

virtualia

REVISTA DIGITAL DE LA EOL

SUMARIO

#34

Marzo 2018

Editorial: Una resonancia virtual

Pablo Russo

Cómo oír la voz del texto

Marcus André Vieira

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

La práctica de la letra versus el psicoanálisis aplicado

Blanca Sánchez

Ostinato rigore

Solana González Bass

LO SINGULAR EN UN ANÁLISIS

Lo que del silencio interpreta

Natacha Zarzoso

El psicoanálisis y la singularidad del modo de goce

Roberto Ileyassoff

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Biopolítica y segregación

Rosa Apartí

¿Razonar o resonar?

Darío Galant

Extranjero, enemigo, éxtimo y a la vez tan cercano

Graciela Lucci

El amor electrónico y su droga

Claudio Spivak

SALA DE LECTURA

El problema de Lacan

Basz, G., Miller J.-A., Gorostiza, L., Salman, S., Stiglitz, G., Mó, F., Torres, M., Naparstek, F., Delgado, O., Vitale, F., Dianno, E., Millas, D., Morao, M., Senderey, D., Moraga, P., Sohar Ruiz, M. | por Fernando MÓ

Vidas partidas. Relatos de una jornada

Ernesto Sinatra (Compilador) | por Greta Stecher

Dispar Nº 11, Revista de Psicoanálisis y Filosofía

Jacques-Alain Miller, Marita Salgado, Silvia Ons, Susana Amado, Esmeralda Mirás, Philippe Sollers, Julio Riveros, Rosa Apartin, Elvira Dianno, Fabián Naparstek, Lucíola Macêdo, Gustavo Dessal, Lucas Soares, Hugo Savino, Analía Hounie | por Elvira Dianno

Indagaciones psicoanalíticas sobre la segregación

Delgado, O. y Fridman, P. (compiladores); Amado, S., Arenas, G., Belaga, G., Bruck, C., Careaga, A., Delgado, O., Fajnwaks, F., Fridman, P., Lemelson, A., Ons, S., Rousseaux, F., Sinatra, E., Yellati, N., Zack, O. | por Andrea Lemelson

Lecturas de una Argentina. Con Lacan.

Carmen González Táboas | por Alejandra Glaze

Entre relámpago y escritura

Mauricio Tarrab | por Eugenia Serrano

Revista Enlaces nº 23. Psicoanálisis y cultura.

por Ludmila Malischevski

FUNDAMENTOS Y ACTUALIDAD DE LA CLÍNICA

Las psicosis, clásicas y modernas

Graciela Esperanza

Salidas de la infancia y sexuación

Claudia Lijstinstens

Seis puntos sobre “La clínica actual y la cuestión del falo”

Gerardo Battista

El transexual

Angélica Marchesini

ECONOMÍAS DEL GOCE

Lógica del superyó

Marcela Ana Negro

A 50 años de los Escritos: una lectura metapsicológica

Laura Arias

Editorial: Una resonancia virtual

Pablo Russo

Queridos lectores:

Antes que nada quiero agradecer al tan talentoso como humilde Eduardo Stupía, quien generosamente ha aceptado acompañar los textos de este número con pinceladas de su maravillosa obra.

Agradeciendo también al Directorio (2016 y 2017) de la EOL, especialmente a Luis Tudanca y Andrea Zelaya (Director y Secretaria), y al maravilloso equipo de trabajo que me acompañó: Marcela Negro (Secretaria de Redacción), Alejandra Antuña, Silvia Bermúdez, Ivana Bristiel, Juan Mitre, Graciela Schnitzer, Greta Stecher y Hernán Vilar, sin quienes nada de lo hecho en estos dos años hubiera sido posible, pasamos la posta, y deseamos que Alejandra Breglia y su equipo logren continuar haciendo de *Virtualia* lo que ya es y, ojalá, aun mejorarla.

Ha sido un privilegio y un gusto sostener durante este período esta hermosa tarea. Hemos intentado aportarle algo a esta publicación robusta, consistente y ya instalada en el mundo de habla hispana. Hemos logrado algunas cosas (modernizar y mejorar su diseño, programarle un buscador propio -todo ello gracias al trabajo inestimable del preciso Mario Merlo-, entre otros aportes como hacer la primera Noche de Escuela no virtual y también por primera vez en forma conjunta con la Secretaría de Biblioteca, dar por única vez lugar en la editorial a una colega de la Escuela que no forma parte de su Redacción, volver a contar después de mucho tiempo con un texto de J.-A. Miller, etcétera) pero creo que la muestra de arte y presentación de *Virtualia* en el Centro Cultural Borges -segunda ocasión en que se hace algo así--ha sido nuestro más laborioso y preciado aporte. Les ofrecemos en este número un video -con la edición y creación de Santiago Hormanstorfer, quien nos acompañó con los videos estos dos años, lo que mucho le agradecemos- como registro virtual para quienes se la perdieron. Con los artistas que inestimablemente apoyaron, la magia amiga del genial Eduardo Medici y las presentaciones de Silvia Hopenhayn, Mónica Torres y Marcus André Vieira, fue un acontecimiento inolvidable.

Agradezco otra vez todo el *background* y el apoyo que nos dieron desde incluso antes de comenzar los colegas y amigos Alejandro Daumas e Ivana Bristiel, aportando desde la gestión anterior.

En este número, que no redundaré en comentar sino sólo invitarlos a navegarlo y leerlo, que conserva en sus secciones temas de números anteriores, destacaría la presencia del IOM en la presentación (muy afín al inminente Congreso de la AMP) de Graciela Esperanza, así como la precisión teórica que comparte con por ejemplo la bella y profunda investigación de Blanca Sánchez, una muestra del trabajo del cartel en la presentación de un estado trabajo entre varios sobre un testimonio de pase en el texto de Natacha Zarsoso, o bien que el trabajo de Gerardo Batista se articula con un seminario diurno que sostiene con otros en la Escuela, por nombrar sólo algunos. Así, perlas que trasuntan una presencia viva y en acto de la transferencia de trabajo que se sostiene en diversos espacios y dispositivos de nuestra Escuela, y en el marco de la Orientación Lacaniana.

Hacer una revista es un berretín que practico desde muy joven y seguramente continuaré siempre, pero en el *house organ* y "virtual" de la EOL, ha sido un desafío y una experiencia nueva, de mucho aprendizaje e inolvidable para mí. Agradezco a nuestros ejes de orientación (a los que siempre intentamos conectar un poco con el otro de la ciudad y de la época), la Escuela y los lectores, esta oportunidad que atesoro.

Esperando sigan conectados, que *Virtualia* siga llegando a ustedes y resonando en vuestras lecturas, vuestras práxis y también en vuestros cuerpos, me hago eco de las palabras de Marcus André Vieira (quien por la EBP-AMP nos acompaña esta vez con un texto osado, delicioso, genial) cuando refiriéndose a aquellas dimensiones vivas, presentes, en el análisis pero que no tienen traducción, en tanto su traducción es imposible, y justamente esas que dirían *el misterio de lo que somos*, nos las acerca como quisiéramos que les llegara nuestro trabajo: "... se dicen sin remitir a ninguna explicación o traducción, sólo por mantenerse como tales. Sólo resuenan, restan como el olor azul de una tarde única, o el sonido de la manteca en el pan".

Los saludo con afecto y en nombre de todo el Comité de Redacción, Pablo.

Cómo oír la voz del texto

Interpretación, transcreación, intraducción

Marcus André Vieira

Traducción e interpretación

Parto de la siguiente analogía hecha por Jacques Lacan entre la traducción y la interpretación en un análisis: *La interpretación debe introducir en el texto algo que súbitamente haga posible la traducción.*[2]

¿Traducción de qué? En un análisis se intenta decir una singularidad que no entra en las palabras. ¿Cómo traducirla, entonces, en el sentido de darle un lugar en lo universal, de ofrecerle un mínimo de legibilidad que permita al analizante sostenerla en su vida?

Ha de haber algo de posible en esta traducción, pues si no haríamos análisis solo para darse cuenta que lo intraducible no se traduce. En este sentido, la única salida sería callar, como sugiere el primer Wittgenstein. Estaríamos a un paso de lo místico, que justamente se calla sobre Dios porque Dios no puede ser dicho.

Ahora bien, ni el inconsciente ni lo real lacaniano son divinos. Por eso podemos sostener que hay algo de traducción en el acto analítico. Lo singular no pasará a lo universal y desaparecerá como singular, pero algo de él cambia de status, lo que sintetizo rápidamente diciendo que algo pasa al campo de lo legible.

Estas cuestiones están en el centro de la escena en los debates sobre la traducción. Todos saben que la traducción es imposible, pero al mismo tiempo asumimos que algo es posible, si no ¿para qué intentar?

La traducción es imposible, pero es posible traducir. Esta paradoja es la paradoja de la traducción en general. Sin embargo, el análisis, tiene un problema un poco más específico porque allí lo que se va a intentar traducir es exactamente lo imposible de la traducción.

Lo poco de una palabra que es posible verter en la otra lengua, es traducido, ¿pero es el poco de imposible? Podemos suponer que el traductor hace su apuesta en lo traducible, contando con las notas al pie de página, por ejemplo, para lo intraducible. Ya en análisis todo está hecho para que seamos llevados a buscar todo el tiempo la traducción de lo intraducible -lo que tal vez sea lo más específico de la interpretación analítica dentro de este vasto mundo que estamos resumiendo bajo el término *traducción*.

Eso no significa que en el análisis sea decretado que se consiga hacerlo. No necesariamente será posible, pero ya ayuda a caracterizarlo si decimos que la interpretación analítica busca lo imposible de la traducción más que lo posible.

Apoyado en la analogía lacaniana entre traducción e interpretación propongo una mini-clínica de la traducción (o de la interpretación) desdoblándola en tres aspectos.

La traducción de lo posible y la transcreación de lo imposible

El primer aspecto de la traducción/interpretación, lo más simple, es la traducción de lo *posible*, la traducción de contenidos. Es lo que más o menos considera el sentido común como siendo traducción. Un contenido determinado, exportado a otro país debe ser representado por un contenido con significación equivalente. Funciona bien cuando los contenidos en cuestión son bien admitidos, con límites precisos y siempre los mismos, como aquellos que

encontramos en el manual de instrucciones de una heladera, por ejemplo: cambie el filtro una vez por mes, presione el botón tal, etcétera.

Es posible traducir un manual de instrucción, pues sus contenidos son cosas con un lugar bien definido en el mundo y por eso comprensibles al máximo. Se puede entonces acoplar un conjunto de objetos de una lengua con otro de la lengua de llegada. Esto es lo posible de la traducción en su forma máxima, que podemos llamar de la traducción por equivalencia.

Esta traducción es extremadamente poco interesante (*desinteresante*), lo que hace que en la práctica, los manuales nunca sean leídos, o sólo cuando el aparato no funciona. La razón, ya sabemos, es que la vida vive en el inconsciente, en lo imprevisible, o sea, en lo intraducible.

La traducción puede, por eso, aspirar a lo imposible. Destaqué este aspecto en otra ocasión con el término *transcreación*, que es la traducción, por Augusto de Campos, del *make it new!* de Ezra Pound.[3] Él indica que para transportar un poco de ese imposible a otra lengua será preciso crear una entidad nueva y no sólo reproducir al original por equivalencia. Para que eso ocurra, sin embargo, es preciso forzar la lengua de llegada de manera parecida a lo que realiza el término original en la lengua de partida. Lo imposible de la traducción precisa, para ser traducido, a veces, que se doble la lengua y no sólo que se busque, en ella, el equivalente más próximo del original, ya que no siempre hay el equivalente a la altura. Depende de la osadía, capacidad y de un poco de herejía para con el texto original, por eso es muy imprevisible.

Este segundo aspecto de traducción supone no sólo que se creen nuevos seres, sino también que se trabaje con el contexto en que ellos se instalarán. Es preciso remanejar contenidos, cambiar el encadenamiento, la sintaxis, mezclar el ritmo, acelerar aquí atrasar allí. Si la metáfora que se me ocurrió para el primer aspecto es válida, la de emparejar contenidos, en cuanto a este segundo aspecto, para producir esos efectos de recreación es preciso jugar con su tránsito: tocar el silbato para hacer que todos circulen más o eventualmente bloquear algunas señales para producir congestiónamiento.[4]

Así como hay una traducción por el contenido, hay una interpretación por el sentido y hay igualmente una interpretación "transcreadora", más típicamente psicoanalítica, que se hará por cambios en el tránsito de las memorias y fragmentos de la memoria. Algunos contenidos pasarán a enfilarse o a congestionarse de tal modo que los nombres de los impasses y eventualmente los recovecos y las vías accesorias se separan. De esta forma, de repente, algo completamente imprevisible pasa a traducir un contenido que hasta entonces era puro intraducible.

Estoy hablando de mi padre, por ejemplo, y luego, por aceleración, por comprensión, mudanza de ritmo, en lugar de asociarlo con mi profesor, mi tío, mi abuelo, figuras previsibles de la paternidad, termina representado por el vendedor de caramelos de la esquina, cuando yo era niño. Este tipo de cosas tendrá un efecto de interpretación transcreadora. Producirá una traducción de mi padre mucho más real que si yo la buscara en una figura de autoridad. Aquella figura del cordón de la vereda, el caramelerero, dirá más de lo que siento de vida con relación a mi padre que las otras, de un modo hasta entonces imposible.

En el análisis, imposibles ocurren. Eso no significa que ellos se tornarán posibles, que lo imposible terminará, sino que éstos pasarán a recibir una traducción nueva, que permite cierto número de cosas que antes eran imposibles. Menos mal, pues si no, si el análisis sirviera para descubrir que el imposible es imposible y listo, qué tristeza.

Resonancia e intraducción

Hay aún un tercer aspecto de la traducción que interesa a la teoría de la interpretación psicoanalítica. Es el más difícil y puede ser abordado a partir de un término muy caro a Lacan: *resonancia*. [5]

No será, aquí, como en la transcreación, la sorpresa de una nueva manera de decir lo indecible sino mucho más la certeza de no poder decirlo. Sólo que, así mismo, aún continuando no siendo dicho, pasa a estar allí de otro modo. Algo en el decir en cuestión resuena y produce la certeza de que ese decir encarna algo de mi singularidad, lo que

cambia también el valor de esa certeza haciendo una presencia extraña volverse más compañera. Es como si alguna cosa encontrada en el análisis no engendrara emparejamiento de contenidos, ni la sorpresa de un nuevo contenido, sino también la certeza de una presencia. Ella dice que allí, en ese decir, sólo soy sin qué ni porqué.

Hay un tipo de material de análisis que sostiene ese tipo de presencia como ningún otro, Lacan los llama objetos "a". Serían mejor encarnados por el término resto. Lo que sostiene lo imposible de la traducción, lo más singular de mí, se encuentra en análisis como resto, desecho subjetivo, cosas que no encajan, pedazos de sentimiento sin dueño o de colores y olores sin morada. Pueden ser igualmente palabrotas, obscenidades y expresiones bizarras, sueños, risas, actos fallidos, tantas figuras de lo que en una vida, pero también en una lengua y cultura, es excrescencia y por eso resto.[6]

Buena parte de las cosas no encuentra traducción en análisis, o mejor, sentimos que nada va a decir mejor que ellas mismas el misterio de lo que somos o de lo que fue para nosotros aquel día, aquel gesto. Son, entonces, la traducción imposible por excelencia. Sin embargo, por eso mismo, como lo que no tiene solución solucionado está, ellas se dicen sin remitir a ninguna explicación o traducción, sólo por mantenerse como tales. Solo resuenan, restan como el olor azul de una tarde única, o el sonido de la manteca en el pan.

Si la interpretación es traducción, la resonancia prácticamente no es interpretación o entonces, forzando un poco, tal vez podamos decir la traducción de esos restos es su resonancia, que es su poder de intraducción lo que les da un lugar tan especial. Si hacemos así, podemos caracterizar las tres traducciones-interpretaciones en un análisis de la siguiente forma: *traducción, transcreación e intraducción*.

Volvamos a la paradoja de la intraducción. Siguiendo la fórmula general de la interpretación lacaniana del inicio, ¿qué se agrega, entonces, para que haya resonancia? Lacan tiene una lista de conceptos para indicar al psicoanalista qué pista seguir: deseo, goce, objeto *a*, letra, estilo y en sus últimos seminarios, *sinthoma*. Permaneceré, aquí, sólo en el registro del objeto "a", pero quiero indicar como sería ese agregado de la presencia singular de quien habla, en el propio cuerpo de su decir, de su texto. Una de las formas de presencia del objeto "a" es el que Lacan designa como *voz*.

