarse para tener, reconocerse como ser sexuado.

Sexuación y subjetividad masculina

Otra explicación que se le da a la identidad en el psicoanálisis de orientación lacaniana es esa dimensión que tiene que ver con el goce. El goce es aquello que vinculado a la repetición es idéntico una y otra vez, sobre esto nos dirá Eduardo Foulkes: "...la identidad se goza. O también ella goza, o ella nos goza..." [25] más adelante dirá "...es que la identidad cultural no se limita a un agregado de significados y sentidos que emanan de una lengua, religión o costumbre determinada, ella encuentra en la impronta del goce inconsciente de cada subjetividad una eficacia universal: el goce de la identidad y la identidad del goce..."[26].

Con relación a lo planteado nuestro estudio revela un goce particular del trabajar: siguiendo los ideales paternos en el arte de la dirección, la subjetividad masculina renuncia a sus deseos más íntimos, y es lo que hace que se destaque esa contracara que tiene seguir un ideal, y que es el goce. Colocándose en relación con su propio deseo en la posición de esclavos y ante un amo que tiene la función de matar el deseo, y por tanto están fijados a responder siempre a la demanda del Otro. Al mismo tiempo, tan preocupados por la satisfacción que tiene la realización de ciertas tareas se esboza aquella dimensión horrorosa y ruin del goce, y que tiene lugar a partir de la expresión del afecto angustia por no tener tiempo para ocuparse de otras cosas, por ejemplo de los hijos, del cuidado de sus cuerpos, y de manera general del espacio privado. Es destacable que la angustia en nuestro estudio tiene esa doble dimensión que destacaba Freud y que muy bien señala Ernesto Sinatra en su último libro sobre los hombres: *la angustia automática y la angustia como señal*.

De acuerdo a las condiciones de goce y sus modos para cada sujeto humano Jacques Lacan ha teorizado lo que se conoce como la sexuación y que introduce, un más allá del Edipo. La vía de la sexuación va más allá de las identificaciones imaginarias y simbólicas que sostienen la manera de pensar la masculinidad y la femineidad, es una elección con relación al goce, es una vía que mediante los registros de la subjetividad está articulada a lo Real.

Estas condiciones que se repiten para cada sujeto a lo largo de la vida hacen que se coloquen en dos modos fundamentales con relación al goce, en uno o en otro lado de las llamadas fórmulas de la sexuación. El lado MASCULINO de las fórmulas y el lado FEMENINO de ellas. Como nos dice Graciela Brodsky a partir de Lacan ubicarse del lado masculino o femenino de estas fórmulas es una decisión, una elección del sujeto.

Estos constructos lógicos además de destacar las dos posiciones, no hay otras, de los seres humanos con relación al goce, igualmente grafican las dos maneras en que se relacionan los sexos con esta categoría: el goce llamado fálico y el goce llamado Otro. Por razones vinculadas al objeto de estudio, la subjetividad masculina, pasaremos a elucidar el lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación, aquel en el que Lacan escribe la posición masculina.

Del lado hombre se va a encontrar la escritura $x, \Phi x$ que podemos leer para todo x, Φ de x . Es decir que para todo individuo que logre ubicarse de este lado, del lado hombre, se pone de manifiesto la función fálica como universal. Este goce fálico es un goce situable, localizable y regulado por la castración. Luego para que este se de y se sostenga es necesario que para al menos uno este universal no se cumpla, es la función de la excepción y se escribe $x \Phi x$, así podemos leer que existe al menos una x , para la que no Φ de x .

Esta situación hace ver que para al menos uno está negada la función fálica y es lo que sitúa la barra que recubre a Φx . Este límite hace efectivo la función del para todos de la castración.

Ahora bien, el lado hombre de las fórmulas de la sexuación no es un lugar privativo de los hombres, no solo ellos eligen estar allí, sino que como son lugares, elecciones de goce pueden estar igualmente las mujeres, al respecto dice Lacan:

"...tomemos primero las cosas del lado en que todo x es función de Φ de x , o sea, del lado en que se coloca el hombre...colocarse allí es, en suma, electivo, y las mujeres pueden hacerlo, si les place..." [27].

A partir de esta explicación nos gustaría citar la definición que aporta Miller, (2010) sobre lo que sería el hombre lacaniano, nos dirá: *"...el hombre lacaniano, tal como atraviesa los seminarios y los escritos, es por el contrario un ser pesado, estorbado, embarazado por el tener...El tener es un estorbo, y como él tiene algo que perder está condenado a la cautela...El tengo, como sentimiento que le da una superioridad de propietario un bien que implica, también, el miedo a que se lo roben...El goce fálico es por excelencia goce de propietario..." [28].*

De manera general las elecciones que ponen en práctica los seres humanos tienen una consecuencia fundamental, y es la de responder al trauma inaugural que los constituye y que hemos abordado al principio de este acápite, es un trabajo por recubrir ese vacío que siempre queda del encuentro con lo Real.

Ahora bien este trabajo que hace el sujeto de colocar sus semblantes, sus identificaciones para velar este vacío que es la nada, puede en el transcurso de la vida derrumbarse, puede fallar. Es esto lo que puede suceder con las identificaciones y semblantes que se construyen del lado de lo masculino.

Esta irrupción de lo Real tiene como característica mostrar al sujeto en su forma más desnuda, generando efectos inmediatos sobre esa subjetividad. El sujeto entonces pasa a estar desposeído de cualquier gancho simbólico que lo haga salir de la angustia que genera la emergencia del deseo del Otro.

Luego se demuestra que los mecanismos que ha creado son susceptibles de fallar. Aquí es donde queremos situar al trauma como acontecimiento, del que habíamos hablado antes.

"...hay un trauma como acontecimiento, que es la figura de la contingencia, es la figura de la irrupción de lo real sobre las representaciones simbólicas que tenía ese sujeto hasta ese momento...algo irrumpe y es lo que se llama usualmente la angustia mas generalizada, la angustia traumática..." [29].

La solución posible para estos acontecimientos traumáticos es lograr la vuelta a un sentido, que lo hará reintegrarse a sus lazos grupales, al lazo social. Es volver a restaurar esa combinatoria de identificaciones y de semblantes, que aunque tengan un antes y un después del momento traumático, hacen que el sujeto no responda, en este momento, con el pasaje al acto, no se identifique a lo Real como desecho de lo simbólico, como resto no subjetivable excluido de lo simbólico. Es evitar que el sujeto elija la vía más radical de pasaje al acto y es lo que conocemos en psicoanálisis como la desaparición completa de la escena subjetiva[30]. El resultado más interesante de nuestro estudio es que cuando la subjetividad masculina es tocada, cuando falla el semblante, instantáneamente se produce un estar sin lugar en el orden simbólico, lo destacable es que la subjetividad masculina se presenta en nuestro estudio como erigiéndose en la restauración, el restablecimiento de los semblantes tradicionales de lo masculino, como hombres-poderosos, ubicándose del lado del tener. Es una de las vías posibles y condición de posibilidad de tratar y "salir" de la situación que hemos esbozado como traumática dándole un sentido a la emergencia de ese Real que es lo que no tiene sentido. Otro elemento a destacar es la particularidad que tiene nuestro país y que muestra que como política estatal cuando un trabajador es demovido de su puesto de directivo, no queda desamparado, entonces el Otro estatal también se revela como un lugar posible del restablecimiento del sentido, de reconocimiento.

Notas

1. Freud, S. (1894). "Las neuropsicosis de defensa". En, Freud, S., *Obras completas volumen 3*, Standard Edition. Versión Digital; Freud, S. (1896). "Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis". En, Freud, S., *Obras completas volumen 3*, Standard Edition. Versión Digital; Freud, S. (1948). "Conferencias de introducción al psicoanálisis". En Freud, S., *Obras completas volumen 2*, Madrid: Biblioteca Nueva.
2. Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós.
3. Sinatra, E. (2010). *Por fin hombres al fin*. Buenos Aires: Grama.
4. Belaga, G. (2006). Presentación. En, Belaga, G., *La urgencia generalizada. La práctica en el hospital*. (pp. 11-19). Buenos Aires: Grama.
5. Sinatra, E. *Ibidem* p. 75.
6. Sinatra, E. (1993). *¿Por qué los hombres son como son?* Buenos Aires: Atuel.
7. Belaga, G. *Ibidem*.
8. Lacan, J. (2009). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós; Miller, J.A. (2008). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós; Miller, J.A. (2010). *Conferencias porteñas Tomo II*. Buenos Aires: Paidós; Laurent, E. (2010). "El Semblante, la cusa y la relación sexual". *El Caldero de la Escuela*, 13, 6-14.
9. Miller, J-A. y Laurent, E. (2006). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
10. Sotolano, O. (2004). "Diálogo". En, Roqueta, C., *Identidad y lazo social. Fronteras, pasajes y diversidad*. (pp. 101-108). Buenos Aires: Grama.
11. Rocca, C. (2004). "De Lazos y desenlaces". En, Roqueta, C., *Identidad y lazo social. Fronteras, pasajes y diversidad*. (pp. 69-73). Buenos Aires: Grama.
12. Rabinovich, D. (2007). "La teoría del yo en la obra de Jacques Lacan". Buenos Aires: Manantial.
13. Miller, J-A. (2006). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.
14. Miller, J-A. *Ibidem* p. 110.
15. Rocca, C. *Ibidem* p. 69.
16. Freud, S. (1912). "Sobre la mas generalizada degradación de la vida amorosa. Contribuciones a la psicología del amor II". En Freud, S., *Obras completas volumen 11*, Standard Edition. Versión Digital; Freud, S. (1921). "Psicología de las masas y análisis del yo." En, Freud, S., *Obras completas volumen 18*, Standard Edition. Versión Digital; Freud, S. (1924). "El sepultamiento del complejo de Edipo". En, Freud, S., *Obras completas volumen 19*, Standard Edition. Versión Digital; Freud, S. (1925). "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de lo sexos". En, Freud, S., *Obras completas volumen 19*, Standard Edition. Versión Digital; Freud, S. (1933). "La feminidad". En, Freud, S., *Obras completas volumen 22*, Standard Edition. Versión Digital.
17. Mazzuca, R., Schejtman, F. y Godoy, C. (2004). "Cizalla del cuerpo y del alma". *La neurosis de Freud a Lacan*. Buenos Aires: Berggasse 19.
18. Lacan, J. (2008). "La significación del falo". En Lacan, J., *Escritos II*, (pp. 653-662). Buenos Aires: Siglo XXI.
19. Lacan, J. (2009). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
20. Lacan, J. (1985). "El mito individual del neurótico". Buenos Aires: Paidós.
21. Lacan, J. *Ibidem* p. 179.
22. Mesa, Y. (2008). "Sobre la esencia de toda identidad, el sujeto en la era de las des-información". *Revista Cubana de Filosofía*. Versión Digital.
23. Chamorro, J. (2008). *Las mujeres*. Buenos Aires: Grama.
24. Chamorro, J. *Ibidem* p. 73.
25. Foulkes, E. (2010). *Diferir y convivir. Identidad, goce y multiculturalidad*. Buenos Aires: Letra Viva.
26. Foulkes, E. *Ibidem* p. 15.
27. Lacan, J. *Ibidem* p. 88.
28. Miller, J-A. (2010). *Conferencias porteñas Tomo II*. Buenos Aires: Paidós.
29. Belaga, G. *Ibidem* p. 16.
30. Hago referencia acá a lo que sería la manera más radical de pasar al acto: el suicidio.

Partir de otro destino

Adrián Scheinkestel

La propuesta de estas notas es realizar un breve recorrido de la ubicación del *fracaso* en la obra freudiana y la enseñanza de Lacan, a la luz de la orientación que nos propone Jacques-Alain Miller.

El desplazamiento del que es objeto el fracaso configura al goce y al amor en coordenadas novedosas.

Hace su aparición freudiana más notable en 1916, como uno de los tres tipos de carácter descubiertos en la labor analítica: *los que fracasan al triunfar*.

Allí, con dos ejemplos tomados de la literatura, Freud destaca la determinación simbólica de este destino que se repite: cuando el sujeto está por obtener una satisfacción, un éxito largamente buscado, esperado, sobreviene algo que arruina, opaca, ese logro. Es el éxito en el fracaso.

La espera deviene frustración y desesperanza.

Freud hace la demostración valiéndose de las coordenadas simbólicas, edípicas, de que este fracaso estaba escrito; es parte de un programa de goce.

Podríamos ubicar aquí la fórmula: el fracaso programado es el síntoma.

Estas reflexiones pertenecen a la última etapa de la plena eficacia de la interpretación, en el umbral de la aparición de las dificultades mayores de la práctica analítica, aquellas que desembocaron en la conceptualización de *Más allá del principio del placer* y la pulsión de muerte.

Es, en Lacan, siguiendo la orientación del curso de 2007-2008 de Jacques-Alain Miller, a la altura de *El Seminario, Libro 11*[1], que vemos desplazarse la determinación simbólica, la legalidad inconsciente del síntoma y de sus otras formaciones, su encadenamiento, su continuidad, hacia la cuestión de la *causa*, concepto que introduce la discontinuidad, el tropiezo, la falla, el traspie, la fisura; todos nombres del agujero, nombre de aquello que se interpone entre la causa y sus efectos.

Esto no es sin cierto pasaje hacia la indeterminación del sujeto del inconsciente.

Finalmente, en Lacan, en el último tramo de su enseñanza, es el concepto *decontingencia* el que adquirirá cada vez mayor relieve, mientras que lo *necesario* sustituirá el concepto de determinación.

Es en relación a estos recorridos que el término fracaso adquirirá otro valor.

El fracaso ocupa el título mismo en una de las traducciones posibles, de uno de los últimos seminarios de Lacan, el 24: *L'insu que sait de l'une - bevue s'aile à mourre*.

El fracaso del inconsciente, el fracaso -goce del pensamiento, su debilidad- se sitúa en relación al surgimiento contingente del amor; del amor que en última instancia es amor al síntoma. Amor a eso que resta de un análisis y que no es un fracaso; "aquello que constituye el valor de ustedes, por poco que sepan darle forma de obra." [2]

Más acá de esto, cuando el síntoma del que se sirve el neurótico para vivir se ha vuelto menos incómodo, permite al analista consentir a esa satisfacción obtenida de "ese fracaso que se llama la alegría de vivir." [3]

Entonces, el fracaso queda ubicado por fuera de lo que ya estaba escrito y da cuenta de la respuesta singular con que cada quien ha producido respecto de su goce, por fuera de la repetición, del Ideal.

En la conferencia llamada "Una fantasía" [4], Miller ubica a la civilización hipermoderna, organizada alrededor del *Eso marcha* de todas maneras. Esta civilización tiene por cenit al objeto de satisfacción, al objeto de consumo, el objeto a, en lugar del Ideal, que daba cierta orientación al sujeto.

Frente al *Eso marcha* ubica el *Eso fracasa* del psicoanálisis, más allá de sus éxitos terapéuticos.

Ese *Eso fracasa* es índice de la no relación sexual. De su fuera del programa.

Una joven mujer relata, en una sesión de análisis, la siguiente secuencia, que le produce un gran enojo: ha decidido decirle a su madre que se quedará a dormir en la casa de su novio esa noche.

La madre, bastante sorprendida, ya que hasta ese momento su hija se ocupaba de ocultárselo, le responde: “De acuerdo, ¡pero que no se haga costumbre!”.

Esta frase, que tiene la apariencia de censura por parte de la madre, en realidad es una expresión de deseos por parte del sujeto: que esa novedad amorosa no pase a la trituradora de lo acostumbrado, de lo esperado, que es más bien la versión que esta analizante tiene de la relación desapasionada de sus padres.

Crear las condiciones de posibilidad para la producción de lo inesperado, he aquí uno de los desafíos mayores para la dirección de la cura.

Es así que Samuel Beckett ha ubicado al ser del artista como alguien que fracasa como nadie osó fracasar, y nos lanza: “Intenta de nuevo, fracasa de nuevo, fracasa mejor.”

Notas

1. Lacan, J.: *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987, pág. 29.
2. Miller J.-A.: “Piezas sueltas”, curso 2004-2005, sesión n° 3, del 1-12-04. Inédito.
3. *Ibíd.*
4. Miller J.-A.: “Una fantasía”, en: *Revista Lacaniana*, n° 3, página 13.

El Cartel es (en) la Escuela

Gabriela Dargentón

El tema señala, en su equivocidad, un desplazamiento de sentido que pone en relación dos formas que implican lógicas colectivas, modos de asociación entre los psicoanalistas para la consecución de un fin común, la obtención de algo con el Otro y en el Otro. Estas formas son el Cartel y la Escuela. Definir al cartel como “siendo” la Escuela, indica cómo “el espíritu” en que se asienta la forma Escuela inaugurada por Jaques Lacan –para la subsistencia del psicoanálisis y la formación de los psicoanalistas- fundamenta al cartel atravesando su constitución, su funcionamiento, su trabajo y su producto –si lo hay-.

¿Qué es este espíritu de la Escuela que el cartel realiza? Si siempre recordamos al cartel como “órgano de base de la Escuela”, es imprescindible ubicar la Escuela como la forma de agrupamiento lacaniana contra las sociedades jerárquicas freudianas, aquellas que, como lo dice Lacan, “Freud las quiso así”. La forma piramidal que Freud vincula a la Iglesia y al Ejército en su texto “Psicología de las masas y análisis del yo”, organiza la forma asociativa contra la que Lacan fundará su Escuela. Para Freud, lo recuerdo, esa masa homogénea mira al líder, que como punto álgido del Ideal, no hace más que suturar y taponar toda singularidad. Al mismo tiempo, soldados o feligreses se identifican unos a otros con una alineación horizontal, es decir parejitos, hermanos, e hijos del padre. Contra esto, la Escuela como experiencia inaugural, contraexperiencia de dichas sociedades. En la Escuela entonces, la pirámide se transforma en *campo* “donde cada cual tendrá vía libre para demostrar qué hace con el saber que la experiencia deposita” [1]. Si se trata de un campo donde hay “cada cual” con su saber, entonces donde allá estaba la identificación horizontal de la masa uniforme, acá ubico más bien un lazo asociativo tal que organiza un Otro agujereado; podríamos decir que a una psicología de las masas correspondiente a las sociedades analíticas, se contraponen una topología colectiva de la Escuela cuya lógica es preciso extraer.

Esta lógica colectiva, solamente se extrae de la subjetivación singular de cada uno de la experiencia de la Escuela. De esta manera se produce una paradoja: hay un agujero en el predicado de qué es un psicoanalista. Vale decir que mientras que es tarea de la Escuela la verificación de que “analista haya”, es también su tarea velar porque ese hallazgo no sature el espacio para todos: “No todo ser que habla podría autorizarse a hacer un analista. Lo prueba que el análisis es necesario para ello, pero no es aún suficiente. Sólo el analista, o sea no cualquiera, no se autoriza mas que por sí mismo. (...) que las oportunidades sean grandes para cada uno, las deja para todos insuficientes.” [2]

Varios binomios organizan la política de la Escuela: el conjunto y lo singular; el uno y lo múltiple; el Ideal y el agujero de saber; incompletud – inconsistencia; la formación y la producción del psicoanalista, etc. Ahora bien, si el cartel es la Escuela, en el sentido que re-suscita su espíritu, cada uno de estos pares encuentra su lugar en la vida del cartel. El cartel es la Escuela porque tanto ella como él han sido construidos como artefactos antipedagógicos que hacen existir lo imposible de enseñar. Cada uno que allí se enrola debe correr el riesgo por sí mismo y con el Otro, a riesgo del fracaso de la obtención del saber.

Llamó mi atención que en el texto institucional de 1980, J Lacan cuando funda la Escuela de la Causa Freudiana a partir del cartel, dedica a renglón seguido un desarrollo sobre las mujeres y el goce, y lo antecede diciendo: “abrevio aquí la puesta a punto necesaria para la puesta en marcha” [3] Vale decir que hay un vector que vincula siempre la forma femenina del amor y del goce con la producción y la formación del analista.