No es la voz como habla, dicho, ni aún como entonación, ritmo, prosodia, sino como aquel toque inconfundible de vida entramada en el texto y que no está en lo que se dice, ni aún en el modo de decir, sino en lo que se oye, en lo que se dice de lo que no puede ser dicho.[7]

Lalinguonça

Guimarães Rosa encuentra, a mi modo de ver, una manera admirable de dar lugar a esa presencia paradójica en su cuento "*Meu tio iaauaretê*".

Alguien llega a la casa de un desconocido para pasar la noche. Se supone que se ha perdido o solo ha pedido alojamiento. Se supone porque él no dice nada. Es una presencia silenciosa -modo- de dirigirse del *onzeiro* quien vive en la casa y lo recibe. Es el *onzeiro*[8] que enuncia todo pues el cuento es sólo su monólogo. El anfitrión cuenta sus historias, de cómo fue a parar allí, de cómo cazó onzas a más no poder, de cómo fue ligándose a ellas y volviéndose un poco como ellas, de cómo, roído por el remordimiento pasa a no matarlas más y vivir con ellas en una extraña intimidad. Todos los detalles están en su decir e historias: el olor, la violencia, la muerte, la elegancia felina, etcétera. Su tío es una onza y la onza es el jaguar, el jaguareté, una onza; María-María es tan sensual, irresistible y amazónica como la compañera de la que está apasionado.

Haroldo de Campos en su comentario sobre el cuento destaca el juego complejo que Guimarães Rosa teje entre la lengua de la narrativa, el portugués y un dialecto fragmentado, bizarro, que trae la presencia de la onza al relato y que se presenta en el uso, por el *onzeiro*, del tupí. El *nhenhenga*, mezclando interjecciones y exclamaciones con términos del tupí.[9]

La analogía es posible entre lo que Lacan llama lengua (*La langue*) y *lalengua* (*lalangue*), que el mismo Haroldo de Campos propone traducir –al portugués– como *lalíngua*.

Es lo que se va presentando en un análisis cuando la narrativa de sí, lengua oficial del ego, va siendo depurada hasta dejar ver su osamenta desmembrada, una casi lengua hecha de restos, pedazos de recuerdos, de escenas que parasitan la lengua oficial.[10]

No es solo depuración, sino presentación de una presencia oficiosa. El texto hace resonar esa presencia en la junción entre la lengua oficial y la oficiosa. El tupí se presenta como siendo para el portugués como la vibración de lo que retorna de un pasado *a-* histórico. Sus palabras parecen resonar algo –alguna cosa– en nuestros oídos que no se sabe decir bien qué, pero que se sabe, en sí o consigo cuanto es vibración viva. El tupí parasita el texto principal, devela su vida artificial al darle un subterráneo pulsante. Como la *lalíngua* del cuento, encarna la presencia de la onza en el *onceiro* y da al cuento su voz tan singular.[11]

Esa presencia es también peligro, pues toma cuenta del texto por completo, lo reduce a una algarabía incomprensible. De hecho, a lo largo del cuento, la sensación de desastre aumenta a medida que el decir del *onceiro* se va tornando más y más extraño. En el mismo sentido, el *onceiro* va intentando hacer con que el visitante duerma y, sentimos, en esa tarea que él se está tornando otra cosa al sumergirse cada vez más en su *lalinguonça* tupí.

Sentimos, no sólo imaginamos, porque el propio texto se va transfigurando, semi implosionado por el tupí y por las interjecciones y onomatopeyas, indígenas, africana, maullidos, esa voz.

Atención! *Spoiler!* Al final se descubre que el visitante, que no era bobo, no había dejado su revolver y cuando el otro ya está transformándose en onza él le da un tiro, y el jaguar muere ya transformado en onza. Cito este momento, que es la conclusión del cuento. El momento de apogeo de *lalíngua* en que el texto es invadido por las conjunciones, onomatopeyas y la lengua tupí, presentificando la voz de la onza y que es al mismo tiempo la muerte del sentido:

Mecê gostou, ã? Preto prestava não, ô, ô, ô... Ói: mecê presta, cê é meu amigo... Ói: deixa eu ver mecê direito, deix'eu pegar um tiquinho em mecê, tiquinho só, encostar minha mão... Ei, ei, que é que mecê tá fazendo? Desvira esse revólver! Mecê brinca não, vira o revólver pra outra banda... Mexo não, tou quieto, quieto... Ói: cê quer me matar, ui? Tira, tira revólver pra lá! Mecê tá doente, mecê tá variando... Veio me prender? Ói: tou pondo mão no chão é por nada, não, é à-toa... Ói o frio... Mecê tá doido?! Atiê! Sai pra fora, rancho é meu, xô! Atimbora! Mecê me mata, camarada vem, manda prender mecê... Onça vem, Maria-Maria, come mecê... Onça meu parente... Ei, por causa do preto? Matei preto não, tava contando bobagem... Ói a onça! Ui, ui, mecê é bom, faz isso comigo não, me mata não... Eu - Cacuncozo... Faz isso não, faz não... Nhenhenhém... Heeé!... Hé... Aar-rrâ... Aaâh... Cê me arrhoû... Remuaci... Rêiucànacê... Araaã... Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êêê... êê... ê...

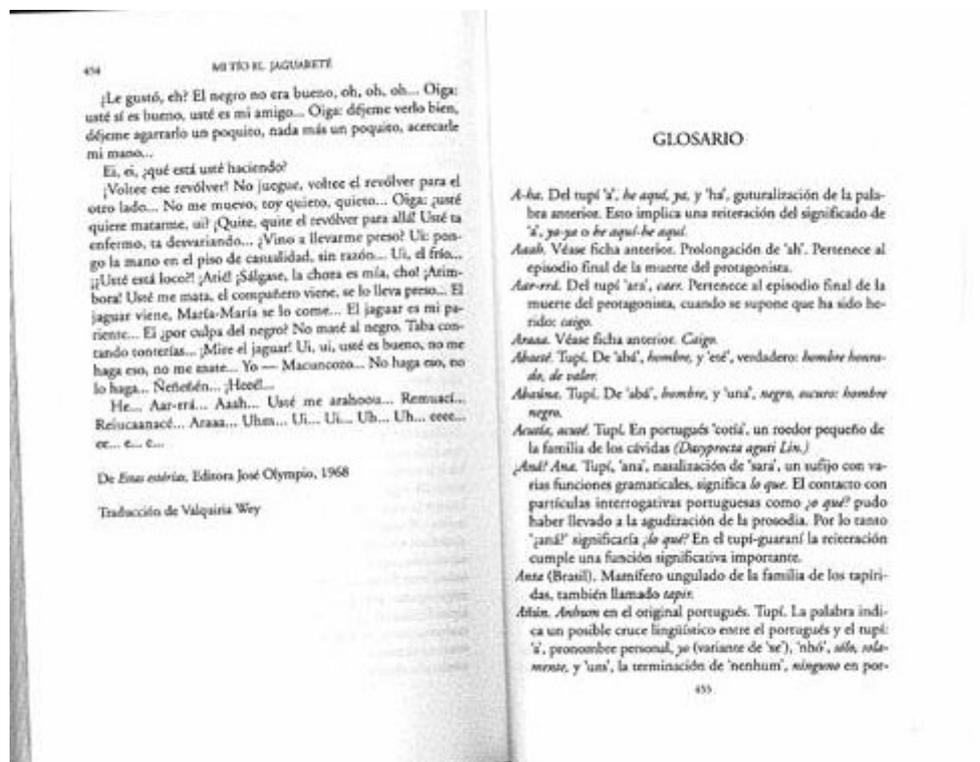
La analogía entre la situación analítica y este cuento no es para decir que tengamos que morir en análisis... tal vez... pero quien muere en análisis no es la voz, pero sí un poco de lo que éramos en nuestro ego. En un análisis, tal vez, si es llevado hasta el final, alguna cosa de esa singularidad destruye el texto de partida, o de la novela de una vida, en el sentido de la novela familiar. A veces es el propio análisis que construye esa historia, pues no todos llegan con una narrativa arregladita de su vida. Sin embargo, hasta esa narrativa será, como mínimo “atravesada” por una presencia que traduce lo indecible de la singularidad, de la vida que pulsa y anima esa narrativa y que aquí estamos llamando “voz”.

La tensión entre las dos no se traduce en guerra, pues es imposible que una venza a la otra, sino ciertamente el narrador del cuento, el ego, cederá el lugar a la voz que lo habita. Ella no se tornará un nuevo narrador del cuento, sino dejaría de ser el alma del texto, sino pasará a ser incluida de otro modo. Eso no significa que a partir de allí no se cuenten más historias, por el contrario, me parece que una vez que la voz está entramada en el texto de esa manera, ahora quien va a vibrar no es más el yo. Quien va a resonar ahora en mí son justamente esos elementos que resuenan como una campana, como un jaguar, un jaguareté en mí. Son ellos inclusive, que producirán la posibilidad para otros de la experiencia del inconsciente.

¿No es exactamente lo que hace Guimarães Rosa, con la voz de la onza que lo habita? Ella está en el texto, aunque en el interior de la historia acabe muriendo. La onza muere en la historia, pero queda viva en nosotros. Aquello que

era un silencio fugitivo se localiza y finalmente se torna objeto de uso, de uso de escritura para Guimarães Rosa, de muchos otros usos para tantos *onceiros* como nosotros por ahí.[12]

<https://documents.tips/documents/guimaraes-rosa-mi-tio-el-jaguarete-espanol.html>



Traducción: Marita Salgado

NOTAS

1. Este texto se origina en la participación en la mesa redonda organizada por la Secretaria de Biblioteca de la EBP-Rio, en mayo de 2009, junto con Angelina Harari y la coordinación de Mirta Zbrun. Agradezco a los responsables, así como a Andrea Reis por la apuesta y transcripción sutil. Publicado en *Arquivos da Biblioteca*, nro. 6, Río de Janeiro, EBP-Río, 2009, pp. 29-54.
2. "La interpretación (...) debe introducir en la sincronía del significante algo que súbitamente torne posible la traducción". Sustituyendo la sincronía del significante por un término más simple, "texto". Lacan, J., "La dirección de la cura", *Escritos*, Siglo XXI editores, 1979, México, p. 225.
3. Cf. Vieira, M. A., "Com quantos livros se lê Lacan?", *Arquivos da biblioteca da EBP-Rio*, vol. 4, Río de Janeiro, EBP-Rio/Contra Capa, diciembre 2006, pp. 57-69.
4. Se percibe como el manejo es indisociable de la interpretación lacaniana. Es lo que hizo Lacan al variar el tiempo de la sesión en lo que se conoce en Brasil (y solo en Brasil por algún camino oscuro de traducción) como (tiempo lógico) lacaniano.
5. Lacan, J., *op. cit.*, "Las resonancias de la interpretación", p.108.
6. Vieira, M. A., *Restos - uma introdução ao objeto lacaniano da psicanálise*, Río de Janeiro, Contra Capa, 2008.
7. Lacan, J., *Autres écrits, "L'etourdit"*, "Que se diga queda olvidado en lo que se dice tras lo que se escucha", *Editions du Seuil*, Paris, 2001, p. 449.
8. N. T.: *Onceiro*, cazador de onzas, término utilizado por Guimarães Rosa, en su cuento "Meu tio o iauaretê".
9. N. T.: Las **lenguas tupíes** o **macro-tupí** son una familia de menos de 80 lenguas indígenas de América habladas por los pueblos tupíes (se considera que 76 todavía tienen algún hablante). Es la familia de mayor extensión geográfica en América del Sur, extendiéndose dispersamente tanto en la Amazonía como en la Cuenca del Plata. Cuando los portugueses llegaron a Brasil, encontraron que en distintas áreas a orillas del mar de aquella nueva tierra, muchos locales hablaban lenguas similares. Los misioneros jesuitas aprovecharon estas similitudes, sistematizando estándares comunes, a la cual después llamaron *língua geral* ("lengua general") que se habló en la región hasta el siglo XIX. La lengua más hablada y más conocida de este grupo fue tupí clásico, cuyas modernas derivaciones aún se hablan entre los pueblos originarios de la región del Río Negro, donde se conoce como *Nehengatú* o la "buena lengua". Aun así, la familia tupí contiene otras lenguas. En el territorio español fronterizo, el guaraní, otra lengua tupí, muy cercana al tupí clásico, tenía una historia parecida, pero pudo resistir la expansión del español mejor de lo que los tupíes resistieron la expansión del portugués. Hoy el guaraní tiene siete millones de hablantes y es una de las lenguas oficiales de Paraguay y del Mercosur. La familia tupí también incluye algunas otras lenguas con menos hablantes. Estas comparten la morfología irregular con las lenguas ye y caribes, por lo que Ribeiro las agrupa en la familia ye-tupí-caribe.

10. Ya se percibe que en este texto de Rosa, más allá de su costumbre práctica de deformación oral y renovación del acervo de la lengua (frecuentemente a base de matrices arcaicas o clásicas inyectadas de sorprendente vitalidad), un procedimiento prevalece, como función no solo estilística sino fabulada: la tupinización, a intervalos, del lenguaje. El texto queda, por decir así, salpicado de *nheengatu*, y esos rastros que aparecen preparan y anuncian el momento de la metamorfosis (de *onceiro* a *onza*).
11. Rosa, G., "*Meu tio iauaretê*", *Estas Estórias*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, [1967] 2001, pp. 191-238. Para *lalíngua* cf. "*O afreudisiáco na galáxia de lalíngua*", *Exu*, Fundação Casa de Jorge Amado, Salvador, 1990; reimp. *Correio da EBP*, nro. 18-9, Belo Horizonte, EBP, enero 1998) y aún la nota de la versión brasileña de los *Otros Escritos* (Rio de Janeiro, JZE, 2003, p. 510).
12. Es lo que J.-A. Miller destacó en buen dialecto lacaniano, que es nuestro tupi, como el "arreglárselas con el síntoma" (cf "Teoría del partenaire, los circuitos del deseo en la vida y en el análisis", Río de Janeiro, Contra capa, 2000. Para la interpretación como resonar de la campana, J.-A. Miller, *Sutilezas analíticas*, "Filosofía del goce", Paidós, Bs. As., 2011, p. 269.

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

La práctica de la letra versus el psicoanálisis aplicado

Blanca Sánchez

Abordar una obra literaria desde la perspectiva psicoanalítica requiere especificar de qué modo utilizaremos el psicoanálisis como herramienta de lectura. Por otra parte, dicho uso presenta grandes riesgos. El más grande es la desviación que han cometido numerosos psicoanalistas quienes, apoyados en el modo de abordaje del mismo Freud, tal como demostraremos, más que hacer una lectura crítica orientada desde los conceptos psicoanalíticos, llevaron a cabo un psicoanálisis aplicado, ya sea al autor o al personaje como si fueran casos clínicos, forzando muchas veces las interpretaciones y el sentido.

Intentaremos entonces construir un modo de lectura desde el psicoanálisis a partir de detenernos en elucidar de qué modo Freud y Lacan han abordado diferentes textos literarios, ubicando sus aciertos para retomarlos y sus errores para evitarlos.

Marcelo Topuzian, en su comentario a la salida de los *Otros escritos* de Jacques Lacan, publicado en *Exlibris* #1, propone revisar el sentido del trabajo del psicoanalista francés para el análisis de la literatura, en un contexto de incipiente y dubitativa revalidación del lacanismo por parte de los estudios literarios. Se pregunta, entonces, por qué las lecturas de Lacan, tan influyentes en los ámbitos de la filosofía, la teoría política y los análisis culturales contemporáneos no han sido bien recibidas en los estudios literarios, a pesar de que “su única fuente de legitimidad parece hoy provenir de su posible cuando no ya definitivamente realizada asimilación a las ciencias sociales, y que con esto han disuelto los fantasmas teóricos relativos a la ‘aplicación’ del psicoanálisis puesto que casi todo lo que se hace en investigación literaria hoy podría ser considerado sin más ‘aplicación’”. [1]

Sin embargo, términos como “aplicación”, “reducción clínica de la lectura”, “biografismo”, “esquemmatización prefijada del texto” [2] se constituyen en maniobras que obturan la posibilidad de establecer una fértil relación entre psicoanálisis y literatura. De allí la necesidad de revisar dichas maniobras en el modo en que Freud y Lacan abordaron la literatura desde el psicoanálisis.