El Cartel del Pase es (en) la Escuela

Parafraseando a Lacan se podría decir que el cartel del Pase es un cartel que no es como los demás. ¿En qué? Desde su constitución –que es relativa a un reglamento interno institucional que va modificando su forma según el movimiento político que sea necesario ajustar- hasta su función de juicio, que conforma parte del producto de la elaboración colectiva, el cartel del Pase hace existir cada vez a la autoridad analítica que verifica que “allí hay del analista” [4]. Hay otros elementos que lo hacen no ser como los demás como por ejemplo el trabajo con el éxtimo luego de la elaboración del cartel, pero no me detendré. Ahora bien, en lo atinente al trabajo que anima, él es como los otros. El cartel está siempre a la espera de ser enseñado por el testimonio que cada pasador lleva al cartel. Esta “posición” con la que, en mi experiencia, se disponía el cartel al trabajo de Escuela, diré que podría ser análoga a la del saber del

analista: una posición de docta ignorancia; cada caso un caso nuevo. Una exploración, una investigación sobre cómo ha hecho cada uno para volverse psicoanalista, ¿qué fue lo que encontró en su vida para que este bicho le pique y quiera salir de la clausura de la experiencia analítica para decírselo al Otro, habiendo partido toda la historia de un sufrimiento sintomático?

La del cartel del Pase, es una experiencia totalmente incomparable, y al ras de la clínica, donde ningún elemento de la jerarquía imaginaria institucional pesa pues se trata de escuchar un relato, que implica un grado de escritura sobre las consecuencias que puede tener el discurso analítico, en la vida de las personas.

Cada cartelizante advierte al final, o a la hora de las presentaciones a las que somos invitados, que ha perseguido un punto de interés y que esto ha constituido un rasgo de investigación en el cartel. El cartel del Pase es la experiencia más vivida del anudamiento ineliminable que para el psicoanálisis lacaniano hay entre política- clínica y episteme, y de cómo hay allí un modo donde *la Escuela releva la formación que ella dispensa*.

En mi experiencia de Escuela tuve tres modos de relacionarme al cartel del Pase, intentaré transmitirles algo de esta traslación. La primera como pasante, es decir cuando pedí hacer la prueba del Pase y testimoniar sobre lo que ocurrió a lo largo del análisis y su conclusión.

En esa experiencia, el cartel tomaba la forma de “la Escuela quiere saber” –porque no sabe-. Es decir que vaciado el fantasma oral del Otro y caído totalmente el SsS, yo podía “alimentarla”, darle de comer. No había en mí ninguna relación a que el Otro supiese nada o sea, la presencia en la Escuela del agujero en el saber, que señalé más arriba. De esta manera podemos decir que el cartel del Pase ex –siste a los dichos del pasante, es un real cuya presencia empuja por fuera de la elaboración del pasante a los pasadores.

La segunda relación la cartel fue más bien un segundo tiempo del decir con la Escuela, fue un *après-coup* del primero, como si eso que se había mantenido como real por fuera de los dichos, volviese con forma de escritura. Ese tiempo fue el de la recepción y la subjetivación del dictámen del cartel. Único momento en que cartel y pasante se relacionan. Se trata de una escritura que, en mi caso, produjo la causa de tres testimonios. La precisión de esas líneas, tildaron –a modo de palabras clave- aquello que en mi decir señalaba la experiencia de lo más real de la cura. Mi decir había pasado y volvía a mí iluminando el síntoma a desarrollar en los tres años de enseñanza.

La tercera relación al cartel, fue ya como miembro, adentro del cartel. Lo antes dicho vale por mi experiencia. Sólo agregó que mi punto de interés fue investigar cómo la demanda de alivio del sufrimiento, la demanda siempre terapéutica pasa a querer alcanzar la experiencia del síntoma vía el deseo del psicoanalista.

El cartel del Pase es (en) la Escuela porque como aparato antididáctico, él constituye un destino privilegiado donde es posible demostrar “lo que cada quien ha hecho con el saber que la experiencia deposita”. Llevar los análisis hasta el fin, probar la fuerza de querer lo que se desea es una chance pero también constituye nuestro imperativo ético para la subsistencia del psicoanálisis en el porvenir.

Notas

1. Lacan J. Decolaje o despegue de la Escuela, en: *Escansión Nueva Serie N°1*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1989, pág 24.
2. Lacan J. Nota italiana, en: *Uno por uno N 17*, 1991, pág. 16.
3. Lacan J. Decolaje o despegue de la Escuela, en: *Escansión Nueva Serie N1*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1989, pág 24.
4. Lacan J. Nota italiana, en: *Uno por uno N 17*, 1991, pág. 17.

El estatuto del Otro en la conversación

Aníbal Leserre

1.- Con respecto al término Conversación, lo primero que constatamos es la amplitud de su significación, ya que nos acompaña en la vida y muerte de las ideas de occidente, desde los griegos. Pensemos por un momento en Sócrates, como el gran conversador, cuyas Ideas pasaron del estatuto de la conversación al de dialogo con Platón. Pero lo que nos interesa señalar con esta brutal síntesis es que, simplemente podemos decir que, el desarrollo de las ideas en occidente esta condicionado –desde nuestro punto de vista- por el lenguaje. Entones una primera consideración es que la Idea de conversación también esta condicionada por el lenguaje y que no se trata de un metalenguaje.

Si no se trata de un metalenguaje, que la diferencia de un diálogo (ya que éste en su uso es opuesto a monologo). Podemos decir que nuestro uso del término conversación no excluye al diálogo –aunque este último sea o haya sido utilizado para un tipo de intercambio más formal que el de la conversación (en su sentido más amplio y no restringido), es decir que el término diálogo tiene en su campo de significación el estar afectado por un valor ético. Pero, por otro lado, si tomamos conversación en nuestras coordenadas, creo que se puede incluir la idea de diálogo pero no restringiéndolo al placer del consenso (como la idea de dialogo implica). Claro está que debemos plantearnos qué estatuto damos al Otro para y en la conversación, en tanto esto define si es posible el diálogo, si es posible la conversación misma, incluso, la posibilidad de producción. Ya que en un sentido el ideal de la conversación implica una incesante producción.

La pregunta que nos formulamos es: ¿puede una comunidad mantener y soportar una conversación permanente en estos términos? Desde el punto de vista del soporte si es posible, y esto es un elemento a tener en cuenta. Pensemos cómo modifiko la noción de conversación el invento del teléfono y desde allí al progreso y acortamiento de las distancias hasta llegar hoy a Internet pasando por el fax, etc.

2.- Especialistas en análisis de discurso, toman la idea de contrato para señalar que los participantes de una enunciación deben acepta tácitamente cierto número de principios que hagan posible el intercambio y ciertas cantidad de reglas que lo regulen y regular la práctica social a la que se refieren. En este sentido podemos hablar de un contrato de conversación posible para nuestra comunidad. Pero sería absurdo pensarlo y utilizarlo (el termino contrato, regulación o acuerdo) si tomamos la conversación en un sentido amplio, qué es lo que hacemos cuando por ejemplo tomamos un café, o una cena con amigos, etc., es decir, cualquier situación de interlocución y de intercambio. Pero, si tomamos conversación en sentido restringido ésta no puede no estar regulada. Por lo tanto el decir regulada diferenciamos el uso que damos a la conversación respecto del que dan los analistas de discurso, en tanto éstos la caracterizan por carecer de finalidad instrumental. Situamos así este segundo punto, con una opinión: si se trata de conversar sin finalidad instrumental en nuestra comunidad de referencia, esto la debilita.

3.- Un punto de apoyo con Lacan, lo encontramos en su escrito “Situación del psicoanálisis en 1956” (p.459) el contexto de la cita remite a cuando Lacan habla de las suficiencias y los zapatitos y allí dice: “...hay que tener el descaro monstruoso del niño para quien el Rey está desnudo para hacer la observación correspondiente, único sésamo sin embargo que permitir iría abrirse a una conversación.”

El valor que damos a esta posibilidad de una conversación sensata, que no podemos olvidar en la comunidad analítica es que la enseñanza de Lacan nos ubica siempre en relación a que el sujeto está irremediamente e irreductiblemente dividido por el significante, si se quiere por el inconsciente, pero vive en la ilusión “necesaria” de la autonomía de su conciencia y de su discurso. Por lo tanto, podemos plantear la hipótesis de que en muchas de nuestras conversaciones se pone en juego otro bajo esta ilusión de autonomía. Por lo tanto, concluimos este tercer punto sosteniendo que la apertura a una pregunta sensata posibilita una conversación. Pero que no toda conversación posibilita una pregunta sensata.

4.- Desde el punto de vista anterior tratemos de ubicar en que vías se presenta en los últimos años la conversación en nuestra comunidad. Por ejemplo recordemos la creación de diferentes Escuelas y esto apunta a que las conversaciones tienen una finalidad instrumental. O por ejemplo cuando J.A. Millar presento la idea del post-analítico, lo hace bajo la idea de una conversación sensata, en tanto no nos presenta un resultado sobre un problema, sino una pregunta

sensata sobre un problema que se aborda por la vía de la conversación. La cuestión es si esta vía puede o no ser soportada por una comunidad de experiencia hecha vínculo social, es decir efecto de discurso. Así, en esta línea la Escuela Una se sostiene por y en una nueva dimensión de la conversación. Y ubica algo muy fuerte: que esta conversación tienda a ser permanente. Ejemplos que señalaron un tiempo de transformaciones en las Escuelas.

5.- El estatuto del Otro posibilita o anula la relación con el otro. Por lo tanto es muy válida la pregunta por el estatuto del Otro en la conversación. Y para situar dicha interrogación tomemos simplemente la diferencia cuando la conversación está referida a otro completo y cuando se inscribe en relación a otro barrado. Aceptando la simpleza del planteo, avancemos en su desarrollo, en sus diferencias y explicitemos algunas diferencias con el siguiente cuadro:

Conversación	bajo un Otro completo	bajo otro barrado
a)	° Obturación	° Posibilidades
b)	° Homogeneidad	° Heterogeneidad
c)	° Monólogos	° Diálogos
d)	° Exclusión del otro	Inclusión del otro
e)	° Modelo de identificación freudiana de la psicología de las masas.	° Manera de tratar lo real del grupo.
f)	° “Negociación de grupos”	Oportunidades al uno por uno.
g)	° No excluye el malentendido y no posibilita la conversación	° No excluye el malentendido, pero posibilita la conversación sensata.