Freud y sus lecturas

Para poder ubicar los desvíos enumerados anteriormente, y también precisar algunas cuestiones metodológicas que sean de utilidad, nos serviremos de algunos de los textos de Freud referidos a la literatura como ser “El delirio y los sueños en la *Gradiva* de Jensen”, “Dostoievski y el parricidio”, su texto “Lo Ominoso” y “Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci”, [3] que si bien no es específicamente un texto sobre literatura nos permite ubicar el método utilizado por Freud a la hora de abordar una obra de arte.

1- La esquematización prefijada del texto

Si bien tanto Freud como Lacan han utilizado referencias literarias para extraer de ellas alguna enseñanza o bien para ilustrar lo que estaban conceptualizando, ha habido entre ellos importantes diferencias en su proceder.

Freud encuentra en los creadores literarios unos aliados para la teorización del psicoanálisis, “pues suelen saber de una multitud de cosas entre cielo y tierra con cuya existencia no sueña nuestra sabiduría académica. Y en la ciencia del alma se han adelantado grandemente a nosotros, hombres vulgares, pues se nutren de fuentes que todavía no

hemos abierto para la ciencia". [4] Sin embargo, esta delantera tiene una contracara que dificulta la relación de la literatura con el psicoanálisis y es el modo por el cual se concibe el mecanismo de la creación artística en general y de la literaria en particular.

Según Freud, "los artistas dejan hablar en voz alta a su propio inconsciente". [5] Eso justificaría entonces tomar a la obra del artista como una formación del inconsciente, es decir, como un sueño, un acto fallido, un lapsus e incluso, por qué no, un síntoma, e interpretarlos como tales. Por otra parte, el escritor, si bien extrae de sí mismo y de su propia experiencia lo que el psicoanalista aprende de sus pacientes, es decir, a qué leyes obedece la actividad inconsciente, no necesita formular esas leyes y ni siquiera conocerlas. Es decir que si bien dispone de una vía directa de acceso hacia el inconsciente no tiene modo de acceder a ese saber que desconoce que sabe: solo el psicoanálisis podría restituírselo. Según Pierre Bayard, [6] "Esta figura del escritor ignorante de su saber está alojada en el corazón de la relación freudiana entre literatura y psicoanálisis. Conduce a la vez a tomar en serio y a no tomar en serio a la literatura". Tomada en serio, aporta un conocimiento invaluable, pero desde este punto de vista tendría un lugar secundario ya que lo que aporta requiere de la elaboración de saber del psicoanalista.

Bayard señala también que la deuda que el psicoanálisis tiene con la literatura es más bien acotada, pues la lista de sus aportes es bastante corta: el complejo de Edipo, el narcisismo, el masoquismo y el sadismo. Por ejemplo, el complejo de Edipo es aprehendido con la obra de Sófocles *Edipo rey*, lo cual le da un lugar preeminente, pero luego otras referencias literarias, como ser *Hamlet*, son referidas como una intuición de Shakespeare sobre el complejo de Edipo pero no como un modelo utilizable. Es decir, son pocas las obras literarias que realizan su aporte; las demás referencias funcionan solamente como un esclarecimiento de lo ya elucidado. Lo que separa ambos casos es la interpretación: mientras que para leer el complejo de Edipo en *Edipo rey* no parece necesario realizar ninguna interpretación, en *Hamlet*, que no lo expone de ningún modo ni siquiera aproximadamente, es imperioso hacerla aunque se deje translucir. "Puesto que hay interpretación, aunque sea ligera, ya no es la literatura la que viene a proponer una solución, sino el psicoanálisis el que la utiliza para una confirmación". [7] Se puede observar con esto un ejemplo de la maniobra denunciada por Topuzian como "esquemización prefijada del texto".

Freud mismo se pregunta "¿No somos más bien nosotros quienes introducimos de contrabando en el bello relato poético un sentido ajeno a su autor?", a lo que se responde: "Es posible". [8]

2- La aplicación del psicoanálisis al personaje o la reducción clínica de la obra

Para Bayard la noción de psicoanálisis aplicado, habitualmente utilizada a propósito de la lectura freudiana de los textos literarios, se ha extendido al lenguaje corriente. Sin embargo, precisa que esta denominación alude a la relación entre el psicoanálisis y la literatura que consiste en "una transposición de conocimientos de la teoría hacia la obra, donde la preposición 'hacia' marca la dirección en la que se efectúa el pasaje de una disciplina a la otra". Con las herramientas que aporta el psicoanálisis, se interpreta al personaje, y por su intermedio, al autor, pues la obra representa su psiquismo, sus fantasías y mociones pulsionales. De este modo, se introduce un sentido que se le adjudica al personaje, al autor o a ambos más allá del texto en sí.

De todos modos, Bayard distingue dos tendencias en el modo de aplicar el psicoanálisis a la literatura. Por un lado, la posición que fue teorizada por Jen Bellemin-Nöel que estudia las significaciones inconscientes sin preocuparse por el escritor y apartándose intencionalmente de toda información que podría relacionarse con él. Se remonta a la metodología adoptada por Freud en su texto sobre la *Gradiva* de Jensen. La otra tendencia es la que estudia las influencias inconscientes que ejerció la vida del autor en su obra, que encuentra sus fuentes en la obra dedicada a Leonardo da Vinci y a Dostoievski.

Respecto a la primera tendencia, la que es posible reconocer en el trabajo de Freud "Delirio y sueño en la 'Gradiva'...", podemos constatar que se detiene en las cavilaciones del personaje de la historia de Jensen y entiende perfectamente que es una *criatura de su autor*, según el mismo lo afirma, y manifiesta un marcado interés por interrogar al autor acerca de si su fantasía estuvo comandada por otro poder que no sea el de su propio albedrío. [9] Sin embargo, al avanzar en el análisis del personaje y su historia, olvida que se trata de una creación ficcional y procede como lo

haría con un paciente, suponiéndole toda clase de recuerdos reprimidos, mociones pulsionales y fantasías, algunas posibles de deducirse del texto literario y otras, la mayoría, construidas por el propio Freud.

3- Biografismo de Dostoievski y Leonardo Da Vinci

Tal como se ha precisado anteriormente, la otra tendencia en la aplicación del psicoanálisis a la literatura es la que estudia las influencias inconscientes que ejerció la vida del autor en su obra. Esta tendencia está apoyada en cómo Freud concibe el mecanismo de la creación artística.

Según Freud una persona con talento artístico puede “trasponer sus fantasías en creaciones artísticas en lugar de hacerlo en síntomas; así escapa al destino de la neurosis”. [10] Pero dichas fantasías son en realidad el lugar donde las pulsiones que no logran obtener su satisfacción directa, encuentran una satisfacción sustitutiva. Mientras un neurótico traspone en síntomas dichas fantasías al servicio de una satisfacción pulsional, el artista en cambio encuentra dicha satisfacción y la genera en su público al trasponer sus fantasías en obras de arte. De ese modo, así como el sentido de los síntomas estará determinado por las fantasías que figuran, la obra de arte encontrará el suyo a partir de elucubrar las fantasías del artista que les dieron origen. El hecho de que las fantasías funcionen como formas de satisfacción sustitutivas les da una función de ser representación (de aquello que busca satisfacerse) lo que las anuda con la función de la creación literaria en su aspecto también de representación.

Según Jean-Louis Baudry, “[Freud] asimila la producción del texto al modo de formación de la fantasía y explica una cosa basándose en la otra”. [11] Para este autor, la relación entre fantasía y creación es algo más que una relación de analogía, es una relación de engendramiento, pues la obra es la representación de una fantasía. Por ello sostiene que “toda la concepción de Freud está impregnada, marcada, condicionada por la idea de representación [...] Por una parte la obra es representación del fantasma y por la otra la fantasía es representación de representaciones reprimidas”. [12]

Esta impregnación de la idea de representación es el fundamento para la aplicación del psicoanálisis, pues debe interpretar aquello que la obra representa. Pero por otra parte, la noción de que la fantasía tiene una determinación consciente referida al presente, y una inconsciente referida a los deseos inconscientes propios de lo infantil, y por ende del pasado, genera el deslizamiento del personaje de la obra al escritor y sus fuentes de la creación.

Como lo señala Baudry “todo ocurre, pues como si, para Freud, el análisis de una ficción y la determinación de sus síntomas neuropáticos coincidiesen naturalmente –sin necesidad de justificarlo– con el análisis de los síntomas del autor”, la obra surge de las emociones del autor quien expresa sus propios sentimientos de modo tal que por medio de la interpretación de la obra se pueda arribar a las tendencias más profundas del alma del escritor, pues la obra es la expresión de su psiquismo. [13] Se interpreta a la obra, al personaje o al autor, como se interpretaría a un sujeto que se encuentra en el consultorio de un psicoanalista, es decir, se aplica el psicoanálisis al arte.

Un claro ejemplo de esto puede verificarse en “Dostoievski y el parricidio” en donde Freud relaciona la elección temática del escritor con la posibilidad de considerarlo un pecador o un criminal; es decir que la temática que el autor elige para escribir tiene íntima relación con la personalidad del escritor, interpretando de este modo el destino en este escritor con lo que denomina la pulsión destructiva, o pulsión de muerte.

De las cuatro fachadas que distingue en el escritor ruso, el literato, el neurótico, el pensador ético y el pecador, Freud pasa revista rápidamente del literato y el pensador ético para detenerse en el neurótico y en el pecador.

Siguiendo a algunos biógrafos de Dostoievski, encuentra un nexo inequívoco entre el parricidio que se comete en la novela *Los hermanos Karamazov* y el destino del padre de Dostoievski que muere asesinado, y Freud discierne en ese suceso “el trauma más grave” y “en la reacción de Dostoievski, el punto axial de su neurosis”, pues no deja de vincularlo con el parricidio como “crimen principal y primordial tanto de la humanidad como del individuo”. [14] Freud elucida el valor psicológico del parricidio y su presencia en lo que considera las obras maestras de la literatura de todos los tiempos, *Edipo Rey*, de Sófocles, *Hamlet*, de Shakespeare, *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski, se detiene en la forma en que presenta en cada una de ellas. Sin embargo, cuando realiza elucubraciones e interpretaciones del

significado del castigo, el sentimiento de culpa, los ataques epilépticos y la manía de juego de Dostoievski, lo hace aplicando el psicoanálisis al escritor articulando su producción literaria con los datos de su biografía.

En el texto sobre Leonardo Da Vinci, Freud es más directo sobre este punto, pues se propone “descubrir lo digno de inteligirse que puede discernir en aquellos hombres arquetípicos”, develar en el artista “el núcleo y el secreto de su ser”, [15] a partir de diversos datos de su biografía, de las particularidades de su obra, y de un único recuerdo infantil, a punto tal de llegar a determinar el origen de las inclinaciones sexuales, los síntomas y las inhibiciones del pintor”. [16]

Si bien podemos aceptar la formulación freudiana del mecanismo de la creación artística, no podemos autorizarnos en ella a la hora de realizar analizar cualquier obra literaria. Se trata de ver de qué modo el autor le ha dado forma ficcional a aquellos acontecimientos reconocibles de su biografía en su obra, no para encontrar un sentido inconsciente sino para verificar en la trama misma de su escritura qué forma y de qué modo los ha tramitado simbólicamente, sin otorgar de nuestra parte ningún sentido interpretativo.

4- Otro sistema de lectura

Se intentará entonces precisar otro modo de leer una obra literaria desde el psicoanálisis, tomando algunas consideraciones de Bayard sobre el tema y siguiendo la huella dejada por Freud.

Bayard propone invertir los términos y en lugar de hablar de psicoanálisis aplicado a la literatura, sugiere aplicar la literatura al psicoanálisis: “hemos propuesto llamar *literatura aplicada* o *literatura aplicada al psicoanálisis* a un procedimiento que operaría de manera inversa e intentaría no proyectar en los textos literarios una teoría exterior sino, por el contrario, producir teoría a partir de dichos textos. En efecto, lo que la literatura aplicada le pide a la literatura es que le proporcione elementos de reflexión y no de confirmación sobre el psiquismo”. [17]

Es importante aclarar que Bayard nos advierte desde el comienzo del ensayo al que se está haciendo referencia, *¿Se puede aplicar la literatura al psicoanálisis?*, que este método se reveló como un fracaso. El autor encuentra que a medida que la literatura se orienta hacia el psicoanálisis para cuestionarlo, este se va disipando; por otra parte, no encuentra ejemplos que sean convincentes a la hora de ilustrar dicha aplicación.

Sin embargo, en el texto de Freud “Lo ominoso”, [18] se puede constatar un método de lectura sutilmente diferente al que Freud realiza en la mayoría de sus textos. En esa oportunidad, Freud se detiene en el análisis del cuento de Hoffman “El hombre de arena” para determinar qué es lo que en esa historia despierta el sentimiento de lo ominoso. Contrariamente a E. Jentsch para quien dicho sentimiento se relaciona con la incertidumbre sobre si una figura es una persona o un autómatas, Freud lo encuentra ligado a la figura del Hombre de Arena y la posibilidad de ser despojado de los ojos por él. [19] Sirviéndose de conceptos psicoanalíticos, Freud analiza la historia deteniéndose en aquellos rasgos caprichosos o desenlazados de la misma a partir de los cuales deduce que la figura del Hombre de Arena es un sustituto de la figura del padre. En este análisis Freud se sirve del texto literario para iluminar un concepto psicoanalítico, el de lo ominoso, sin realizar por ello una psicología del personaje o del autor, sino utilizando rigurosamente de los elementos que aparecen en el relato en una minuciosa lectura a la letra. No realiza forzamientos ni inyecta sentidos que se desprendan del texto analizado. Hay que aclarar que de todos modos, en una nota a pie de página, introduce un dato de la biografía de Hoffman pero queda por fuera del desarrollo principal, no se sirve de él para sustentar su lectura.

Este trabajo que Freud realiza en “Lo ominoso” bien podría servir como modelo de lectura, en contraposición con lo que se puede verificar en textos como “El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’” o “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci”. Mientras que en “Lo ominoso” el texto literario es analizado para extraer de él aquello que permite esclarecer un concepto –como es el caso de lo ominoso y su relación con la castración presentificada e ilustrada con la extracción de los ojos–, aportar una novedad a la teoría, o incluso para precisar el modo por el cual el autor figuró con su historia el concepto que se intenta esclarecer, en los otros textos mencionados el propósito es más bien develar el sentido inconsciente y oculto atribuido al personaje y/o a su autor, realizando lo que se ha denominado “psicoanálisis aplicado”, en el caso de Jensen, y biografismo en el del Leonardo da Vinci. François Regnault indica

que el psicoanálisis aplicado según Freud “intenta hacer sobresalir un retorno de lo reprimido en la obra o en el artista”. [20] Es observable que elucida en la obra los pensamientos reprimidos, los deseos, fantasías, inclinaciones pulsionales, el secreto de sus sueños, ya sea del personaje de ficción o del artista, entre muchas otras cuestiones. El delgado hilo que separa un procedimiento del otro estaría dado principalmente por el uso que se hace de la obra literaria y por el objetivo que se persigue al detenerse en su análisis. Pero fundamentalmente en el hecho de tratar a los personajes “en todas sus exteriorizaciones y actividades anímicas como si fueran individuos reales y no criaturas de un autor”, [21] y en el deslizamiento que se produce al tomar al personaje como una extensión del autor y a la obra como la representación de su inconsciente.

Lacan: aplicar el arte al psicoanálisis

Lacan, al igual que Freud, ha utilizado innumerables referencias literarias. Está en juego en ese uso la transmisión de un estilo que comienza con Freud, que Lacan rescata con su famoso “retorno a Freud”, pero que al mismo tiempo, como se verá a continuación, modifica.

Su posición ha sido siempre la de ir contra la idea del psicoanálisis aplicado al arte, y fundamentalmente contra las dos posiciones delimitadas por Bayard que hemos mencionado anteriormente: la de no considerar absolutamente ningún dato biográfico del autor que incida en la lectura de la obra, lo que puede conllevar al desvío de analizar al personaje como si fuera un paciente, y aquella que sí toma en cuenta los datos biográficos del autor para su interpretación.

En su texto sobre Gide, en donde comenta al *homo litterarius*, Lacan descarta la idea de que el texto de Jean Delay, sobre el que se basa su escrito, se parezca a una obra de psicoanálisis aplicado, pues “rechaza lo que esta calificación absurda traduce acerca de la confusión que reúne en ese paraje. El psicoanálisis sólo se aplica, en sentido propio, como tratamiento y, por lo tanto, a un sujeto que habla y oye”, [22] es decir que no se aplica a una obra ni a sus personajes. Es así que en el texto mencionado Lacan se dedicará a captar la *relación del hombre con la letra* y su posición frente al deseo. Sin embargo, no podríamos decir que en ese caso Lacan haya prescindido de datos biográficos del autor pues su texto está basado justamente en lo que se podría denominar una psicobiografía, aunque debemos reconocer que no interpreta a los personajes de las novelas de Gide como si fueran “sujetos que hablan y oyen” sino que simplemente reconoce en ellos los rasgos que pertenecen a su autor.

Respecto de la tendencia del psicoanálisis aplicado que se sirve de los datos biográficos del autor produciendo un deslizamiento o incluso una equiparación de la obra y el autor, el mismo Lacan se refiere a otro de sus escritos sobre literatura, “El seminario sobre *La carta robada*” diciendo: “Mi crítica, si es que cabe considerarla de literaria, sólo podría recaer, y a ello me dedico, sobre lo que Poe hace por ser escritor al formular un tal mensaje sobre la carta/letra.[23] Es claro que, al no decirlo tal cual, no lo confiesa insuficientemente sino mucho más rigurosamente. Sin embargo, la elisión no podrá ser allí dilucidada mediante algún rasgo de su psicobiografía: más bien sería taponada por ella”. [24] La elisión a la que Lacan hace referencia es la del significante mismo que la carta/letra lleva consigo; en la circulación de la carta poco importa el mensaje que ella porta –en la historia de Poe esto se desconoce, de hecho es lo que está elidido– sino que de lo que se trata es de los efectos que produce sobre aquel que la recibe. Pero lo que realmente importa considerar de esta cita, es el hecho de que Lacan no se propone elucidar ninguna cuestión sirviéndose de la biografía del autor, sino que claramente refiere que hacerlo sólo funcionaría como un obstáculo a la lectura. Y agrega entre paréntesis que “la psicoanalista [haciendo referencia a Marie Bonaparte y a su texto sobre Poe] que refregó los otros textos de Poe aquí abandona su limpieza”. Y continúa en el texto: “Es cierto que, como de costumbre, el psicoanálisis saca provecho aquí de la literatura, si se hace de la represión en su mecanismo una idea menos psicobiográfica”. [25]

Hay que decir que Lacan va contra sí mismo pues en su texto sobre Gide, como se ha indicado anteriormente, sí hace uso de la psicobiografía para dar cuenta de lo reprimido en el mencionado autor; pero en este caso, en un escrito muy posterior, Lacan da cuenta de algo que será abordado más adelante: que en la literatura “la práctica de la letra converge con el uso del inconsciente”. El ejemplo de su lectura sobre *La carta robada* es muy claro al respecto: no busca

lo reprimido del autor sino que demuestra de qué modo la historia misma ilustra lo que quiere decir portar la marca de lo reprimido, vale decir de lo elidido, y cuáles son sus efectos.

El desafío permanente de Lacan de tratar de invertir la perspectiva freudiana del psicoanálisis aplicado al arte, nos permite deducir entonces que hay en él un intento de construir un sistema de lectura, una guía o simplemente un modo de leer que permita sostener la idea del arte aplicado al psicoanálisis.

Lacan, en su "Homenaje a Marguerite Duras, por *El arrobamiento de Lol V. Stein*" recuerda que "la única ventaja que el psicoanalista tiene derecho a sacar de su posición, aun cuando esta le fuera reconocida como tal, es la de recordar con Freud que en su materia, el artista siempre lo precede, y que no tiene por qué hacerse entonces el psicólogo allí donde el artista le abre el camino". [26] Es decir que en el abordaje de una obra literaria se trata de extraer de ella aquello que pueda enseñarle, de ahí que lo que se propone en su homenaje a Marguerite Duras, es situar de qué modo ella revela saber sin Lacan lo que él enseña. Es por ello que considera que no perjudica el genio de la escritora al apoyar su crítica en los medios con los que la autora construye su personaje y la trama de su novela. Pero fundamentalmente se observa una posición casi opuesta a la de Freud: mientras, como se ha detallado, Freud entendía que había un saber que el artista no sabía y que requería del psicoanalista para encontrar sus leyes de determinación, aquí Lacan plantea que el artista sabe sin el psicoanalista.

Otras de las cuestiones que se pueden ubicar es que su texto, tal como el mismo Lacan se ocupa de aclarar, no es un madrigal sino una delimitación de método en su valor positivo y negativo. Para construirlo, plantea que recordar el estatuto del sujeto como un término de la ciencia debería poner fin a lo que designa como la grosería, si no la pedantería, de cierto psicoanálisis que atribuye la técnica reconocida de un autor a alguna neurosis, y cuando intentan demostrarla como "la adopción explícita de los mecanismos que forman su edificio inconsciente". [27] Es decir que a partir de esta referencia, podemos concluir que un primer punto sería el de oponer al psicoanálisis aplicado al arte, el estatuto del sujeto en relación a la ciencia.

Esta posición de Lacan y la idea de delimitar un método de lectura que permita ir contra el psicoanálisis aplicado a la obra de arte no es de 1965, año de su "Homenaje...", sino que es muy anterior, data casi desde los comienzos de su enseñanza. Podrían ubicarse tres escansiones en la construcción de este método, que coinciden con la lectura de tres autores y con tres momentos de la enseñanza de Lacan. Se trata de las siete clases sobre *Hamlet de Shakespeare*, de *El Seminario 6, El deseo y su interpretación*; el "Homenaje a Marguerite Duras...", en su lectura de la novela *El arrebatado de Lol V. Stein*; y la lectura de *Finnegans Wake*, de Joyce, en *El seminario 23, El sinthome*, y en su conferencia "Joyce el síntoma". En las tres referencias es posible encontrar aquello con lo que ya se ha insistido: verificar en la obra cómo *la práctica de la letra converge con el uso del inconsciente*.

1- Hamlet: un método basado en el objeto y en el discurso

En sus siete clases sobre *Hamlet*, de *El Seminario 6*, Lacan, además de reconocer la excelencia de dicho texto, le reconoce el hecho de articular el lugar del deseo de manera tal que todo el mundo llegue a reconocerse en él. Según Lacan, Shakespeare modifica las coordenadas del drama edípico para permitir vislumbrar de qué modo está en juego el deseo, con todo su carácter problemático. Pero más allá de que esa obra de teatro nos enseñe todo lo concerniente al deseo, Lacan construye para abordarla un aparato.

Para ello, parte de sugerir que cuando se trata de abocarse al arte, y más específicamente a la literatura, hay que seguir una doble vía, ya que nos encontramos en un dominio que concierne a la experiencia analítica y a un objeto particular. Esta doble vía está presente desde el comienzo en los textos mismos con los que Lacan acompaña su lectura; por un lado, todo lo que los psicoanalistas antes que él han escrito, y por el otro, los textos de crítica literaria sobre *Hamlet*. De allí que proponga que para formular algo analíticamente justo y poder ir más allá del punto al que llegaron los analistas que se abocaron al estudio de esta obra, hay que proceder del mismo modo que procedemos con el inconsciente, simplemente tenemos que seguir el texto de la obra, tomarlo al pie de la letra.

Respecto al objeto particular que se aborda nos encontramos con que "en todo arte hay dos manijas de las cuales podemos agarrarnos como si fuesen referencias por completo seguras". [28] La primera es la de distinguir si lo que

está en juego en la obra y sus personajes es del orden de la ilusión o del vacío. Cuando se trata de la literatura, y en especial de las obras dramáticas como es el caso de *Hamlet*, Lacan subraya que hay *caractères* tal como se lo entiende en francés, es decir, personajes. Un personaje es alguien de quien el autor posee todo su espesor, que nos conmueve por la transmisión de los rasgos que porta introduciéndonos en una realidad supuesta que está más allá de lo que la obra de arte nos brinda. Eso lleva a Lacan a considerar diversos textos de crítica literaria sobre la obra, entre los que resalta la opinión de T.S. Elliot. Según el poeta, del mismo modo que Hamlet no estuvo a la altura de su cometido, Shakespeare no estuvo a la altura de su héroe, haciendo de esa obra una pieza fallida. Otra postura que Lacan rescata es la posición un poco más matizada de quienes sostienen que la relación de *Hamlet* con quien lo aprehende es del orden de la ilusión, lo que no es igual que decir que es del orden del vacío, como podría deducirse de la crítica de Elliot. *Hamlet* puede ser del orden de la ilusión, una tramoya, un montaje gracias al cual se puede producir una ilusión. Dirá Lacan: “que *Hamlet* sea una ilusión, la organización de una ilusión, hete aquí que no pertenece al mismo orden de ilusión que si todo el mundo soñara a propósito del vacío”. [29] Así justifica entonces la necesidad, como primera manija con la cual asir una obra literaria, de distinguir la ilusión del vacío.

La segunda manija que propone es considerar el modo del discurso. Si seguimos el planteo de Ernest Jones, para quien hay una equivalencia entre el poeta y el héroe y su propio discurso, no podemos dejar de notar que ambos están allí por su propio discurso. Contrariamente a la postura freudiana, y posfreudiana, según la cual se trata de hacer sobresalir un retorno de lo reprimido en la obra y/o en el artista, o bien “la comunicación de lo que está en su inconsciente”, Lacan plantea que dicho inconsciente está presente en la articulación del discurso dramático mismo. No se trata de algo que hay que extraer de las profundidades, sino que se trata de tomarlo a partir de un modo del discurso. “El fenómeno es del mismo orden que ese aspecto que se sustrae de todo lo que podemos decir acerca de la consistencia del personaje”. Por eso puede afirmar que el modo en que nos afecta una obra en el inconsciente depende de su composición, de su disposición. “Al revés de lo que se cree, no tenemos que vérnosla con el inconsciente del poeta. Sin duda este inconsciente testimonia su presencia mediante ciertas huellas en la obra que no son deliberadas, elementos de lapsus, elementos simbólicos inadvertidos por el poeta, pero nuestro interés principal no se dirige allí”. [30]

En el caso de *Hamlet*, si bien es cierto que en una primera aproximación podría decirse que su valor de estructura se debe a que es equivalente a la del Edipo, lo que interesa y lo que puede permitir estructurar ciertos problemas depende de la articulación de la tragedia como tal, su organización, los planos superpuestos que instaaura en donde se aloja la dimensión de la subjetividad.

A pesar de que la obra toma su magnitud no solamente por haber sido escrita por Shakespeare, o porque lo hizo en un momento en que su vida tuvo cierto giro a raíz de la muerte de su padre, nos emociona, dirá Lacan, por el lugar que ofrece en la estructuración de su desarrollo, “para alojar lo que en nosotros está escondido, a saber, nuestra propia relación con nuestro propio deseo”. [31] Es por eso que hay tantos “Hamlets” como actores lo han representado; porque cada uno de ellos es el lugar donde ha podido alojarse no solamente el deseo de quien lee la obra, sino también el de quien la ejecuta. Y esa es su genialidad.

Hamlet es un personaje que no conocemos, no solamente por nuestra ignorancia sino porque se trata de un personaje compuesto por algo que es el lugar vacío en el cual se puede situar nuestra ignorancia. Y una ignorancia situada es la presentación del inconsciente.

Así, Lacan puede decir: “creo haber logrado comunicarles, sin negarla, sin descartar nada, con el máximo de matices, la dimensión estrictamente psicológica involucrada en una pieza como ésta. Dicen que esto es un ejercicio de lo que se denomina psicoanálisis aplicado, aunque es todo lo contrario. En el nivel en el que nos hallamos, más bien se trata de psicoanálisis teórico”. [32]

Tal como lo subraya Regnault “no parece que haya en Lacan el propósito de percibir lo que el artista o la obra reprimen sino, más bien, que la obra y el artista interpretados hacen percibir lo que la teoría desconocía”. [33]

2- Marguerite Duras: ubicar el modo por el cual se delimita el vacío

Si en su análisis de *Hamlet*, Lacan propone como herramienta de lectura la localización del deseo y las dos manijas con las cuales tomar el objeto literario, es decir, las diferencias entre la ilusión y el vacío respecto de los personajes, y los modos de discurso respecto de la estructuración de la obra, hay que subrayar que dicho andamiaje está elaborado a partir de un momento puntual de su enseñanza. Se trata de una época en la que predomina lo simbólico por sobre lo imaginario y lo real.

Sin embargo, con el "Homenaje a Marguerite Duras..." es posible situar otro momento en su elaboración de un método de lectura. Más arriba se ha situado que recordar el estatuto del sujeto permite evadir las desviaciones de un psicoanálisis aplicado al arte. Pero lo fundamental del método que Lacan intenta construir es verificar "que la práctica de la letra converja con el uso del inconsciente", [34] es decir, delimitar el saber de la lógica del inconsciente que está presente en la obra literaria.

Nuevamente, al igual que con *Hamlet*, desarrolla el hilo de su lectura tomando la novela al pie de la letra, verificando que en el texto siempre se cuenta de a tres. Pero en ese juego de tríos presente en la novela, Lacan introduce otro formado por la misma Marguerite Duras, "el arrobamiento de Lol V. Stein tomado como objeto en su nudo mismo", y el mismo Lacan al introducir el arrobamiento, en su caso "decididamente subjetivo". [35]

La clave de lo que recorta del texto de Duras es la noción del deseo como deseo del Otro y su relación con el objeto que funciona como causa de dicho deseo, no un objeto al que se apunta sino aquel que falta y, por lo tanto, engendra la fuerza de ir a buscarlo cada vez. Se trata en verdad de la relación del deseo con ese objeto indescriptible, el objeto *a*.

Al plantear que de lo que se trata es de ubicar cómo la práctica de la letra converge con el uso del inconsciente, apunta no a un sentido cifrado que hay que descifrar sino al punto en el que la letra hace borde con el vacío que se intenta llenar con el objeto del deseo.

3- Joyce: delimitar el particular manejo del lenguaje

La tercera escansión que podemos ubicar en los modos de lectura de Lacan de los textos literarios la constituye su seminario sobre Joyce y las conferencias que lo acompañan.

La lectura de los textos de Joyce está enmarcada para Lacan ya no en la dialéctica del deseo, ni en el vacío del objeto, sino en la perspectiva de concebir como equivalentes a los tres registros, lo simbólico, lo imaginario y lo real, poder ubicarlos en sus relaciones y sus diferencias. La relación de Lacan con la literatura joyceana está muy bien definida por Jacques-Alain Miller en su "Nota paso a paso", con el comentario de un apólogo que Philippe Sollers comenta en una entrevista, recordando una velada de 1970: "Lacan sentado en el suelo, al hacer un esfuerzo por levantarse, pierde súbitamente el equilibrio; Sollers 'se las arregla para que él se tenga en pie'; Sylvia, la esposa, le lanza: '¡Déjelo, ya es grande!'" [36] Miller en su lectura de este apólogo sitúa que "Sollers ayuda a Lacan, Sylvia pone en su lugar a Sollers", y que el gesto de sostener hace una pareja entre Sollers y Lacan en la que Sylvia se ubica como tercero. Sin embargo, Miller agrega: "No hay mejor apólogo para *El sinthome*. Lacan recurría a Joyce para dar un paso más allá del punto en el que se había detenido Freud. ¿No es lo que usted reproduce esa noche? La literatura corriendo en auxilio del psicoanálisis, *que se cae*. Sylvia, forzada a ello, no podía más que interponerse". [37] La lectura de Joyce le ha permitido a Lacan reformular algunos conceptos para sortear los obstáculos que la clínica le presentaba, sobre todo los referidos a cómo abordar lo real a partir de lo simbólico.

En el seminario sobre Joyce, la lectura que Lacan hace del escritor es realmente una puesta en acto de lo que quiere decir aplicar el arte al psicoanálisis. La clave de lo que Lacan descubre y al mismo tiempo construye con Joyce es el síntoma, con una nueva grafía, *sinthome*. Esta nueva concepción del síntoma acentúa su relación con el goce, ya que "después de todo Joyce tiene una relación con *joy*, el goce, si se lo escribe en su *lalengua* [38] que es la inglesa -este goce es lo único que podemos atrapar de su texto. Ahí está el síntoma. (...) El síntoma es puramente lo que

condiciona *lalengua* pero de cierta manera Joyce lo eleva a la potencia del lenguaje sin que, sin embargo, nada de ello sea analizable". [39]

Joyce le permite a Lacan elucubrar no solamente lo que significa escribir, sino también el saber hacer. Para Lacan el saber hacer es el arte, el artificio, "lo que da al arte del que se es capaz un valor notable", valor notable que ha tenido la obra de Joyce para Lacan.