Podríamos continuar ubicando de un lado y del otro las diferencias que son posibles constatar, pero pasaremos a plantear algunas de las implicaciones de esta bipartición y algunas consideraciones parciales sobre los puntos señalados en el cuadro:

a) Obturación versus posibilidades, no se trata de un puro deliberar, pero se trata de que la conversación no este determinada de antemano por el resultado de lo ya sabido. Al decir posibilidades nos referimos concretamente a la apuesta de Lacan de que una Escuela mantenga su forma subversiva sobre la instalación del grupo en lo institucional.

b) Homogeneidad- heterogeneidad. Contextualizando que un discurso no es casi nunca homogéneo, podemos preguntarnos por los factores de la heterogeneidad en la conversación. Y parece que entre los mismos hay que darle un lugar especial al discurso de los otros. Podemos sostener que el psicoanálisis como formación discursiva parte de una heterogeneidad constitutiva (con esto aludimos a varias cuestiones: relación del sujeto a la ciencia y a la realidad humana situada por Lacan como lo más disparatado que hay.) Entonces si pensamos una heterogeneidad constitutiva (el yo es una multitud) en el sujeto, esto tiene que estar reflejado en la conversación, es decir generar las condiciones de posibilidad que dé cabida a lo múltiple en relación a lo uno. Cuestión que podemos nombrar simplemente como la oposición entre lo ya sabido, lo controlado, lo restringido, el exceso de prudencia, por un lado, y lo heterogéneo como el vector contrario a la “voluntad de lo homogéneo”, tendencia del grupo como tal. Por lo tanto nuestro desarrollo nos conduce a afirmar que los factores de heterogeneidad son un elemento constitutivo de una conversación sensata que da al discurso de los otros su lugar.

c) Varias cuestiones se pueden incluir en este punto, pero solo mencionaremos, para destacarla, una, la de la relevancia o pertinencia del sujeto del enunciado y la situación en que se inscribe.

d) Nos apoyamos ahora, en lo que Ducrot, en especial, denomina leyes del discurso (otros lo denominan máximas conversacionales), es decir, las reglas culturalmente variables, que cada uno de sus participantes presume que el otro respetará cuando “juegan el juego” del intercambio verbal. La referencia erudita que anula, la burla, el ser exageradamente halagador, el monopolizar la palabra, etc., son cuestiones que hacen o no al respeto del marco simbólico para la posibilidad de la conversación- Por lo tanto una conversación bajo el estatuto de Otro completo, a nuestro entender, implica la preeminencia de lo imaginario bajo el tú o yo, o el yo y los otros. J.A. Miller en su texto “Affectio societatis” dice claramente que “la agresividad perdura de una forma u otra en el lazo social y surge cuando se debilita el discurso que lo contiene.” Pues bien, el estatuto del Otro en la conversación implica el debilitamiento del discurso y su posibilidad.

Dejemos por el momento los restantes puntos señalados ya que requieren un mayor desarrollo y hoy solamente, basado en lo expuesto, señalemos que se trata de principios, es decir como aquello que funda y fundamenta una acción, en este caso la acción de la conversación. Para concluir con algunas consideraciones:

- La conversación no anula el principio del malentendido y no se trata de extrapolarlo a nuestra práctica y de ahora en más no invitar mas a la asociación libre y pensemos en una vía de racionalidad para acceder al inconsciente. Por lo tanto circunscribimos la conversación como una herramienta para entendernos y para el desarrollo de las políticas que convienen al psicoanálisis, es decir políticas basadas en el deseo del analista de hacer existir el psicoanálisis. A su vez no justificarnos en el malentendido cuando se trata de las responsabilidades consecuentes con los horizontes del psicoanálisis.

- Produce entusiasmo la ampliación del campo de la acción analítica. Un entusiasmo coherente que no se basa en destituir al Otro, a pesar de su inexistencia (tanto en la comprobación singular del análisis, como en la época) ya que tal destitución implica para la posibilidad de la conversación un abanico que va desde el cinismo a la disolución del lazo asociativo. En tanto y justamente el invento de Lacan, la Escuela para tratar los efectos de grupo se ubica justamente allí en la inexistencia del Otro.

- Hemos sostenido como un punto fundamental de esta presentación las cuestiones relativas a la heterogeneidad de la y en la conversación. En esta línea nos parece conveniente precisar la cuestión sostenida por Javier Aramburu (El Caldero de la Escuela N° 65) "La conversación sostiene las diferencias, las vueltas, los argumentos; la orientación los hace converger en un punto de real y el Uno, es uno de esos puntos donde lo real se alcanza." Agreguemos a esta posición, simplemente que el estatuto del Otro barrado implica que la conversación no sea sin orientación y que esto justamente no implica que la misma sea carente de finalidad, sino todo lo contrario.

Tres notas sobre la traducción analítica

Alejandro Willington

1- Traducción y formación

Podemos pensar el trabajo de traducción de textos en psicoanálisis, por qué no, como una experiencia también de formación. Las anécdotas de los traductores lo atestiguan cuando, sin llegar al *lapsus calami* del traductor, nos cuentan acerca de los puntos de detención y dudas, a veces insalvables, que los textos en otra lengua generan. La propia formación analítica, del analista-traductor, incide por supuesto. El ejercicio de la traducción, su hacer con otras lenguas, siempre en más de un punto ajenas u opacas, suele depararnos ciertos pasajes, conceptos o argumentos particularmente arduos, difíciles; puntos por fuera del sentido en los que encallamos y a partir de los cuales, a veces, despertamos a otras lecturas del texto analítico. Así, por ejemplo, refiero un trabajo que me tocó traducir hace ya varios años, se trata de "Siete sustituciones para la época" (clases 14 y 15 de "El Lugar y el lazo"), de Jacques-Alain Miller, publicado en la revista *Mediodicho*. Recortemos algunos párrafos que giran en torno a una cuestión mencionada por Lacan de manera enigmática, muy bien expuesta aquí por Miller, la de la morosidad analítica:

"Esta morosidad -es el nombre de un afecto- en efecto se opone al alegre saber, al alegre saber del desciframiento. Y es este alegre saber que Lacan pudo tomar... y en qué movimiento, en qué arrebató de su primera enseñanza. Pero que al contrario, allí donde se trata del girar en redondo del modo de gozar, si el analista abandona el desciframiento, si abandona la posición de Leonardo, entonces lo que lo afecta en su operación es la morosidad.

Es una invitación a salvar algo de lo que Lacan llama -yo terminaría aquí...- lo que Lacan llama -pongamos aquí todas las reservas- *el pensamiento del psicoanalista*. El pensamiento del psicoanalista, dice él, sufre una succión, está como aspirado por la hendidura que se abre en su ejercicio mismo. Y en la práctica, dice él, esta hendidura toma la forma -creo que jamás he citado esta expresión, en tanto que ella está hecha para eso estando planteadas todas sus asonancias-, toma la forma de la insistencia, dice él, de una indecente intimidad." [1]

La traducción, su arduo ejercicio, es también un desciframiento, por momentos no del todo alegre, que muchas veces nos obliga a sacudirnos cierta modorra de encima, la morosidad en la que por momentos caemos en nuestros análisis, o respecto a nuestra propia lengua analítica, a veces casi en la indecente intimidad de rebajarla a un uso hasta del orden del sentido común; eso que era lo más aborrecido para Joyce.

2- Traducción y discurso

Esto nos permite plantear un problema. Por ejemplo, la traducción de los textos de Jacques-Alain Miller (en los que podríamos incluir los seminarios de Lacan, ya que hace poco nos enteramos que el propio Lacan lo quería a Miller como coautor de los mismos) como experiencia discursiva de pasaje, elaboración y transmisión en curso del psicoanálisis lacaniano a nuestra lengua, no ajeno a una experiencia de Escuela (y de Escuela Una), como un trabajo en curso, un *work in progress* no exento de algunos momentos joyceanos también. Trabajo aun inconcluso, lo sabemos. Verdadera introducción de la letra lacaniana como letra viva, anudada a las experiencias analíticas de los propios psicoanalistas y, por lo tanto, experiencia de Escuela analítica. Planteo que este trabajo de traducción, así entendido y anudado, es central en tanto implica una verdadera experiencia discursiva y de comunidad. Aquí creemos que se funda también, entre otros tópicos, la diferencia entre una escuela psicoanalítica y un mero grupo de lectura.

3- La traducción y la lengua

Pero la traducción no solo implica un hacer con el lenguaje, y con los discursos que lo ordenan, sino que también implica una cuestión de lenguas. Al respecto, Miller es claro en *Extimidad*: "Mientras en el sistema del lenguaje como un todo no hay lugar para la extimidad, la inconsistencia de la lengua al contrario no barra, no forcluye la extimidad,

es más, plantea por esto mismo el principio de la imposibilidad de la traducción de Quine". Dicho principio, el de la indeterminación de la traducción de Quine, se enuncia así: "Es posible confeccionar manuales de traducción de una lengua a otra de diferentes modos, todos compatibles con la totalidad de las disposiciones verbales y, sin embargo todos incompatibles unos con otros".

Este principio de Quine es puesto en evidencia, en una puesta al absurdo, por los traductores informáticos con sus disparatados resultados, incluso aun los más novedosos como el de Google, que no recurre sólo a criterios formales sino también estadísticos, con esa estadística del infinito que permiten los ordenadores actuales. Como se ve, no nos salvaremos, los analistas, del arduo trabajo de las traducciones. Hacen falta los sujetos traductores para ubicar en contexto el uso y las formas de otra lengua, y hacen falta los sujetos-analistas traductores para interpretar el texto, sus argumentos y conceptos, sus relieves discursivos.