Elizabeth Roudinesco plantea que hacia 1975, un joven universitario llamado Jacques Aubert arrastró a Lacan hacia las lecturas de y sobre Joyce, logrando que absorbiera la inmensa cantidad de textos que la obra de Joyce ha provocado. Jacques Aubert, por su parte, "utilizaba los conceptos de la teoría lacaniana para aplicarlos al análisis de la literatura inglesa. Funcionaban, al decir de Aubert, por un sistema de intercambios: 'yo pensaba que podría interesarse en tal o cual cosa, tal frase, y tocaba una nota. Por su lado, él me hacía una pregunta, me sometía un pasaje'". [40]

Puede notarse cómo, del mismo modo que con *Hamlet*, Lacan no solamente tomó la obra del autor sino que accedió a un gran número de obras dedicadas a Joyce, tanto textos biográficos como ensayos críticos. Consultó los trabajos de algunos escritores publicados en las revistas *Tel quel* y *Change*, como Phillippe Sollers, Jean-Pierre Faye y Jean Paris. [41]. Gracias a los Libros escritos sobre Joyce, Lacan pudo observar "más que diferencias, un singular equilibrio en la manera en que se recibe a Joyce, y que depende de la perspectiva desde la cual se lo aborda". [42]

El enfrentamiento al universo joyceano le permitió detenerse en los procedimientos de escritura desplegados en *Finnegans Wake*. El mismo Lacan, un virtuoso de los juegos del lenguaje, "a partir de 1975 se apoderó de la escritura joyceana hasta el punto de disolver su enseñanza en una lengua hecha casi exclusivamente de juegos de palabras, alógrafos, palabras de doble fondo y neologismos". [43] El estilo de escritura de Lacan había cambiado; del barroco de sus primeros escritos, plagados de metáforas, metonimias, alusiones, que ilustraban en acto los planteos del inconsciente estructurado como un lenguaje, pasa a una escritura joyceana que da cuenta de los equívocos de lo que Lacan conceptualiza como *lalengua*. La noción del inconsciente estructurado como un lenguaje -prototípico de los comienzos de su enseñanza- deviene a esta altura de su enseñanza una elucubración de saber sobre *lalengua*, lo mismo que ocurre con la idea lacaniana del lenguaje. [44]

Sin embargo, agrega a esta dimensión del inconsciente como una elucubración sobre *lalengua*, podríamos decir más ligada a lo simbólico, una dimensión real, es decir, sin sentido, ligada a los puros equívocos y a la materialidad sonora del significante funcionando solo, por fuera de la tan preconizada cadena significante sostenida en relación de un significante con otro.

En ese sentido, la práctica de la letra joyceana converge con el uso del inconsciente, pero no por la vía de sus formaciones (sueños, lapsus, actos fallidos, chistes) portadoras de un sentido a descifrar, sino a partir del uso de esos significantes separados de cualquier efecto de sentido.

4- "Lituratierra": una teoría de la escritura

A las tres escansiones que han sido ubicadas en la enseñanza de Lacan como mojones a partir de los cuales entender su modo de leer las obras literarias, debemos sumar la detallada lectura de otro texto de Lacan: "*Lituratierra*". [45].

"*Lituratierra*" es un escrito de Lacan en el que Topuzian encuentra "una verdadera teoría de la escritura articulada con el goce", y al que considera "un plato fuerte" en relación con los estudios literarios. [46] En él, según este autor, Lacan invierte el lugar común, de origen romántico, según el cual en literatura se formula un misterio o un indecible, un terreno que el psicoanálisis podría aclarar; "por el contrario, es en tanto la crítica literaria se mida con el psicoanálisis -pero no haciendo de él un saber auxiliar capaz de establecer lo de otro modo oscuro, sino poniendo el agujero del lado de ese saber- que podrá efectivamente abrirse a lo que hoy supone impensado, o impensable". [47] Si en "*Lituratierra*" Lacan hace referencia a su trabajo sobre *La carta robada* de Edgar Allan Poe, que se ha mencionado anteriormente, es porque, siguiendo con la temática de la historia del cuento, más allá de los significantes que circulan con la carta, se trata de ver en qué punto se encuentra su elisión, el mensaje que se desconoce de ella. Así justifica la intrusión del psicoanálisis en la literatura, "pues si la crítica literaria podría renovarse efectivamente, sería porque el

psicoanálisis esté allí para que los textos se midan con él, estando el enigma de su lado”, [48] es decir, haciendo uso de la luz, metáfora evocada en el texto, no para iluminar sino para ubicar el agujero.

Aquello que de este texto puede ser útil a los fines de configurar un modo de leer, es el valor que toma en él la letra, el uso de la letra, ubicándola como litoral que hace de frontera delimitando dos dominios entendidos como extranjeros para nada recíprocos: un dominio ligado a lo simbólico, y uno ligado a lo real como lo que no puede ser simbolizado y relativo al goce como la satisfacción pulsional. La letra sería la que dibuja el borde del agujero en el saber propio de lo simbólico, agujero que al intentar colmarlo se invoca al goce pues remite a lo real.

Por otra parte, no se trata de hacer de la letra un significante ni a afectarla de una primariedad respecto de él. Lo importante es la tachadura (*litura*) pero de ninguna huella que se encuentre de antemano: el rasgo primero que se inscribe y aquello que lo borra se encuentra todo junto, y es de esa conjunción de lo que se inscribe y se borra al mismo tiempo de donde surgen el sujeto y aquello que se agrega al vacío para colmarlo, el objeto de goce. La represión es entendida entonces respecto de lo que se inscribe y lo que no, lo que entra dentro de la producción de sentido, y lo que queda fuera de él. Lejos se está en estas consideraciones de la idea de lo reprimido como algo que hay que ir a buscar a las profundidades, o que hay que develar con la interpretación.

Lacan propone entonces precisar cómo ese litoral vira a lo literal, “considerándolo en todo instante”, [49] poner el acento no tanto en la producción de un significado como en la literalidad que no remite a ningún sentido metafórico. Es desde ese punto de vista que la escritura es entendida en términos de “abarrancamiento de significado”, pues lo que ella calca no es el significante con sus efectos de producción de sentido, sino los efectos de la lengua que cada uno habla y el modo en que cada uno lo hace: cómo cada quien hace uso de la lengua, más allá del significado que se pone en juego. Si bien la escritura se refiere al significante, al mismo tiempo demarca aquello que se juega en el vacío.

Es en ese modo de entender la letra que el psicoanálisis puede entrometerse en la literatura: no para dar sentido ni para interpretar sino para ubicar de qué modo un texto recorta un vacío, o lo obtura. Cuál es el modo de usar la lengua que el texto presenta, qué está en él elidido y qué aludido, haciendo referencia así a lo que hace de borde entre la palabra y el vacío.

Si las consideraciones trabajadas en “*Lituriatierra*” condujeron a ubicar aquello que escapa a la simbolización, “lo inasimilable”, es porque se trata de una de las maneras de conceptualizar lo traumático para el psicoanálisis.

Según Lacan, lo traumático es el encuentro con lo real: “La función de la *tyche*, de lo real como encuentro [...] se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que basta por sí sola para despertar la atención –la del trauma”. [50] Y lo real hay que buscarlo “tras la falta de representación”. [51] Incluso Lacan llega a hablar de una resistencia del discurso cuando procede a ceñir al llamado núcleo traumático, en la medida en que ese núcleo ha de ser designado como real. [52] Podríamos decir que entonces lo traumático sería ese punto que no se deja ceñir por el discurso. De ahí que todo el desarrollo de “*Lituriatierra*” nos permite situar un modo de lectura que intente recortar esos puntos en los que el discurso se resiste, y que estarán ligados a lo traumático, esos bordes que hacen litoral, esa posibilidad de que el psicoanálisis designe lo que hace agujero en el discurso, en el saber, en el texto.

Freud, además de precisar a lo traumático con los rasgos de la irrupción, la ininteligibilidad, la sorpresa, ha ubicado dos temáticas que claramente se relacionan con esta noción de lo traumático como aquello que no tiene representación en el inconsciente: la sexualidad y la muerte.

El desarrollo sobre la aplicación del psicoanálisis que Freud ha realizado a la hora de abordar textos literarios, ha permitido situar aquello que se debe evitar en una lectura psicoanalítica, expresado en términos que hemos tomado prestados de Topuzian: aplicación, reducción clínica de la obra, esquematización prefijada del texto, biografismo. Aquello que debemos tener muy presente en el abordaje es, en primer lugar, el uso que se haga de la interpretación: no inyectar de sentido ajeno al texto, aplicando esquemas prefijados; no tratar a los personajes como si fueran seres de la vida real adjudicándoles intenciones, recuerdos, mociones pulsionales o fantasías, ni interpretando sus intenciones o acciones con elementos externos a la obra; no servirse de elementos de la biografía del autor para dar una explicación al texto, produciendo el errado desplazamiento y equivalencia de la obra (o del personaje) y el autor. Se tratará de tener siempre presente la indicación de Lacan que plantea que el psicoanálisis solo se aplica a alguien que habla y oye.

Por otra parte, si bien podemos otorgar todo su reconocimiento al modo en que Freud conceptualiza el mecanismo de la creación artística, no por ello debemos autorizarnos en él para considerar al texto literario como una formación del inconsciente, ni para analizar por ello a su autor.

También será importante no adoptar una posición de superioridad ni paternalista a la hora de leer el texto literario con el supuesto de que el psicoanálisis podría develar o aclarar lo que la obra oculta o lo que de ella no se entiende. Por el contrario, hemos podido precisar con Lacan de qué modo el psicoanálisis se mida parejamente con la crítica literaria iluminando los agujeros del saber más que llenándolos con el saber propio. La delantera que el texto literario puede tener frente al psicoanálisis deberá ser la de extraer del texto un concepto nuevo o algo que aclare los conceptos anteriores.

Otro de los procedimientos que se desprenden de la metodología con la que Freud ha leído, por ejemplo, el cuento "El hombre de arena" es la de detenerse en los rasgos caprichosos o desenlazados de la historia. Para ello será necesario, tal como lo propone Lacan, tomar el texto al pie de la letra y servirse de lo que llama dos manijas: por un lado, verificar si lo que está en juego en la obra es del orden de la ilusión o del vacío; por el otro, detenerse en el modo del discurso. Este último recurso no es abandonado jamás a lo largo de su enseñanza pues otro modo de entenderlo es lo que hemos precisado como el modo en que cada quien hace uso de la lengua que habla.

Pero lo que será de suma importancia es servirse no solamente de lo que otros psicoanalistas pudieran haber escrito sobre una obra determinada, sino también de lo que la crítica literaria ha escrito sobre ella.

La propuesta de Lacan como modo de lectura desde el psicoanálisis es el de verificar cómo la práctica de la letra converge con el uso del inconsciente, es decir, delimitar la lógica del inconsciente presente en el texto literario. De allí que sea fundamental precisar el uso de la letra, entendiéndola como litoral que delimita un vacío al mismo tiempo que lo tacha, intenta llenarlo. Esta noción de la relación entre la letra y el vacío será fundamental a la hora de circunscribir lo traumático. Este modo de concebir el abordaje del texto literario será solidario de la manera en que sea conceptualizado el inconsciente, noción que ha sufrido algunas variaciones en la enseñanza de Lacan.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayard, P., *¿Se puede aplicar la literatura al psicoanálisis?*, Paidós, Bs. As., 2009. Traducción de Viviana Ackerman.
- Baudry, J.-L., "Freud y la 'creación literaria'", *Redacción de Tel quel. Teoría de conjunto*, Seix Barral, Barcelona, 1971, pp. 177-206. Traducción de Salvador Oliva, Narcís Comadira y Dolors Oller.
- Freud, S., "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de Jensen" (1907 [1906]), *Obras Completas*, Vol. IX, Amorrortu, Bs. As., pp. 7-80. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Primera reedición.
- Freud, S., "Dostoiévski y el parricidio" (1928 [1927]), *Obras Completas*, Vol. XXI, Bs. As., 1986, pp. 175-194. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Primera reedición.
- Freud, S., "Lo ominoso" (1919), *Obras Completas*, Vol. XVII, Amorrortu, Bs. As., 1986, pp. 219-252. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Primera reedición.
- Freud, S., "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910)", *Obras Completas*, Vol. XI, Amorrortu, Bs. As., 1986, pp. 59-128. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Primera reedición.
- Freud, S., "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología de amor, I) (1910)", *Obras Completas*, Vol. XI, Amorrortu, Bs. As., 1986, pp. 173-184. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Primera reedición.
- Freud, S., "Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1910 [1909])", *Obras Completas*, Vol. XI, Amorrortu, Bs. As., 1986, pp. 7-51. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Primera reedición.
- Freud, S., *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. Parte III. Doctrina general de las neurosis (1917 [1916-17]), "Conferencia 23ª Los caminos de la formación de síntoma", *Obras Completas*, Vol. XVI, Amorrortu, Bs. As., 1986. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Primera reedición.
- Freud, S., "El creador literario y el fantaseo" (1908 [1907]), *Obras Completas*, Vol. IX, Amorrortu, Bs. As., 1986. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Primera reedición.
- Lacan, J., "Juventud de Gide, o la letra y el deseo", *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 1987, pp. 719-740. Traducción de Tomás Segovia. Decimocuarta edición.
- Lacan, J., *El seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Paidós, Bs. As., 1991, cuarta edición. Traducción de Juan Luis Delmont- Mauri y Julieta Sucre.
- Lacan, J., "Lituriaterra", *Otros escritos*, Bs. As., Paidós, 2012, pp. 19-32. Traducción de Graciela Esperanza y Guy Trobas.
- Lacan, J., "Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, pp. 209-216. Traducción de Graciela Esperanza y Guy Trobas.

- Lacan, J., *El seminario, Libro 6, El deseo y su interpretación* (1958-59) Paidós, 2014, Bs. As.. Traducción de Gerardo Arenas.
- Miller, J.-A., "Nota paso a paso", *El seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, pp. 195-242. Traducción de Nora González.
- Regnault, F., "El arte según Lacan", *El arte según Lacan y otras conferencias*, Atuel, Barcelona, 1995. Traducción de Josep María Panés.
- Roudinesco, E., *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1994. Traducción de Tomas Segovia.
- Topuzian, M., "Sobre Otros Escritos", *Exlibris#1, revista del Departamento de Letras* [en línea], Facultad de Filosofía y Letras, Año 1, N° 1, 2012, pp.434-439. Consultado en: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/30869851/resenas2.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1450613770&Signature=y2utj%2BkH8lQ2walW8l6kq9hWfvs%3D&response-content-disposition=attachment%3B%20filename%3DResena_de_Otros_escritos_de_Jacques_Laca.pdf