Si *lalengua* es una declinación del Otro, en tiempos en que para Lacan éste se torna inconsistente, la lengua del Otro como tal será, por ende, un objeto privilegiado de rechazo, de racismo. La experiencia de traducción, en la medida en que pone en juego la *dit-mensión* de *lalengua* (y sabemos cómo hecha mano a esto el último o *muy-último-Lacan*), implica entonces un tener que hacer allí con ese rechazo a la dimensión de extimidad que *lalengua* del Otro plantea. Ahora bien, Miller aclara: "Si el problema tiene un aspecto de insoluble, es porque el Otro es Otro dentro de mí mismo. La raíz del racismo, es el odio al propio goce"; es decir, a la experiencia de inconsistencia de la propia *lalengua*. Hemos escuchado la anécdota del filósofo Heidegger respondiendo a estudiantes extranjeros, que se acercaban a su meca, que debían, para aprender filosofía, estudiar antes alemán. No importa si es cierta o no, lo que importa subrayar es que en psicoanálisis partimos de otro principio. Lo enuncia Miller también en *Extimidad*: "Todo puede expresarse en una lengua", aunque coloreado de un modo singular y propio, ya que es cada lengua la que inventa y nombra sus afectos. En ese punto tampoco habrá nunca una traducción segura. Cómo traducir al castellano el *saudade* del portugués. No quedó más remedio que incorporarlo literalmente. Tenemos varios ejemplos de esta operación en psicoanálisis, y no está mal, a Borges también le gustaba la idea de *amillonar* la lengua castellana.

La cuestión de *lalengua* propia, privada, y su inconsistencia es abordada por Derrida en el texto *El monolingüismo del Otro*: "Resumamos: el monolingüe del que hablo habla una lengua de la que está privado. El francés no es la suya. Debido a que está por lo tanto privado de toda lengua, y ya no tiene otro recurso, ni árabe, ni hebreo...". El ejemplo más extremo de este monolingüismo insalvable, ineludible, quizás lo tenemos en Joyce, como ejemplo literario, en el *Finnegan's Wake*, detrás del mayor polilingüismo aparentemente posible. Mario Teruggi (*El Finnegan's Wake por dentro*) nos recuerda que tras las numerosas lenguas allí injertadas, por el juego de asonancias verbales eminentemente fonéticas, la estructura que sostiene el texto, no cabe decir historia o trama, es la de una lengua, la inglesa (lengua materna de Joyce): "El lenguaje de base, además del manipuleo que de él hace el autor, está complicado por la incorporación y articulación de voces de otros idiomas. No obstante ello -al igual que el hombre inglés en las colonias o en el desierto- la lengua inglesa mantiene su identidad y su estructura." Su propia lengua privada, de la que está en parte, a su vez, privado o, a decir de Freda, exiliado.

Para este autor, el analista lacaniano encarna este exilio (*Del pase al contrapase*). En su caso, para que advenga el pase clínico fue necesario un pasaje de su lengua materna a otra, del castellano al francés. En esta operación "se trata, de alguna manera, de hacer de la segunda el punto de mira, o la lupa hacia la primera", "trato de mostrar cómo una segunda lengua le extrae, a una primera, un resto, dejando intacto lo real de *lalengua* o de *lalangue*." Como vemos, no se trata de una relación simétrica entre ambas. Es la primera lengua, la materna, la que requiere ser agujereada, para que aparezcan destellos de esa otra *lalengua*, la propia y singular de ese ser hablante. Joyce necesitó para ello movilizar un arsenal de lenguas (cuarenta y cinco en el *Finnegan's Wake*) y de técnicas literarias (Sábato[2] nos dice que el *Joyce* es una compilación de todas las técnicas literarias existentes). En Freda, el pasaje de una lengua a otra se inscribió en la experiencia de un análisis, en cuyo marco se le reveló un punto de real de *lalengua* (la imposibilidad de su traducción) "en el momento en que no sabía en qué lengua hablaba". Los equívocos homofónicos entre distintas lenguas, de los que contamos con varios ejemplos en los testimonios de Pase de la AMP, dan cuenta de esta operación definida por Freda con gran precisión. Por ejemplo, recordemos el equívoco homofónico que transmitía Mauricio Tarrab en relación a su nombre, pronunciado en francés pero escuchado en castellano, *Morís*. Esa operación, de traducción equívoca, define bien un topos del inconsciente, o un más allá del mismo, en donde vemos cómo un entrecruzamiento de lenguas no quiere decir una simetría de las mismas.

Eric Laurent, en su texto *El pase entre las lenguas o Decir Babel*[3], llama a este uso del equívoco *inter linguas*, el régimen del equívoco generalizado. Retoma, a su vez, el equívoco mencionado de Tarrab: "Morís. Nos hace ver cómo la lengua materna en nuestra experiencia es propiamente aquella que dice el fantasma de la madre". Entonces, es a partir de este ejercicio del equívoco generalizado que de esa *lalengua* le llegan al ser-hablante algunos destellos (son hápax inclasificables, perlas insólitas y excepcionales), a través de los equívocos que una experiencia analítica posibilita y verifica.

Así pues, respecto de la lengua materna, digamos que "el Otro puede presentarse tanto con figura de lengua como con figura de mujer." [4] Ese goce que surge a partir de la lengua puede producir un variado abanico de respuestas: el horror absoluto con un exilio indeclinable, en los hechos y en la vida del sujeto (Wolfson), el racismo, el amor, un deseo de traducción y transmisión, etc. Ahora bien, que esa lengua materna tenga para el sujeto un carácter muy particular, no la hace única. Laurent lo precisa de una manera notable en el texto mencionado: "La lengua «privada» del sujeto no es jamás tan única como el sueño de la lengua materna lo supone. El amor del inconsciente no es el amor de esta lengua supuesta primera. Es un nuevo amor del que los lingüistas no hacen sino adivinar su existencia. Nosotros la comprobamos." Angelina Harari [5] nos ha transmitido en sus testimonios esa divergencia con claridad: "En varias ocasiones, este testimonio esclareció el lugar de diferentes lenguas en *milalengua*, es decir en mi singularidad." [6] Este testimonio gira en su esfuerzo por establecer esa escisión que se da entre la lengua materna de un sujeto, o las lenguas maternas, y *lalengua* de su inconsciente. El caso de Angelina Harari nos muestra, nos plantea, una pregunta, a la que quizás deberíamos estar atentos en los análisis, un punto de extrañeza al que arriba: "¿Pero cómo saber cuál es entonces mi lengua materna?" El punto en que *lalengua* del ser-hablante se revela intraducible con ninguna lengua corriente, en la cual, o en las cuales, el sujeto se vio inmerso en el Otro. Esa *integral de equívocos* es suya y solo suya. Algunos, los AE por ejemplo, o los poetas, logran hacer pasar, a veces, algo de ese registro privado al de todos.

Notas

1. Miller, J.-A.: "Siete sustituciones para la época", en: "El Lugar y el lazo", revista Mediodicho, n° 29, julio de 2005.
2. Sábato, E.: *El escritor y sus fantasmas*, Emecé, Buenos Aires, 1976, pág. 24.
3. Laurent, E.: *La Passe entre les langues ou Dire Babel*, en: <http://www.wapol.org/es/articulos/TemplateArticulo.asp?intTipoPagina=4&intEdicion=2&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2243&intIdiomaArticulo=5&intPublicacion=13>
4. Milner, J. C.: *El amor de la lengua*. Editorial Visor, 1998. España, pág. 82.
5. Harari, A.: *La passe, les langues et lalangue*, en: <http://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp>
6. *Ibíd.*

No locas del Todo

de AA.VV.

Por Alejandra Glaze y Leticia Acevedo

No locas-del-Todo es un libro que apunta a situar lo específico de la mujer en la función analítica, para decir que “la autorización femenina en el psicoanálisis es de tal envergadura como que La mujer no existe”. [1] El analista como La mujer, solo existen uno por uno. Así entendemos la proposición de Jacques Lacan, cuando plantea al analista como una lectura del no-Todo. No se trata solo de hombres y mujeres, sino del tratamiento de ese goce más allá del falo, pero no sin relación a él que evita o atempera la reivindicación fálica, el estrago o la locura.

Los diversos artículos de este libro son maneras de expresar, uno por uno, la idea lacaniana de que lo femenino introduce la diferencia, ya que no hay inscripción del sexo femenino en el inconsciente.

Para interesar al lector, comenzamos un posible recorrido de No locas-del-Todo aunque cada uno podrá encontrar el propio: Graciela Musachi introduce la cuestión de la madre, y de qué manera este concepto y su lugar, cambia con la época. Pero además dice algo que va al centro de la cuestión en torno a lo femenino: “En cierto sentido, una madre, en la minoría de los casos, no puede no transmitir una feminidad imperfecta subsistente e imposibilitada de hacer existir la relación sexual, pero puede aislar su propia pregunta sobre su cuerpo de mujer y permitir a su hija hablar y gozar como una cualquiera”. La pregunta sigue siendo qué es una mujer, y en este sentido, qué espera una hija de su madre, y así Diana Wolodarsky ubica lo que sucede en una mujer, cuando la versión del padre no es suficientemente eficaz para hacer barrera a esa demanda feroz que determina el estrago, introduciendo la duda diagnóstica en el punto en que la referencia al falo no logra encausar el extravío del goce. Con Marina Recalde serpa la ocasión de pensar cuál es el lugar de la madre, el estrago, la histeria y la posición femenina, marcando muy claramente que lo que opera como separación no es el padre, sino el hombre, y de qué manera la posición histérica sostiene al padre, mientras que la posición femenina va más allá del falo pero no sin relación a él. Leticia Acevedo en “El padre: un partenaire ilegal”, nos propone una mujer que no puede ponerle un límite a la demanda del padre, amor por el padre que la conduce a lo peor. Es en este punto que la analista se pregunta si el amor de transferencia le permitiría un nuevo anudamiento sinthomático que la deje más del lado del deseo que del goce mortificante. Alicia Yacoi, en “Cocodrilos de papel”, presenta otra mujer, en este caso presa de la fobia, síntoma que tiene el mérito de poder ser utilizado como Nombre del Padre. Si seguimos esta lectura, Verónica Carbone, en “La reversibilidad de la condena”, escribe sobre otra mujer tragada por el estrago, ficción que ella misma sostiene, hasta su resolución vía el análisis; y Debora Nitzcaner juega con la mentira del padre, para develar en lo insoportable de ésta su identificación a él.

En “Lo femenino como garante de la diferencia”, Mónica Torres sitúa la disimetría de los goces según la posición sexual, y sirviéndose de un trabajo de Joan Copjec sobre la película *Stella Dallas* interroga la posición del personaje:



¿histérica o femenina?, con una precisa argumentación fundamentada en la lógica del no-todo la autora muestra cómo en el personaje de Stella se hace posible el pasaje de madre a mujer.

Este pasaje de la madre a la mujer queda muy bien plasmado por Elsa Maluenda en "El elogio de la locura", donde pregunta es qué hacer con esa locura del goce que no hace lazo. ¿Qué cambia y qué resta?

Virginia Notenson introduce la feminización del mundo, a través de la escritura de John Irving, para hablar de las posiciones femeninas que no se dejan embaucar por ningún semblante, y exhiben su ferocidad sin mediar el operador fálico. Mujeres terribles, cuyo ejemplo aparece en el caso de Alejandra Glaze, que enseña sobre las posibilidades que abre un análisis orientado por el uso del semblante y el manejo del odio, que apuesta a un nuevo tratamiento del Otro que la aleje de lo peor. En la misma línea, Carmen González Táboas propone una travesía compartida entre analista y analizante, donde la solución se encuentra "vía la tala del amor", en otro caso donde no hay significación fálica, y el goce en la psicosis comanda los devenires del sujeto.

Luego nos encontramos con la pregunta acerca de dónde radica la dificultad para que una mujer advenga a la posición femenina, que Gabriela Camaly responde, en un recorrido que sitúa la escritura como lo que bordea ese imposible de saber que hace a la posición femenina. Marisa Morao pone en tensión un personaje de la filosofía y la actualidad del mundo del espectáculo, para dar cuenta del lugar que tiene el pudor como semblante y su relación con lo femenino, semblante del que se puede servir una mujer para tratar la ausencia de programación a nivel de los sexos. Kuky Mildiner analiza los límites del amor al padre y de la función fálica, en el borde entre histeria y feminidad. Una pregunta que resuena con el título de nuestro libro se abre aquí: cómo dar lugar a una mujer adviniendo a la posición femenina.

Con Blanca Sánchez volvemos a la cuestión de lo femenino como lo que introduce la diferencia, y toma para ello a *La mujer justa* de Sandor Marai, abordando la pregunta acerca de qué encuentra una mujer cuando deja de buscar *La mujer*. Raquel Vargas retoma la lógica de lo femenino, para hablar de Sophie Call, otro modo singular de lidiar con la falta frente a la ruptura amorosa. Gloria Aksman, en un recorrido sobre lo femenino en Freud y Lacan, arriba a la idea de que para que haya un significante de lo femenino, este debería ser diferente del fálico para nombrar su goce.

Por último, Andrea Cucagna muestra la posición del analista frente a una niña que no encuentra modo más que por la máscara y la voz, de separarse de una madre que la aloja en un lugar de objeto precipitándola en su caída.

Para terminar, es importante destacar que lo que guía nuestra formación es que "no hay del analista", no sabemos qué es un analista, es una función, y el modo de acercarse es cada vez, uno por uno, para dar cuenta de lo que implica esa función en la cura, o cuando enseña y escribe. Hay tantos modos de transmitirlo como analistas, cada uno con su estilo.

Es por todo esto que nos parece interesante seguir a Marie-Hélène Brousse cuando sostiene que en un recorrido analítico se puede pasar de la posición histérica a la posición femenina, devenir una mujer, otra para sí misma, pero devenir analista es otra cuestión. Tomando sus palabras: "...el punto común entre posición femenina y posición del analista se sostiene en la contingencia que les recuerdo que está caracterizada por el encuentro con un real que puede finalmente escribirse y que es definida por la fórmula $\square \times Fx$, que es la fórmula del no-Todo. (...) Ella es inédita (la posición del analista) en el sentido en que se diferencia de una posición deseante organizada por el imperio del falo y de una posición femenina que permanece organizada por el objeto".[2]

El escándalo del discurso analítico, Lacan lo indicaba en la dificultad de pensar lo propio de la feminidad, es así que si bien *La mujer* no existe, estas analistas, una por una, han escrito sobre aquello que las ha convocado para hablar de lo femenino, sin una orientación precisa y cada una con su estilo.

¡Buena lectura!

Notas

1. Alvarenga, E., "Las mujeres analistas", *Papers* N° 6, octubre 2009, Boletín Electrónico del Comité de Acción de la Escuela Una.
2. Brousse, M.-H., *Posición sexual y fin de análisis*, Tres Haches, Bs. As., 2003, p. 74.

Alcohol, tabaco y otros vicios

de Luis Darío Salamone

Por Ernesto Sinatra

Alcohol, tabaco y otros vicios se las trae; en este libro Luis Darío Salamone repasa los nombres del goce que consueñan con la hipermodernidad y muestra su desarmonía, presentando la paradoja mayor del consumo: sustancias y actividades producidas para vivir mejor terminan afectando el hecho mismo de vivir, induciendo un trayecto inverso al esperado causando displacer y en muchos casos provocando la muerte.

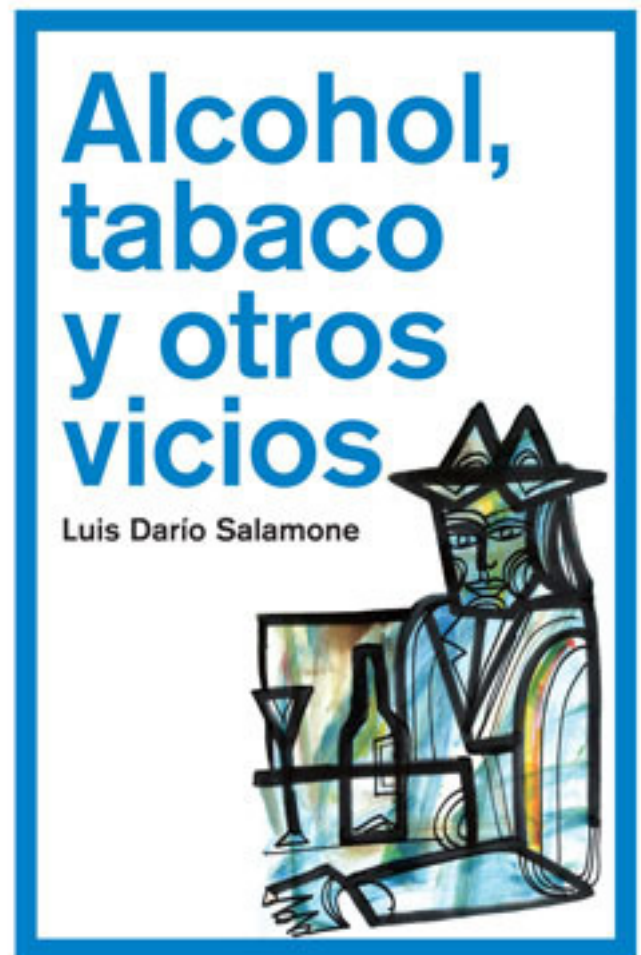
Salamone se encarga de situar con notable precisión –y en un estilo que no prescinde del humor ni de la ironía– los rasgos que caracterizan a la época de la *toxicomanía generalizada*: proliferación de tóxicos producidos a escala industrial por el mercado de consumo para que los individuos intenten soportar –una vez más, y como desde siempre lo ha sido– el sentimiento de falta de felicidad, esa sensación asfixiante que se transforma en tristeza, *soledad globalizada* que caracteriza a la actualidad (el estar solo entre muchos, el sentimiento opresivo de soledad –aun recubierto el individuo con los infinitos objetos del tecno-consumo).

Luis Salamone demuestra en este libro –autorizándose en su extensa y exitosa trayectoria en el campo de las toxicomanías desde la orientación lacaniana, conduciendo con otros colegas la red internacional del TYA[1]– hasta qué punto dicha falta corresponde a un hecho de estructura y que nuestra época, más que ninguna otra antes en la historia de la civilización, ha puesto de relieve: la ausencia de una satisfacción sexual que comandaría la vida de hombres y mujeres según las correspondencias del género desde una perspectiva natural.

Encontramos en este recorrido un catálogo: desde los ya tradicionales drogadictos y alcohólicos, pasando por fumadores y ludópatas, hasta finalizar en una ¡adicción a las cirugías estéticas! Asistimos a una fina descripción de las más variopintas formas de satisfacción que se entrechocan siempre con su límite: los inevitables excesos, aquellos que dieron lugar al nombre de *vicios* con el que Salamone ha sabido distinguirlas.

Nunca se resaltarán lo suficiente que la paradoja de tales satisfacciones ha sido situada conceptualmente por Sigmund Freud con el nombre de *pulsión de muerte* y por Jacques Lacan con el de *goce*, y es con estas categorías con las que el autor se orienta en las espesuras del estado actual de la civilización para ofrecernos sus consecuencias.

Pero lo central que Luis Salamone nos ofrece no ha sido aún dicho en este prólogo: el hueso de estas páginas es el rigor con el que el autor nos demuestra que un verdadero análisis puede ser posible, incluso en algunos casos considerados a su llegada como imposibles de ser –ni siquiera– recibidos. Y a no confundirse: no se trata en este punto de ningún truco de magia, sino del particular modo por el que Salamone ha logrado responder en acto frente a situaciones



|| grama

LECTURAS DE PSICOANÁLISIS LACANIANO

embarazosas, de riesgo siempre creciente- con los recursos que ha aprehendido en su formación como psicoanalista para extraer de ella un instrumento útil para ofrecer a sus analizantes, a sus siempre impacientes, pacientes.

El autor responde así, en acto, al urgente tratamiento que requiere la angustia contemporánea: los casos presentados evidencian el alivio subjetivo que se produce cuando se logran situar las coordenadas reales que producen el sufrimiento y que no pueden ser consideradas por aquel que consulta.