NOTAS

1. Topuzian, M., "Sobre Otros escritos", *Exlibris#1, revista del Departamento de Letras* [en línea], Facultad de Filosofía y Letras, Año 1, N° 1, 2012, pp.434-439. Consultado en: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/30869851/resenas2.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1450613770&Signature=y2utj%2BkH8lQ2walW8l6kq9hWfvs%3D&response-content-disposition=attachment%3B%20filename%3DResena_de_Otros_escritos_de_Jacques_Laca.pdf, p. 435.
2. *Ibíd.*, p. 433.
3. Freud, S., *Obras Completas*, Amorrortu, Bs. As., 1986.
4. Freud, S., "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de Jensen" (1907 [1906]), *Obras Completas*, Vol. IX, *op. cit.*, p. 88.
5. *Ibíd.*
6. Bayard, P., *¿Se puede aplicar la literatura al psicoanálisis?*, Paidós, Bs. As., 2009, p. 25.
7. *Ibíd.*, p. 27.
8. Freud, S., "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de Jensen", *op. cit.*
9. *Ibíd.*, p. 13.
10. Freud, S., Parte III. "Doctrina general de las neurosis", "Conferencia 23ª Los caminos de la formación de síntoma", "Conferencias de introducción al psicoanálisis" (1917 [1916-17]), *Obras Completas*, Vol. XVI, *op. cit.*, p. 46.
11. Baudry, J.-L., "Freud y la 'creación literaria'", *Redacción de Tel quel. Teoría de conjunto*, Seix Barral, Barcelona, 1971, p. 198.
12. *Ibíd.*, pp. 202-203.
13. *Ibíd.*, p. 186.
14. Freud, S., "Dostoievski y el parricidio" (1928 [1927]), *Obras Completas*, Vol. XXI, *op. cit.*, p. 180.
15. Freud, S., "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci" (1910), *Obras Completas*, Vol. XI, *op. cit.*, p. 75.
16. *Ibíd.*, p. 99.
17. Bayard, P., *¿Se puede aplicar la literatura al psicoanálisis?*, *op. cit.*, p. 46.
18. Freud, S., "Lo ominoso" (1919), *Obras Completas*, Vol. XVII, *op. cit.*, pp.219- 252.
19. Freud aclara que el Hombre de la Arena es un personaje del folklore alemán que les saca los ojos a los niños que no quieren irse a dormir, o que desobedecen a sus padres.
20. Regnault, F., "El arte según Lacan", *El arte según Lacan y otras conferencias*, Atuel, Barcelona, 1995, p. 20.
21. Freud, S., "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de Jensen", *op. cit.*, p. 35.
22. Lacan, J., "Juventud de Gide, o la letra y el deseo", *Escritos 2, Siglo XXI*, Bs. As., 1987, p. 727.
23. El término francés para carta y para letra es el mismo, *lettre*, equívoco con el cual Lacan juega a lo largo de todo el texto.
24. Lacan, J., "Lituratierra", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 21.
25. *Ibíd.*
26. Lacan, J., "Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein", *Otros escritos, op. cit.*, p. 211.
27. *Ibíd.*
28. Lacan, J., *El seminario, Libro 6, El deseo y su interpretación* (1958-59) Paidós, Bs. As., 2014, p. 300.
29. *Ibíd.*, p. 302.
30. *Ibíd.*, p. 303.
31. *Ibíd.*, p. 304.
32. *Ibíd.*, p. 306.
33. Regnault, F., "El arte según Lacan", *El arte según Lacan y otras conferencias, op. cit.*, p. 20.
34. Lacan, J., "Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein", *Otros escritos, op. cit.*, p. 211.
35. *Ibíd.*, p. 210.
36. Miller, J.-A., "Nota paso a paso", *El seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 195.
37. *Ibíd.*, p. 197.
38. Lacan hace referencia con este texto a lo que se denomina la lengua materna, pero además la escribe en una sola palabra para aludir también al laleo propio de las primeras emisiones fónicas del bebé.
39. Lacan, J., *El seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit.*, p. 164.
40. Roudinesco, E., *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1994, p. 539.
41. *Ibíd.*
42. Lacan, J., *El seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit.*, p. 161.
43. Roudinesco, E., *Lacan. Esbozo de una vida... , op. cit.*, pp. 533-534.
44. Lacan, J., *El seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1991, p. 167.
45. Lacan, J., "Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein", *Otros escritos, op. cit.*
46. Topuzian, M., "Sobre Otros escritos", *Exlibris#1, op. cit.*, p. 438.
47. *Ibíd.*
48. Lacan, J., "Lituratierra", *Otros escritos, op. cit.*, p. 21.
49. *Ibíd.*, p. 25.
50. Lacan, J., *El seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos... , op. cit.*, p. 63.

51. *Ibíd.*, p. 68.

52. *Ibíd.*, p.76.

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

Ostinato rigore

Solana González Basso

Siento con desagrado que este papel se transforma en testamento. Si debo resignarme a eso, he de procurar que mis afirmaciones puedan comprobarse; de modo que nadie, por encontrarme alguna vez sospechoso de falsedad, crea que miento al decir que me han condenado injustamente. Pondré este informe bajo la divisa de Leonardo – Ostinato rigore – e intentaré seguirla.
Bioy Casares [1].

La verdadera ventaja de mi solución es que hace de la muerte el requisito y la garantía de la eterna contemplación de Faustine.
Bioy Casares [2]

El protagonista de *La invención de Morel* escribe para vaciar el goce. Ese que ubica como “el foco de una enfermedad, aun misteriosa, que viene de afuera hacia adentro”. Son los veraneantes, esos intrusos, los que van a hacer virar “su vida de fugitivo” en la de un “condenado a muerte”. El relato comienza ubicando la enfermedad, su lugar de sobreviviente y su destino de condenado, no sin antes participarnos de su “necesidad de escritura”. Esta que se presenta como un *ostinato rigore* le permitirá una operación en dos tiempos: demostración de la falsedad de la acusación y previsión de un “futuro posible”, posibilidad de una salida distinta a la que se le impone después del encuentro con la imagen de una mujer. Es que es ahí donde empieza el drama. Faustine conmociona el axioma del cual el sobreviviente se soporta: “la inmortalidad no se alcanza por un error: no debe retenerse todo el cuerpo vivo sino solo la conciencia”. Su mundo que estaba ordenado – hasta antes de Faustine la intrusa – se localizaba en su lugar de fugitivo: “he sobrevivido a tantas cosas”. Estas cosas incluían las deslocalizaciones del cuerpo: desmayo, fatigas, ensueños, fiebre, alucinaciones. Es como sobreviviente que ya no espera nada – “no esperar nada de la vida, darse por muerto para no morir” – que se “ordena su vida” permitiendo que el destino de condenado a muerte se soporte de un límite. El encuentro con la imagen de Faustine desencadena el pasaje del *no esperar nada a esperar-la*. Porque esa imagen de mujer se le vuelve imprescindible es que la vida del fugitivo ya no es más soportable y se torna en “el purgatorio del condenado”. La distancia que mediaba entre la posibilidad de ser condenado a la condena se desvanece y entonces “la maquinaria organizada para capturarlo” se pone en marcha. Así “su inclinación a prever las malas consecuencias exclusivamente” vira hacia la espera como mal *signum*: “certeza de que lo van a aprehender”. Lo que el sobreviviente localizaba asegurando la distancia entre susceptible de condena a condenado se suelta dando paso a la imposición de la obscenidad y la certeza de haber insultado a Faustine:

“Le hable con una voz mesurada y baja, con una compostura que sugería obscenidades. Caí, de nuevo, en señorita. Renuncié a las palabras y me puse a mirar el poniente, esperando que la compartida visión de esa calma nos acercara. Volví a hablar. El esfuerzo que hacía para dominarme bajaba la voz, aumentaba la obscenidad del tono. Al final estuve excepcionalmente ridículo: trémulo, casi a gritos, le pedí que me insultara, que me delatara, pero que no siguiera en silencio”. [3]

Pondrá en marcha distintas estrategias para localizar la distancia que irán desde trepar para hablarle desde las alturas hasta la elaboración de un proyecto que da cuenta de lo imposible de significar “¿Qué hace un hombre en estas ocasiones? Envía flores” [4].

“Tal vez sirva la naturaleza para lograr la intimidad de una mujer. Tal vez me sirva para acabar con el silencio y la cautela. Será este mi último recurso poético. Me avergüenza un poco declarar mi proyecto. Una inmensa mujer sentada, mirando el poniente, con las manos unidas sobre una rodilla; un hombre exiguo, hecho de hojas, arrodillado frente a la mujer (debajo de este personaje pondré la palabra “Yo” entre paréntesis)”. [5]

Sin embargo, este primer proyecto que le permite hacer con el desagravio plantea un punto de imposibilidad: “hacer con flores la piel de Faustine” dejando al sobreviviente frente a lo que lo horroriza, “con estirar el brazo, la hubiera tocado”. Esto solo se localizará cuando al “esfuerzo poético” del primer proyecto se le agregue la escritura como

ensayo de rigor. Es esa necesidad de escritura la que pone en marcha la invención de Morel —en el sentido del genitivo subjetivo y objetivo— permitiéndole restablecer nuevamente su axioma “no hay que retener vivo todo el cuerpo”. Lo que le hace signo en relación con los intrusos comienza a ser trabajado, elabora hipótesis, las falsea, recolecta pruebas:

“Acumulé pruebas que mostraban mi relación con los intrusos como una relación entre seres en distintos planos. En esta isla podría haber sucedido una catástrofe imperceptible para sus muertos (yo y los animales que la habitaban); después habrían llegado los intrusos. ¡Que yo estuviera muerto! Cuánto me entusiasmó esta ocurrencia (vanidosamente, literariamente)”. [6]

Produce una deducción: “pese a las dos oportunidades anteriores es solo a partir del encuentro con los intrusos que está muerto”. Él que es “un escritor solitario que siempre ha querido vivir en una isla solitaria” va a testimoniar con su escritura sobre la invención de la máquina de Morel:

“Mi abuso consiste en haberlos fotografiado sin autorización. Es claro que no es una fotografía como todas; es mi último invento. Nosotros viviremos en esa fotografía, siempre. Imagínense un escenario en que se representa completamente nuestra vida en esos siete días. Nosotros representamos. Todos nuestros actos han quedado grabados”. [7]

La máquina que capta graba y proyecta combinando científicamente los sentidos (la mirada y la voz fundamentalmente) hace emerger el alma sin vida.

“En efecto, imaginaba que si bien las reproducciones de objetos serían objetos —como una fotografía de una casa es un objeto que representa a otro—, las reproducciones de animales y de plantas no serían animales y plantas. Estaba seguro de que mis simulacros de personas carecerían de conciencia de sí (como los personajes de una película cinematográfica). Tuve una sorpresa: después de mucho trabajo, al congregarse esos datos armónicamente, me encontré con personas reconstituidas, que desaparecían si yo desconectaba el aparato proyector, sólo vivían los momentos pasados cuando se tomó la escena y al acabarlos volvían a repetirlos, como si fueran partes de un disco o de una película que al terminarse volviera a empezar, pero que, para nadie, podían distinguirse de las personas vivas (se ven como circulando en otro mundo, fortuitamente abordado por el nuestro). Si acordamos la conciencia, y todo lo que nos distingue de los objetos, a las personas que nos rodean, no podremos negárselos a las creadas por mis aparatos, con ningún argumento válido y exclusivo. (...) ¿Les cuesta admitir un sistema de reproducción de vida, tan mecánico y artificial? Recuerden que, en nuestra incapacidad de ver, los movimientos del prestidigitador se convierten en magia (...) Para hacer reproducciones vivas, necesito emisores vivos. No creo en la vida”. [8]

Es porque el fugitivo puede restablecer su axioma que el “abuso de la invención de Morel” da lugar al intersticio “esas fotografías no están vivas” y lanza la posibilidad de una nueva máquina por inventar que finalmente ubica a Faustine:

“Yo también creí que las imágenes vivían (...). Aplaudo la orientación que dio, sin duda inconscientemente, a sus tanteos de perpetuación del hombre: se ha limitado a conservar las sensaciones; y, aun equivocándose, predijo la verdad: el hombre surgirá solo. En todo esto hay que ver el triunfo de mi viejo axioma: No debe intentarse retener vivo todo el cuerpo. Razones lógicas nos autorizan a desechar las esperanzas de Morel. Las imágenes no viven. Sin embargo, me parece que teniendo este aparato, conviene inventar otro, que permita averiguar si las imágenes sienten y piensan (o, por lo menos, si tienen los pensamientos y las sensaciones que pasaron por los originales durante la exposición; es claro que la relación de sus conciencias (?) con estos pensamientos y sensaciones no podrá averiguarse). El aparato, muy parecido al actual, estará dirigido a los pensamientos y sensaciones del emisor; a cualquier distancia de Faustine, podremos tener sus pensamientos y sensaciones, visuales, auditivas, táctiles, olfativas, gustativas”. [9]

Es lo que el protagonista nombra “una necesidad de escritura como *ostinato rigore*”, soporte de la invención de Morel, el aparato que le permitirá hacer de Faustine la intrusa y su conmoción un pensamiento vicio al cual la escritura le fija límite.

“Si la encontrara a Faustine, cómo la haría reír contándole todas las veces que he hablado, enamorado y sollozando, a su imagen. Considero que este pensamiento es un vicio: lo escribo para fijarle límites, para ver que no tiene encanto, para dejarlo”. [10]

NOTAS

1. Bioy Casares, A. *La invención de Morel*. Colihue Ediciones, Buenos Aires, 1989, p. 3.
2. *Ibíd.* 53.
3. *Ibíd.* 11.
4. *Ibíd.* 12.
5. *Ibíd.* 12.
6. *Ibíd.* 25.
7. *Ibíd.* 32.
8. *Ibíd.* 35.
9. *Ibíd.* 41.
10. *Ibíd.* 43.

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Biopolítica y segregación

Rosa Apartín

Biopolítica

Foucault define el concepto de biopoder, como el ejercicio del poder sobre la vida y mortalidad de los hombres, en tanto masa, donde la decisión política recae sobre lo biológico y no sobre los sujetos. De este modo permite al Estado moderno separar entre lo que debe vivir y lo que debe morir. Lo que amenaza es lo biológico que pone en peligro la vida de la población, volviendo a la muerte admisible. La política se fue transformando en biopolítica, ocupándose de la vida biológica de la población articulándose con el poder, cuestión que Foucault determina como el pasaje del Estado territorial al Estado de población. ¿De qué se ocupa el biopoder? De la salud, las migraciones, la reproducción, la alimentación, la educación, promoviendo la invención de nuevas tecnologías. Por ejemplo, la psiquiatrización de la infancia, políticas de inmigración, políticas de evaluación generalizada. Así se reformula el concepto de poder a partir de la idea de espacio relacional. Esto quiere decir que las relaciones de poder se definen como campo estratégico. Sitúan una pluralidad de dispositivos interesados en la apropiación de los cuerpos, en tanto categoría analítica y en la producción de la individualidad. En la actualidad se trata de encontrar evidencias que se llegan a categorías homogéneas a través de estadísticas. El campo de la psicopatología es fundamental para la biopolítica, [1] como medio dominante de gestión de las poblaciones en reemplazo del antiguo proyecto clínico de la descripción de las enfermedades del cuerpo social. El DSM como clasificación de clasificaciones previas de los sujetos, en su funcionalidad, se instala para gestión de las poblaciones.

Foucault diferencia una sociedad de leyes y una sociedad de normas. En la primera se da un margen entre el adentro y el afuera, lo prohibido y lo que permanece dentro de la ley. Esta última da lugar a lo excepcional. En la segunda, propia de nuestra sociedad contemporánea, plantea un para todos, donde el adentro y el afuera se relacionan de modo tal que el sujeto nunca está en las normas ni tampoco fuera de ellas. Se podría pensar en una topología moebiana. [2] Pero nos encontramos con un problema: ya no hay márgenes, y los representantes de la ley son siempre sospechosos de transgredir lo prohibido. [3] Laurent nos dice que esas fronteras de confinamiento y de identificaciones son susceptibles de deslizamiento, así como el espacio del Otro para el sujeto contemporáneo está a la vez reglamentado por una multitud de normas, vuelto del revés y agujereado por zonas de no derecho. Estas zonas se producen en medio de reglas implacables y contradictorias con contornos mal definidos. Foucault propone el concepto de racismo de Estado en relación a una política de muerte, lo que para Esposito está articulado con la protección y la seguridad. El hacer vivir como mantenimiento de la vida y sus procesos al precio de la seguridad, equilibrio y protección no son sin la amenaza y el peligro vinculado al racismo de Estado. La “idea de dar muerte” conlleva la idea de muerte de algunos así como también la exclusión, segregación, discriminación.

Segregación

En 1967, en la “Proposición del 9 de octubre...”, Lacan nos revelaba que “Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación”. [4] Así, acentúa lo heterogéneo y de ahí que prevé la imposibilidad de un ordenamiento común de goce, dando cuenta de los efectos que el discurso de la ciencia tiene sobre los agrupamientos sociales.

Lo universal es la consecuencia lógica del imperio del Uno [5] y la globalización con su tendencia a lo homogéneo con la cicatriz de la evaporación del padre, podemos pensarlo como una segregación ramificada, que se entremezcla y multiplica cada vez más las barreras. El problema es que en la medida en que la ciencia apunta a la uniformidad, al

para todos, se manifiesta lo disforme, encontrando sus límites en los modos de goce de cada uno, [6] pero también se desorienta ante el goce del Otro que se manifiesta como no semejante engendrando segregación.

Lacan, en 1974, profetizó la escalada del racismo en su texto "Televisión", [7] que a través de la imagen se mete en la casa de uno. Lo que denominó como "el extravío de nuestro goce" tiene que ver con el modo de goce del Uno como fundamento del odio del Otro del que nosotros estamos separados.

La cuestión de la intolerancia no alcanza al sujeto de la ciencia o a los derechos del hombre, más bien tiene que ver con el goce del Otro que me sustrae del mío. El Otro es Otro dentro de mí mismo. Si el Otro está en mi interior, en posición de *extimidad*, es también mi propio odio, entonces es el odio al propio goce. [8] Un testimonio de eso es la erección de los muros con los que parar a los inmigrantes para que no entren en nuestros propios patios traseros. [9] Refugiados que escapan de las guerras, de una vida de hambre, sin futuro, llamando a las puertas de los países desarrollados.