Cualesquiera que sean los tóxicos empleados, la causa del padecimiento siempre es singular, ésta es la fórmula que me ha transmitido Luis Darío Salamone desde estas páginas. Ya desde el inicio, las argumentaciones del libro desbaratan cualquier creencia en una fórmula de curación que fuera generalizable para la heteróclita serie de los nombres del goce que nos presenta: solo al analizar cada caso se podrá precisar la función que el tóxico ha desempeñado, la función que ha sostenido en la economía libidinal de cada cual. Por ejemplo, varios casos demuestran hasta qué punto la variación en la elección de las drogas intenta dar tratamiento a la impotencia sexual (encausada siempre por una identificación), pero que tal impotencia siempre se desplaza y que es allí, al ser aislado ese asentamiento preciso del fracaso del tóxico, el punto de aplicación por donde el psicoanálisis puede acceder.

¿Cómo puede el analista colaborar para que tales individuos se enteren de que tienen un inconsciente que determina su modalidad de satisfacción y que consientan a afrontar la responsabilidad de sus elecciones de goce?

Sucede que por la caracterización antedicha -y que este libro ilustra de un modo eficaz- es eso mismo lo que esta época dificulta (con la oferta de sus explícitas formas de goce) más que ninguna otra. Y es por ello que cada vez que tal función del analista se evidencia -como es éste uno de los casos- disfrutamos de los testimonios vivos que nos ofrecen.

Solo nos resta, entonces, agradecerle a Luis Darío Salamone su exposición. Y como no existe gratuidad para ningún don que sea concedido, a los lectores les queda la satisfacción de corresponder a su entrega leyendo este libro.

Notas

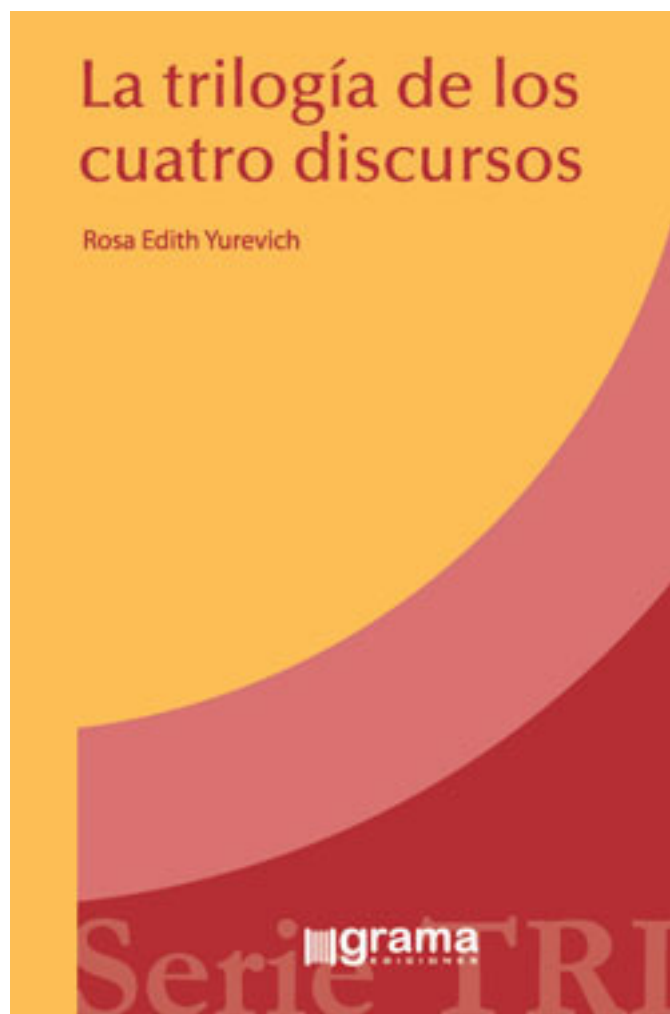
1. Toxicomanía y Alcoholismo, red internacional (1992).

La trilogía de los cuatro discursos

de Rosa Yurevich

Por Anibal Leserre

El lector encontrará, en estas páginas, los resultados de un seminario de enseñanza; y quien empieza a leer este prólogo es por que ya se ha interesado en su título y su contenido reflejado en el índice, ambos tientos por lo que prometen. Así que adelante con la lectura, pudiendo saltar estas líneas sin inconveniente, adentrándose en el contenido que desarrollan: “La propuesta inicial fue la de realizar un seminario que nos despertase, si ello era posible, al malestar que estamos viviendo, soportando, en la cultura de nuestra época...”. Despertar por la vía del desgarrar, despertar tomando la orientación dada por J.-A. Miller y sus cursos, despertar situando los *Seminarios* de J. Lacan dedicados a los cuatro discursos. Tres seminarios, cuatro discursos, una trilogía y un enigma que se despeja en su intención en la primera de las clases presentadas. Sin embargo, más allá de la elucidación, se puede constatar a lo largo del libro el intento de los autores de situarse en las difíciles tareas de la transmisión. El lector podrá juzgar este esfuerzo que ahora nos llega en forma de libro. Si es verdad que, como lectores no estamos ni en presencia, ni en el sitio, ni tampoco en el lugar donde el seminario fue dictado, esto no evita que al leer estas páginas nos lleguen sus efectos. Principalmente, la forma cómo se presenta a cada uno de los discursos y se trabaja sobre la elucidación de los “prejuicios” sobre cada uno de ellos. Pero además, situado el discurso como un artefacto que posibilita la emergencia de lo real, encontramos un eje del seminario al considerar el mundo como fragmentos de lo real. Un eje que se despliega en la permanente combinación –si así podemos expresarnos– entre una exposición diacrónica y sincrónica de la enseñanza de Lacan sobre el tema abordado. A su vez, el recorrido de las clases no deja de asentarse en las referencias a la práctica; así encontramos a lo largo del seminario cuestiones clínicas, muy especialmente con respecto a las psicosis, que encuadran el desarrollo presentado. Cabe, aquí, una cita del texto: “...todo lo que se refiere a nuestra vida, la formación de los síntomas, la estructura del fantasma está ordenado por ese saber acéfalo que cae bajo la línea de la represión. Ese saber trabaja en nosotros. De ahí la sorpresa de algunos Analistas de la Escuela (AE), cuando su analista le hace una interpretación que devela el envés. Y a pesar de nuestra buena voluntad y del deseo de ir al análisis o de estar con el analista, cuando nos devuelve el envés siempre es una sorpresa” (pág. 67). Y así, el texto también nos sorprende, por ejemplo, en los capítulos referidos a la pregunta de qué es un psicoanalista, que dan al texto un abordaje, que no solo interesa por su formulación, sino también por las vías que sitúa con respecto al psicoanálisis en el siglo XXI; al decir de Rosa Yurevich: “La existencia de los dioses oscuros complica un poco la existencia del psicoanálisis en el mundo” (pág. 95). Complicaciones sobre las cuales el desafío del psicoanálisis es mantenerse como una práctica sin valor, no buscando el éxito sino manteniendo la puerta abierta al fracaso entendido en los términos que Lacan precisó (Ver “El discurso religioso laico// el discurso del cenit del objeto a”).



Además, el lector encontrará en la continuación del texto tres intervenciones. En la primera de ellas, “El envés de la familia”, Beatriz Gregoret, sitúa muy precisamente que el “envés de la familia” es lo que va a contrapelo de lo que manifiestan el discurso jurídico, social, biológico, los cuales sostienen el sueño de un lazo social natural. Precisión que podemos enlazar a lo que sostiene Sonia Mankoff, en su presentación sobre el “Saber y poder”, cuando ubica la dificultad señalada por Lacan en hacer pasar el discurso analítico al discurso universitario, y me parece que la cita hace escuchar que es un hecho de estructura. Porque cada uno tiene sus propias leyes. Entonces –como lo aclara– no depende de los méritos ni de las intenciones. Depende de las leyes de funcionamiento del discurso.

Y por último, tenemos la contribución de Alejandro Willington, en “La histerización del discurso”, quien presenta las diferentes maneras que desarrolló Lacan sobre la noción de sujeto dividido, y cómo puede ser tomado desde distintos ángulos. Pero, lo que elabora en particular para ese concepto (\$) vale para todos y, en retroacción, permite ubicar los desarrollos presentados en este texto, al sostener, que cada uno tiene que hacer siempre, respecto a las escrituras de Lacan, el esfuerzo de no pensarlo rápidamente en relación a los sentidos habituales, de no reducirlo a lo ya conocido, a la comprensión de determinadas fórmulas, por haberlas visto con anterioridad, sino, siguiendo la orientación de J.-A. Miller, tratar de desnaturalizar la lectura e introducir allí las argumentaciones analíticas que eso conlleva, y así ubicar el contexto epistémico, o paradigma, con el que Lacan trabaja cada vez.

Por último señalemos que este prólogo tiene su razón de ser en el pedido de Rosa Yurevich, quien tuvo la gentileza de compartir su trabajo. Pero, vale la insistencia de advertir al lector que estas líneas no intentan más que indicar algunos puntos que en los temas desarrollados se presentan con esmero y precisión. Por lo tanto, dejo al lector en la agradable tarea de buscar su propio camino en la trilogía de los cuatro discursos.

El cuerpo en psicoanálisis II

de AA.VV.

Por María Elena Lora

A partir de la acogida por parte de nuestra comunidad analítica del volumen *EL CUERPO EN PSICOANALISIS I*, la Colección Mundo Psicoanalítico decidió publicar esta 2ª parte: *EL CUERPO EN PSICOANALISIS II*, con los aportes de colegas de la AMP. El prólogo realizado por María Elena Lora, da cuenta de la importancia de la investigación de esta temática para la práctica del psicoanálisis en el siglo XXI

Prólogo

El 3 de septiembre de 2011 se han cumplido 30 años de la muerte de Jacques Lacan. Hoy queda claro que sin la obra de Lacan, el psicoanálisis quizás habría comenzado su retirada y estaría ocupando ahora un pequeño lugar en alguna historia de las ciencias. El psicoanálisis es una praxis afectada por la época y con los cambios sucedidos durante el tránsito del siglo XX al siglo XXI podría haber resultado archivado, al igual que su fundador Sigmund Freud, en las bibliotecas. Pero no, el psicoanálisis gracias al legado, a la enseñanza de Jacques Lacan respira aún y bien, tiene buena salud y está presente vivamente en la cultura; vale decir que aún hoy podemos gozar de sus marcas. Al mismo tiempo, se hace indiscutible precisar que su inmensa obra continúa orientándonos, en virtud al infatigable trabajo, transmisión y presencia de Jacques-Alain Miller.

Hablar de Jacques Lacan, a propósito de la presentación de un libro, supone efectuar un recorte, elegir algún aspecto de su enseñanza; esto significa desistir de una operación de síntesis y tan sólo subrayar un matiz. Sin duda, esto implica incurrir en una parcialización inevitable.

Si bien es cierto que en un texto nos alcanzan otras voces, provenientes de otra época, de otros saberes que nos hablan del pasado y del porvenir, también el texto supone una serie de interrogantes y respuestas. Una relación tal se produce con la lectura de este libro, pues conduce a desprenderse de la idea tan actual de que leer consiste únicamente en informarse; en cambio el libro trata sobre todo de mantener viva la idea de que leer se constituye en una vía de ingreso al saber, en un ejercicio de reflexiones y en seguir entusiasmados a la espera de que en cualquier recodo del camino nos veamos conmovidos por lo que nos sale al encuentro.

Estamos ante un libro, en el que se intertextualiza, se hace un caleidoscopio textual del decir de quien enuncia. En ese sentido los trabajos aquí reunidos no homogeneizan las opiniones, más bien las diversifican, componen un mosaico de diferencias. Así, este libro, de ser un acontecimiento textual que se enriquece por las diferentes posiciones



desde donde se escribe, se transforma en un cuerpo textual que abre el debate y la discusión en tanto horizonte de intercambio.

El cuerpo, punto fundamental de la propuesta lacaniana, se hace visible en este libro, no sólo como una propuesta innovadora, sino como un nudo que permite desenredar las líneas epistémicas de su pensar, y atiende la concepción original de cuerpo planteada en la obra de Sigmund Freud. La concepción de cuerpo en la obra de Lacan nos hace discurrir por un territorio donde se establecen distintos momentos de teorización, construcción e interrogación sobre este concepto; al respecto él dirá: "Ese cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. La dimensión del goce está completamente excluida por lo que he llamado la relación epistemo-somática (...) de la medicina. (...) Pues lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente, hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es solo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada." [1]

De esta manera, reflexionar sobre el cuerpo comporta trabajar la encrucijada entre la medicina, la psiquiatría, el psicoanálisis y la época actual. Igualmente, se torna relevante señalar cómo actualmente, cada vez más la lógica social y la política se ocupan de cuestiones vinculadas con la subjetividad, de modo que hablar de cuerpo y/o salud se convierte en campo de controversia, de poder y confrontación política.

Una de las transformaciones más significativas de la llamada postmodernidad, es el énfasis puesto en los valores relacionados con el cuerpo. En efecto, el cuerpo ha devenido en un bien altamente valorado, cuyo cuidado requiere una altísima inversión de tiempo, dinero, trabajo y sacrificio para mantenerlo, transformarlo, rearmarlo y renovarlo, estableciéndose un tipo de relación del sujeto con su cuerpo en el que se radicaliza el valor de este último, hasta llegar a constituirse en un valor comercial, que puede funcionar como un capital en la economía del mercado.

La posibilidad de construirse un cuerpo encuentra en esta época de la tecnociencia la puerta abierta, por una parte para incorporar al cuerpo dispositivos que posibiliten resolver problemáticas como los déficits orgánicos (transplantes de órganos, prótesis) y, por otra parte, para modificarlo con cirugías estéticas hasta lograr un cuerpo idealizado que se acomode a las exigencias simbólicas de la época, a las demandas consumistas del mercado. Asistimos a una manipulación del cuerpo, impensable hace unos años, que rompe los límites de toda propuesta ética y que exige cada vez más, traspasar los mitos de la ciencia-ficción. Así, es necesario puntuar cómo, sobre esta práctica, Jacques Lacan advierte: "...tuyo es tu cuerpo, (...). La cuestión está en saber si, por el hecho de la ignorancia en la cual es mantenido ese cuerpo por el sujeto de la ciencia, habrá derecho luego a ese cuerpo, hacerlo pedazos para el intercambio." [2]

En esta misma lógica, es importante plantear que vivimos bajo los efectos de la existencia de programas robotizados, montados para funcionar como aval y control del cuerpo, por ejemplo las condiciones para obtener un documento de identidad son: fijar la vista en el objetivo, adoptar una expresión neutra, tener la boca cerrada, y enseñar el lóbulo derecho de la oreja en posición tres cuartos de la cara. El tamaño del rostro no debe exceder de 32 a 36 milímetros, desde el mentón hasta la parte superior de la frente. Esta imagen no está destinada a la mirada humana, sino a programas de biometría que sólo reconocen una cara normatizada cuya expresividad debe ser completamente desterrada. De este modo, nuestro rostro oficial se hace completamente irreconocible: sin sonrisa, con la mirada vacía, sin expresión, conformando una triste y patética imagen de nosotros mismos.

Actualmente, se trabaja en programas que analizan gestos, posturas, formas de caminar, modos de manejar el cuerpo y cada fenómeno o función que se desvíe de la norma señalada activará una alerta que exige un inmediato control. Siguiendo este modelo, algunos países están diseñando un sistema llamado *Future attribute screening technology (FAST)* para equipar sus aeropuertos y cuyo objetivo será detectar no sólo el movimiento de los cuerpos sino actitudes que anuncian la intencionalidad de malas acciones como una mirada huidiza, aceleración del pulso, exceso de transpiración, etc. En otros términos, al crimen se lo conoce antes de ser cometido, tal como se lo anuncia en la película de Steven Spielberg *Minority Report*.

En este siglo XXI signado por la prisa y sin conclusión, las disfunciones, las desregulaciones del cuerpo y la presencia de alteraciones orgánicas crónicas son experiencias fuertes y cada vez más frecuentes que logran desequilibrar la estructura subjetiva que hasta ese momento se había mantenido. Es decir, frente al surgimiento de lo real como el quiebre de un órgano, un accidente, un dolor físico del organismo, el sujeto enfrenta la ruptura de lo imaginario sustentado en un cuerpo viviente y esta situación genera una angustia que moviliza, demanda ser atendida y llama

a hablar acerca de aquello que no tiene nombre. Es ahí donde la clínica de la medicación responde con la promesa de que todo es susceptible de ser tratado y siempre hay algún tipo de medicamento indicado para ese cuerpo afectado. Se trata al cuerpo como una máquina mortificada, al que se le inyecta, se le implanta materia inorgánica, o se lo atiborra de químicos.

Frente a este panorama, el psicoanálisis responde a las exigencias de la época, si hacemos de él un discurso de actualidad. Así, a lo largo de las reflexiones planteadas en el libro, se vislumbra la pregunta ¿Qué es un cuerpo? y vemos que hablar de él no es solamente hablar de un cuerpo en relación a la imagen, no es el cuerpo del espejo, que se lo ha pensado durante mucho tiempo como un doble del organismo. Tampoco se refiere exclusivamente al cuerpo simbólico, el texto nos transporta a algo más específico que propone el psicoanálisis sobre el tema del cuerpo: no hay goce más que a condición de que la vida se presente bajo la forma de un cuerpo.

El cuerpo vivo es la condición del goce, por ello Jacques Lacan habla del síntoma como acontecimiento del cuerpo, en tanto está en juego lo pulsional. Los diferentes artículos aportan una orientación respecto a estos conceptos, que van refrendando algunos puntos de inflexión en la enseñanza del psicoanálisis de la orientación lacaniana. La propuesta de cada uno de estos autores sobre el cuerpo no sólo recorre rigurosamente los conceptos analíticos, sino que los plantea con solvencia y fluidez, invitando a una mayor indagación sobre el tema.

Las elaboraciones sobre el concepto de cuerpo, contenidas en el libro, recuperan la propuesta de Jacques-Alain Miller, quien afirma: "El mismo organismo debe sostener dos cuerpos distintos, superpuestos. Por un lado, un cuerpo de saber, que sabe lo que necesita para sobrevivir, el cuerpo epistémico y, por otro lado, el cuerpo libidinal. El primero es el cuerpo que normalmente debería estar regulado y cuya regulación debería ser placer, (...) por un lado, el cuerpo y por otro lado, el cuerpo goce que no obedece al yo, que se sustrae a la dominación del alma como forma vital del cuerpo." [3]

En ese entendido, el psicoanálisis detenta un saber específico, propone un saber *sui generis* sobre la cuestión del cuerpo, en el que está en primer plano la cuestión del goce y conforme sostiene Jacques-Alain Miller: ¿por qué no pensar el goce como un afecto del cuerpo? Esta reflexión abre otra vía para pensar la angustia y otros síntomas actuales donde aparece, en primer plano, el cuerpo.

La lectura de este libro evidencia la primacía del cuerpo en la actualidad y la manera singular de abordar que tiene el psicoanálisis. Implica entender que los conceptos vertidos no están dados de modo inmutable, sino que se trata de semblantes que visten a lo real y pierden su función cuando la práctica clínica ha señalado que ya no son adecuados. El verdadero respeto por un concepto es encontrar el rigor en el cual se halla cristalizado. El presente texto nos guía y convoca a un despertar y a no dormirse en el confort del empleo repetitivo de los conceptos. Por ello, considero que otorga algunas claves para pensar la subversión conceptual del cuerpo que introdujo Jacques Lacan como un nuevo paisaje.

* Psicoanalista (AME) de la NEL y de la AMP. Fundadora de la Asociación del Campo Freudiano de Bolivia (ACFB). Directora de la Maestría en Estudios Psicoanalíticos de la Universidad Católica Boliviana - La Paz.

Notas

1. Lacan, Jacques - "Psicoanálisis y medicina", 1966, *Intervenciones y textos*, Manantial, Argentina, 1985, p. 95.
2. Lacan, Jacques - "Discurso de clausura de las Jornadas sobre las psicosis en el niño", 1967, *El Analítico No 3*, Paradiso, España, 1987, p. 13.
3. Miller, Jacques-Alain - *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, 1999, Diva, Argentina, 2002, p. 72.