Para quienes viven detrás de estas puertas, esos refugiados, son sujetos que causan una inquietud aterradora. Como nos aporta O. Delgado [10] habrá que situar el malestar en la cultura como modo de estar en la misma, y un malestar que no es del mismo orden, sino malestar como hostilidad, efecto de segregación.

Biopolítica y segregación

Agamben toma de Foucault el concepto de biopolítica para referirse a la ciencia de la política que puso en acto el nazismo donde se dio una compleja articulación de sus fines políticos y la ciencia, sobre todo la genética.

Desde el concepto de biopoder también se ha producido una lógica que hace de los sujetos objetos de desecho de la civilización, como fueron los campos de concentración nazi, de la dictadura militar, así como los exterminios étnicos, la manipulación genética con seres humanos.

Se invade así el terreno del derecho, la familia, el lazo social, quedando todo bajo control. El concepto de estado de excepción da cuenta de la relación entre violencia y el derecho donde la excepción toma forma de segregación. Se trata de una forma legal de aquello que no puede tener forma legal, que tiene como corolario la existencia del refugiado, un espacio geográfico determinado donde la vida y la muerte humana son llevadas al extremo de la degradación. Espacio anómico donde se pone en juego una fuerza de ley sin ley. La pérdida del valor de la vida, raíz de su manipulación por el aparato del Estado, traspasa el límite de una segregación sin retorno. Podemos decir que para Foucault el biopoder se orienta hacia el hacer vivir y dejar morir. En cambio para Agamben el biopoder apunta al hacer sobrevivir donde el estado de excepción se convierte en el goce del amo aunque falle. El poder toma el control de asegurar la vida, a través de la tecnociencia para resolver los problemas de los sujetos con la muerte, pero a su vez se presenta el dejar morir, que tiene que ver con el trastocamiento de la vida de los sujetos, por ejemplo, la exclusión, el racismo y la segregación, bombardeando, regulando y exigiendo seguir las evaluaciones.

La tecnología de vigilancia actual se desarrolla en dos frentes y sirve a dos objetivos opuestos: por un lado, el del confinamiento, mantener dentro de la valla, por el otro, el de la exclusión (o mantener más allá de la valla). La aparición entre las masas globales de exiliados, refugiados, demandantes de asilo [11] es un ejemplo de esto. La declinación del Nombre del Padre produce como efecto una sociedad de control con abusos autoritarios. Podemos tomar como ejemplo los campos de refugiados definidos como ilegales, pero atrapados en un estatus sin leyes, ni derechos. Los sujetos forman parte de un campo que no forman parte de nada, son extranjeros, un cuerpo extraño, segregados del resto del mundo, pero vigilados. El haber sido expulsados del mundo, del para todos, donde el problema fundamental es la ausencia de hacia dónde, que los deja ubicados como resto del mundo.

Vivimos en una época donde cada vez más se somete a los cuerpos a la comercialización que implica someterlo a una especie de contrato mercantil, donde se da una intensificación de las normas, así como el control de los cuerpos mediante tecnologías médicas en función de combatir la mortalidad natural. A la sociedad de capitalismo informático se alía la biología con el poder de la conquista del mundo como imagen que, como tal, es el fenómeno fundamental de la edad moderna tal como Heidegger lo sostuvo.

Por lo tanto, el poder es más compacto que nunca, es porque hay Otro que funciona regido por la técnica y el capital y que ha alcanzado un orden capaz de subsumir a los cuerpos y las subjetividades en la forma de mercancía. [12] Nuestra vida transformada en estadísticas se ha ampliado por la necesidad de seguridad donde nadie escapa a la vigilancia. Este auge de la vigilancia produce una sociedad de sospecha, donde todos somos supuestamente sospechosos y potencialmente culpables. El efecto es la invasión de lo íntimo.

El psicoanálisis y la invención de un saber hacer ahí

La experiencia psicoanalítica supone un nuevo tipo de vínculo social que se construye alrededor del analista como desecho, representante de lo que del goce permanece insociable. [11] Es sabido que el psicoanálisis permite descubrir que el Otro no existe. Las respuestas que se pueden obtener no son universales sino que tiene un valor para cada sujeto con su modo de gozar singular. La vida de cada uno se da en un cuerpo que goza, sin el cuerpo vivo como real, no hay goce, pero el discurso del Amo, en cambio, se interesa en los cuerpos biológicos, homogeneizados que se vuelven dóciles a los intereses de producción.

Miller en *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* dirá que el fin un análisis tiene que ver con “la modificación del cuerpo propio experimentada como satisfacción”. [14] Esto enfrenta al sujeto a un atolladero donde la posibilidad de una relación está librada a la contingencia y a la invención de un saber ahí, donde no hay control sino que está regulado por un saber del cuerpo. El síntoma como acontecimiento del cuerpo es algo que a un sujeto le ocurre como lo más singular y conlleva una satisfacción. Por lo tanto, el psicoanálisis apunta hacia la caída de las identificaciones, así como se sitúa en el reverso de las clasificaciones imperantes de la época.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G., *Estado de Excepción*, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2003.
- Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, Homo Sacer III*, Pretextos, Valencia, 2004.
- Alemán, J., *Soledad: Común*, Capital Intelectual, Bs. As., 2012.
- Brousse, M.-H., “La paz es un sueño, la guerra una pesadilla”, *Telam* [en línea]. Consultado en <http://www.telam.com.ar/notas/201504/100494-la-paz-es-un-sueno-la-guerra-una-pesadilla.html>
- Brousse, M.-H., “¿Por qué la guerra?”, *Lacan Cotidiano*, Nº 438, Biblioteca de la Escuela de Orientación Lacaniana, 2015.
- Foucault, M., *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000.
- Esposito, R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Bs. As., 2009.
- Lacan, J., “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Lacan, J., “Televisión”, *Otros escritos, op. cit.*
- Lacan, J., *El fenómeno lacaniano*, Revista *Lacaniana*, Nº 16, Grama, Bs. As., 2014.
- Laurent, E., *El goce sin rostro*, Tres Haches, Bs. As., 2010.
- Laurent, E., *Estamos todos locos. La salud mental que necesitamos*, Gredos, Madrid, 2014.
- Miller, J.-A., “Racismo”, capítulo III, *Extimidad*, Paidós, Bs. As., 2011.
- Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2003.
- Wajcman, G., *El ojo absoluto*, Manantial, Bs. As., 2011.

NOTAS

1. Laurent, E., *Estamos todos locos. La salud mental que necesitamos*, Gredos, Madrid, 2014. 2. *Ibíd.*
2. Laurent, E., *El goce sin rostro*, Tres Haches, Bs. As., 2010, p. 41.
3. Lacan, J., “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 276.
4. Brousse, M.-H., “La paz es un sueño, la guerra una pesadilla”, *Telam* [en línea]. Consultado en <http://www.telam.com.ar/notas/201504/100494-la-paz-es-un-sueno-la-guerra-una-pesadilla.html>
5. Lacan, J., “Nota sobre el padre”, Revista *Lacaniana*, Nº 20, Grama, Bs. As., 2016.
6. Lacan, J., “Televisión”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
7. Miller, J.-A., “Racismo”, capítulo III, *Extimidad*, Paidós, Bs. As., 2011, p. 50.
8. Bauman, Z., *Extraños llamando a la puerta*, Paidós, Bs. As., 2016, p. 12.
9. Delgado, O., *Conjeturas Psicoanalíticas*, JCE, Bs. As., 2011, p. 31.
10. Bauman, Z., *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2013, p. 73.
11. Alemán, J., *Soledad: Común. Políticas en Lacan*, Capital Intelectual, Bs. As., 2012, p. 28.
12. Lacan, J., *El fenómeno lacaniano*, Revista *Lacaniana*, Nº 16, Grama, Bs. As., 2014, p. 10.
13. Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2003, p. 386.

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

¿Razonar o resonar?

Darío Galante

El siglo XXI plantea un modo de comunicación que tiende a un refuerzo de la imagen y el sonido por sobre la palabra. Esa prevalencia en el modo de hacer lazo social propicia que los sujetos se encuentren sobre todo por cómo se orientan por su práctica de goce y no tanto por sus ideales. “Los grupos de” se identifican entre sí y reivindican fundamentalmente su derecho al goce. Es decir que, a diferencia del siglo pasado -en el que el gozar como bien en sí estaba depositado en el futuro, en otra vida, para los hijos, para el crecimiento de la patria, etcétera-, en este siglo se reivindica el derecho al goce en el presente. Los objetos de la tecnología vienen justo a ese lugar, al lugar del goce presente.

Nuevas religiones

Hay una relación muy sensible entre el estatuto del objeto técnico y las adicciones en general, debido a que el capitalismo no puede detenerse en su producción de objetos, y, para poder ubicar esos objetos, necesita consumidores. Se promueve, entonces, que el consumidor quiera lo que previamente se le inyectó como idea de lo que quiere, estableciéndose así un proceso continuo de transformación del deseo en demanda. Es decir que la dimensión sujeto hace obstáculo a la figura del consumidor y, en el intento de forcluir el efecto sujeto, se propician nuevas formas de religiosidad, fundamentalmente la de las marcas.

Las religiones tradicionales ceden a discursos menos convencionales, aunque no menos religiosos. Es notable lo que sucede con las campañas de fidelización de los clientes. En el campo de la conectividad, por ejemplo, cada vez es menos frecuente que un individuo se pase de un dispositivo Android a Mac, o viceversa. Es decir que, más allá de las elecciones racionales, están los “amores incondicionales” a las marcas. Posiblemente el Iphone debe tener actualmente más “fieles” que muchas iglesias.

Así como se usan los dispositivos para la distracción, hay que ubicar también el punto de “conexión” con el objeto, y eso es lo que hace síntoma en los sujetos. Por supuesto, no nos encontramos tanto en nuestra práctica al hombre traumatizado: no son los síntomas freudianos, ni los lacanianos, sino los hipermodernos.

Hay que analizar, por ejemplo, la angustia que le puede generar a un adolescente que le pongan pocos “me gusta” en el Facebook, o, peor aún, muchos “no me gusta”, o que tenga pocos seguidores en Twitter.

Los *acting out* virtuales se producen por un deseo de reconocimiento. Los sujetos se muestran -a veces se desnudan, o incluso hacen obscenidades- en un intento desesperado de ser reconocidos por el Otro.

Si bien en las adicciones a los objetos virtuales prevalece el aislamiento como modo de tomar distancia de la angustia que puede generar la presencia del Otro, también es cierto que está preservada la dimensión fálica, la rivalidad y el deseo de reconocimiento.

Resonancias de las fiestas electrónicas

Un ejemplo muy significativo de lo que implican los cambios en los modos de comunicación lo podemos obtener analizando lo que sucede en las fiestas electrónicas. Ahí, la escena está desplazada a lo que pueden captar

los *smartphones* y subirse a la red; mientras continúa la música a través del ritmo en el cuerpo. Los asistentes no están preocupados por conversar, por *razonar*, sino fundamentalmente por *resonar*.

La música a alto volumen anula el poder de razonamiento; digamos que lo que se razona es desplazado hacia lo que resuena.

Sin embargo, eso no quiere decir que no haya código en el lenguaje. Es un lenguaje en el que lo que resuena en el cuerpo está por encima de lo que se razona. Quien no entiende el mensaje dice que eso no es música, sino ruido; sin embargo, los *fans* de ese estilo musical dicen entender el mensaje. Sin lugar a duda, hay menos palabra; sin embargo, a través del sonido se transmite un afecto. Algo similar sucede, por ejemplo, con el jazz: quien no entiende la estructura de melodía e improvisación no logra escuchar la música. Lo mismo podríamos decir de cualquier disciplina artística.

El uso de drogas de diseño viene al lugar de la hiperconexión. Se promocionan en la red drogas sintéticas que suelen circular en este tipo de eventos, con las que se busca especialmente la continuidad del ritmo, en un intento, por momentos desenfadado, de anular los intervalos.

El gran problema, entonces, del cortocircuito con el Otro es la sociedad de la adicción con la pulsión de muerte. Ese es el verdadero riesgo. Porque cualquier actividad humana puede tornarse adictiva. Y el ser humano tiene la "virtud" de transformar algo que puede ser bueno para su salud en lo peor. Es decir, hacer actividad física es importante, pero hay gente que muere deshidratada tratando de superarse; lo mismo pasa con el cuidado del cuerpo, las dietas y, por supuesto, el tema que nos convoca en estas jornadas anuales: es tan importante comunicarse como producir intervalos, y ahí es cuando cobra mayor relevancia la sesión analítica, cuando produce un intervalo en la vorágine de la *hiperconexión*.

NOTAS

* Trabajo presentado en XXV Jornadas Anuales de la EOL, "Hiperconectados. Los psicoanalistas frente a los lazos virtuales", Buenos Aires, 29 y 30 de octubre de 2016.

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Extranjero, enemigo, éxtimo y a la vez tan cercano

Graciela Lucci

Introducción

En el mundo globalizado de hoy, nos encontramos con el aumento del odio, e incremento del racismo, si bien es una temática que Freud ubica desde el hombre primitivo.

Nos preguntamos porque a través de todos los tiempos, siempre se trató de expulsar al Otro, a los Otros. A los procesos expulsivos, racistas y segregativos los podemos pensar como una manera de tratar lo inasimilable, sabemos que lo inasimilable debe ser expulsado, y retorna como aquello familiar que se torna extraño, Freud lo denomina "siniestro", Lacan y luego Miller "éxtimo".

Orígenes del concepto de *extimidad* en Freud

Freud retrocede ante el mandamiento: ama a tu prójimo como a ti mismo, y plantea la experiencia hostil con el semejante.

Ubicamos en la experiencia hostil, el racismo y la segregación, y comparten una raíz en el odio: *hass*. Concepto que aparece pocas veces en los textos freudianos en: "Pulsión y destinos...", [1] en "Duelo y melancolía", [2] en la "La predisposición a la neurosis obsesiva". [3] En "El yo y el ello" [4] no aparece más que como pareja antitética con el amor, y con el fin de distinguir la ambivalencia. En "Duelo y melancolía" parece solidario con la noción de ambivalencia amor-odio.

En este texto, en un pie de página, Freud remite al lector a que confronte con "Pulsiones y sus destinos", porque es un texto central para la teoría de la neurosis, acerca el término *odio* al nudo del narcisismo y autoerotismo; ahí el *odio* parece definido en relación con el yo de placer purificado.

El yo percibe como hostiles las partes del mundo que no puede incorporar, a partir de una indiferencia con respecto al mundo exterior, ya que el yo es autoerótico y percibe como displacientes los estímulos que le llegan de afuera, acoge entonces los objetos que la economía narcisista y las exigencias de placer le permiten incorporar; y por decirlo así vuelve a cerrarse, a percibir nuevamente como hostil todo índice de realidad que le sea extraño. El sentido más primitivo de la oposición entre el amor y el odio, puesto que todo lo amado es incorporado al yo, es la coincidencia del resto no incorporado con lo odiado, de manera que en el yo de placer purificado coincide de nuevo el objeto con lo ajeno y lo odiado, es decir el odio depende de algo que podemos denominar la función de lo real, hay ahí el sobrante que debemos retener, por ejemplo en el narcisismo de las pequeñas diferencias, que Freud a veces evoca. En "Moisés y la religión monoteísta" [5] señala que la intensidad del odio y la intolerancia a los judíos se ve fortalecida mucho más en las diferencias mínimas que en las fundamentales, en "El malestar en la cultura" [6] y en "Psicología de las masas...", [7] se asombra del odio que opone a los pueblos más cercanos: Irán-Irak, palestinos-israelíes, españoles-portugueses. Se insiste en el hecho histórico de que el resultado de la libido que unifica a los individuos en el grupo es la emergencia del enemigo externo. Freud plantea que para los hombres no es fácil abandonar la satisfacción que se une a la agresión, los efectos unificantes de la libido no alcanzan para dominar un reducto último, un resto inalienable.

Y en el texto "¿Por qué la guerra?", [8] Freud plantea que la pulsión de muerte deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera, hacia los objetos, ubicando allí el odio a los extraños, preservando su propia vida destruyendo la ajena.

¿Cuál es el articulador que posibilita que los conceptos de extranjero, enemigo sean utilizados como sinónimos?

En el Diccionario de la lengua española Espasa-Calpe, [9] se define al enemigo como lo contrario, opuesto a algo, persona que tiene mala voluntad a otra y le desea el mal, y como el contrario en la guerra. Y se define como extranjero a aquella persona que no forma parte de la comunidad política que se adopta como referencia.

Pensamos que es la *extimidad*, el articulador que posibilita que los conceptos de extranjero y enemigo sean utilizados como sinónimos sin serlo.

Lo *éximo* es lo que está más próximo, lo más interior, sin dejar de ser exterior. El situar lo exterior como interior no siempre produce racismo, solo cuando está cerca, y se torna amenazante. Ya Lacan nos advierte, en el *Seminario 18*, [10] que no se necesita determinada ideología para que se constituya un racismo. El concepto de *extimidad* es un modo de decir que lo exterior está presente en el interior. "Y lo íntimo es Otro, como un cuerpo extranjero, un parásito" plantea Miller en el capítulo primero del seminario sobre *extimidad*. [11]

El Otro nos provoca odio, es un odio pasional, que se diferencia de la rivalidad imaginaria con el semejante. Para Lacan la pasión es un lazo entre el pensamiento y el afecto. Laurent, en el texto *Los objetos de la pasión*, [12] retoma lo trabajado por Lacan, y divide las pasiones en dos: las pasiones del alma y las pasiones del ser. Las pasiones del alma tienen que ver con el *parlêtre*, ellas son la tristeza y la manía, acentuando la relación con el cuerpo y el Uno.

Las pasiones del ser son: el amor, el odio y la ignorancia, y tienen que ver fundamentalmente con la relación al Otro. La satisfacción de las pasiones amor-odio homologan los términos extranjero-enemigo.

Nos podemos preguntar qué es lo que se odia en el otro para que los conceptos de extranjero y enemigo sean utilizados como sinónimos y nos respondemos: se odia la manera particular en que el otro goza. Pero el Otro es otro dentro de mí mismo y el racismo es el odio al propio goce. Si el otro está en mi interior en posición de *extimidad*, es también mi propio odio.

Freud en "Nuestra actitud hacia la muerte" plantea que nuestro inconsciente es tan inaccesible a la idea de la muerte propia, tan sanguinario contra los extraños y tan ambivalente en cuanto a las personas queridas, como lo fue el hombre primordial. Y nos brinda una respuesta a la pregunta planteada en el subtítulo: "Y este caso se da lo mismo hoy que en tiempos prehistóricos: la muerte o el peligro de muerte de uno de nuestros seres queridos de los padres, los esposos, de hermanos, hijos o fieles amigos. Estos seres queridos son para nosotros por un lado un bien íntimo, una parte de nuestro propio yo, por otro lado, son en parte extraños, incluso enemigos. Con muy pocas excepciones, las relaciones más tiernas e íntimas siempre están enlazadas con un pedacito de hostilidad que anima el deseo inconsciente de su muerte". [13]

En el artículo "Las marcas de nobleza", [14] Samuel Basz plantea que los asesinos, los cuales se apropiaron de los hijos de "desaparecidos" (sujetos víctimas del terrorismo de Estado durante la dictadura militar en la Argentina de 1976-1983), asesinaron a los padres y se apropiaron de sus hijos, nacidos por lo general en cautiverio, e intentaron desafiar el límite real que implica la herencia de sangre. Creyeron en maniobras identificatorias, tratando de construir en los niños expropiados una identidad más allá de sus padres, intentando borrar las marcas de amor, deseo y goce transmitidas a sus hijos.

El psicoanálisis plantea que no es a través de las identificaciones donde se juega lo esencial del sujeto. Desde el psicoanálisis ubicamos en ese propósito oscuro al que aludía Samuel Basz, un desconocimiento de la aplicación del concepto de *extimidad*. Apuntando a las identificaciones, desconocen las marcas de amor, deseo y goce, y al intentar borrarlas, les retorna un efecto siniestro. Son niños apropiados y segregados de sus propios orígenes.

Lacan en la "Alocución sobre la psicosis en el niño", [15] ubicó a la segregación como el problema más candente de nuestra época, la segregación implica separar una parte del todo.

El goce segregativo reintroduce en lo real la exclusión de lo diferente. Los apropiadores intentan separar una parte de los orígenes de estos niños apuntando a un rasgo ideal "puro" libre de contaminación de las marcas de transmisión de sus padres.

A través de una modalidad segregativa mortífera, los apropiadores intentaron homogeneizar, borrar las diferencias que lo real se encargó y se encargará de reinstalar.

NOTAS

1. Freud, S., "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu, Bs. As., 1992.
2. Freud, S., "Duelo y melancolía" (1915), *Obras completas*, Vol. XIV, *op. cit.*
3. Freud, S., "La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis" (1913), *Obras completas*, Vol. X, Amorrortu, Bs. As., 1991.
4. Freud, S., "El yo y el ello" (1923), *Obras completas*, Vol. XIX, Amorrortu, Bs. As., 1992.
5. Freud, S., "Moisés y la religión monoteísta" (1939), *Obras completas*, Vol. XXIII, Amorrortu, Bs. As., 1991.
6. Freud, S., "El malestar en la cultura" (1930), *Obras completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1992.
7. Freud, S., "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), *Obras completas*, Vol. XVIII, Amorrortu, Bs. As., 1992.
8. Freud, S., "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)" (1933), *Obras completas*, Vol. XXII, Amorrortu, Bs. As., 1991.
9. Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, *Diccionario esencial de la lengua española*, Espasa-Calpe, Madrid, 2006.
10. Lacan, J., clase del 20 de enero de 1971, *El seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Bs.As., 2009.
11. Miller, J.-A., "El objeto en el Otro", *Extimidad*, Grama, Bs. As., 2010.
12. Laurent, E., *Los objetos de la pasión*, Tres Haches; Bs. As., 2002.
13. Freud, S., "Nuestra actitud ante la muerte" (1914-1916), *Obras completas*, Vol. XIV, *op. cit.*, p. 29.
14. Basz, S., "Las marcas de la nobleza", *El objeto aire... y otras intervenciones en psicoanálisis*, Grama, Bs. As., 2012.
15. Lacan, J., "Alocución sobre la psicosis del niño", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

El amor electrónico y su droga

Claudio Spivak

Testimonio de la época

Enzo Maqueira es autor de la novela *Electrónica*. Durante una reciente entrevista exponía brevemente una concepción de la cultura electrónica, la cual suele vincularse con las drogas de diseño y las fiestas electrónicas.

La cultura electrónica, decía Maqueira, se propone como contracultura. Siendo así, orienta hacia un sistema de valores diferentes de los de la cultura imperante.

“Es la cultura de la diversidad sexual, de la igualdad y la solidaridad; es la que recupera el baile colectivo como modo de conectarse con algo más allá del propio ego, que trata de sobrevivir a la hipocresía reinante, que quiere terminar de una vez por todas con la dictadura del patriarcado”. [1]

En esta concepción se trata, nos dice, de una forma más igualitaria de ver el mundo, que deja de lado al elitismo de la clase media, resabio del patriarcado. Señala, además, que el espíritu de la electrónica implica una cultura inclusiva, solidaria y basada en una percepción emocional del mundo. Vale destacar que las contraculturas se orientan hacia la búsqueda de una experiencia de índole mística. De ahí la mención al espíritu.

Sin embargo, tal como nos dirá Maqueira, la electrónica es una contracultura producto de la misma cultura imperante. Si bien las contraculturas han sido concebidas como una suerte de articulador hacia otro estadio cultural, en nuestra época ellas mismas han devenido objetos de consumo.

Remixado

Existiendo otras, el éxtasis es la más popular de las drogas sintéticas y la que más se asocia a las actuales fiestas electrónicas. Dos rasgos la favorecen: permite soportar extensas jornadas de danza y acentuar la cualidad de sensibilidad corporal obtenida por la música.

Se indica que, dentro del recinto de danza, la música se “solidifica” [2]. El resultado es que el sonido se siente presionando el cuerpo y entrando en él, produciendo un adormecimiento físico y un estado alterado de conciencia. Así, el cuerpo queda conectado e inundado por la música, modificando sus condiciones de sensación. En este punto, la música electrónica, en la fiesta, parece imitar a la droga.

Freud [3] había señalado el lugar fijo que han tenido los embriagantes en nuestra civilización, tanto en la lucha por la felicidad como en el alejamiento de la miseria. Su fijeza estructural es resultado de dos aspectos: con ellas es posible sustraerse, en cualquier momento, de la presión de la realidad y, además, refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación. En este punto, con el comando de la fiesta en un recinto cerrado y con el apropiado estilo de composición música, hay un redoblamiento de aspectos que provee la droga.

Pero esto no concluye aquí. Bajo la especie de cultura electrónica se suma, con potencia narcótica, otro elemento. Este se adhiere, a lo producido por la droga y a lo adjudicado a ella.

El nombre del éxtasis

El éxtasis no es un invento reciente; las sustancias que lo componen se conocen desde hace un siglo. En su estructura química es similar a la metanfetamina (estimulante) y a la mezcalina (alucinógeno). Los efectos que produce suelen ser descritos como una combinación de las mencionadas. También recibe el nombre de MDMA, que es la abreviatura de su poco atractivo nombre químico [4].

Se trata de un producto encontrado mientras se pretendía un antihemorrágico. Luego de variadas experimentaciones, fue abandonado a partir de no haberse hallado uso efectivo. Las últimas tentativas apuntaron a encontrarle una utilidad en la terapéutica psiquiátrica o en la industria de la guerra. Luego le llegó la prohibición. El MDMA devino un desecho de la industria farmacéutica.

Como resto fue reintroducido en el mercado bajo otro semblante: se lo presenta como pastillas coloridas que recuerdan a dulces. También se lo ha conocido como "Adán", en referencia al bíblico habitante del paraíso. Acaso una de las principales novedades del éxtasis sea su nombre. Y junto al nombre se dispersan predicados y sentidos.

Sentido

Un breve saber de prescripción se despliega junto al nombre: se trata de una droga que permitiría un consumo controlado, con pocos efectos colaterales, al tiempo que se la asocia con características lúdicas. Es una droga "divertida" y "atractiva", lo cual se empareja bien con la idea de fiesta.

Se conoce su rápida difusión y aceptación entre los jóvenes, tanto de edad como de alma. Por ejemplo, en Argentina su consumo se ha multiplicado por mil en diez años, ubicándose luego del alcohol, el tabaco y la marihuana como el tóxico más consumido. Acaso la principal causa se ubique en que se la ha llamado "la droga del amor". Esto por su adjudicada fama de promover la intensa y rápida conexión emocional con el otro y, a veces, el fácil acceso a las relaciones sexuales. De hecho se lo ha categorizado como empatógeno, aunque no haya pruebas suficientes que justifiquen la sentencia.

La droga del amor

En la novela *Electrónica*, del mencionado Enzo Maqueira, se describe el efecto que provee el éxtasis. De la protagonista se escribe: "...si te besabas con un flaco era porque el cuerpo te pedía el beso, y si le decías que estas enamorándote era porque en ese momento el corazón se te salía del pecho". [5] La experiencia de la droga, nos indicaba Miller [6], al tiempo que permite un cortocircuito con el lenguaje, implican la percepción de sensaciones nuevas y la perturbación de las significaciones vividas del cuerpo y del mundo. Tal como leemos en la novela, diversas sensaciones corporales, allí donde la droga altera la sensibilidad corporal y las significaciones, resultan en la interpretación de enamoramiento. Finalmente se trata de un cuerpo que solicita y un corazón saliente.

El fragmento continúa indicando que a la protagonista no se le había ocurrido pensar que el efecto amoroso no fuera real. Al menos por un tiempo. La droga reproducía la misma ilusión de amor que una película romántica. Justamente gran parte de la novela transcurre en torno de la expectativa de la protagonista, quien se encuentra esperando una respuesta amorosa de cierto joven, con quien tenía encuentros sexuales.

A ese joven, ella lo había iniciado en el consumo de esta droga, mencionando un alerta: "el éxtasis te enamora, pero no te lo creas, es una ilusión". [7] Sin embargo, lo esperado no sucede en el joven. Su experiencia parece dejarlo en una situación de inermidad. La única afectada es la protagonista, de quien nos enteramos sus repetidos vaivenes amorosos, los cuales no han dependido necesariamente de esta droga. Tan sólo de sus anhelos y de su posición. En cuanto al amor, la novela misma está atravesada por este tema. En especial, del amor al padre, quien ha sucumbido al goce de la mirada y caído en el silencio.

El efecto y el sentido

Tanto a nivel literario así como en los relatos de diversos consumidores, surgen semejanzas en varios aspectos, alrededor a lo obtenido en los usos de drogas. Una extravagancia: según los relatos, mismos efectos puede obtenerse tratándose de drogas distintas. Así algunas de las experiencias obtenidas con el uso de haschis, por ejemplo las relatadas por Walter Benjamin, han encontrado eco en lo obtenido con el uso del LSD, décadas mas tarde. Acertadamente, Diederichsen indica que “en ocasiones parece que las diferencias químicas objetivas de las distintas drogas fueran menos importantes que la tradición de pensamiento y el medio al que pertenece la persona que las toma”. [8] Aquí la teorización acerca de lo que produce un tóxico se separa de la droga. También muestra la incidencia del sentido en la descripción del efecto.

Lacan nos da una pista al respecto, cuando se refiere a la vivencia de lo alucinógeno, durante una exposición acerca de los estados de conocimiento. Afirma que, ya se trate de estados de entusiasmo en Platon, de grados de *samadhi* en el budismo o del Erlebnis, experiencia vivida de lo alucinogeno, lo que conviene saber es “que autentifica de ello una teoría cualquiera”. [9] En este punto el conocimiento que supuestamente se obtendría de estos estados, no hace más que autentificar la teoría previa. Lo alcanzado es autenticación de una teorización que precede a la experiencia.

En este aspecto, Fabián Naparstek [10] se había referido al consumo ritual de la *datura*, un alucinógeno, dentro de la cultura Cahuilla. La ingesta del tóxico se realiza como viaje iniciático y tiene un marco simbólico-imaginario particular. Quien lo consume, dentro de una práctica protocolar, recibe ante sus ojos, de forma alucinatoria, aquello que el padre o sus mayores le han contado, lo que había escuchado desde la infancia. Con la ingesta se confirma a nivel de la visión, lo que se ha escuchado desde la niñez y que el padre no ha logrado nombrar.

Precisa orientación ésta, que resuena con la psicología de la experiencia religiosa que describió Freud. Allí, a partir de una experiencia alucinatoria, de tinte religioso, se desenvuelve un conflicto edípico, transformando a un sujeto escéptico en un creyente de la ley del padre.

Viejas novedades

Durante la reciente intervención de Eric Laurent en Río, que llamó “Entre el vacío y el exceso”, señaló que “el hombre busca la existencia de Dios en el exceso”.

En torno a las descripciones relativas al consumo de MDMA, dentro de la cultura electrónica, resaltan ciertas ideas de tribalismo o comunitarismo espontáneo. Aquí la figura central no es el Dios de los padres de la iglesia sino alguna figura difusa, de tinte pagano, que permite la conexión. Por otra parte, el énfasis se ubica en el lazo entre los hermanos o participantes de la fiesta: un enlace espontáneamente comunal, sensual, con orientación al mutuo respeto. En forma esquemática y abreviada, remiten a referencias espiritualistas y, en última instancia, animistas. Aquí se reconoce una suerte de sincretismo y un reciclado de viejas tradiciones, con pinceladas *hippies* y *new age*. Esto sin olvidar la abreviada filosofía *PLUR*, que proliferó en las antecesoras fiestas *Rave*, donde había una orientación hacia la paz, el amor, la unidad y el respeto. Valores, estos últimos, altamente anhelados en nuestra época de individualismo de masa y segregación.

Lacan [11] ya se había referido al desvío sucedido en torno al discurso del amo. Se trata de un deslizamiento inadvertido, que se convirtió en el discurso capitalista. Aquello que distingue a este discurso, decía, es el rechazo de la castración. Derivado de esto, indica, que todo discurso que se emparente con el capitalismo, deja de lado las cosas del amor. El amor que promovería esta droga es afín a la lógica capitalista, de consumo y rechazo de la castración. Aquí resuena una lúcida expresión de Maqueira: “Consumimos para salir de un sistema que nos tiene atrapados en una espiral de consumo”. [12] Se trata, en este caso, de la ilusión de consumir relaciones amorosas y de vivir las plenitudes del amor y, quizás, la sexualidad a repetición, de manera segura, evanescente e instantánea.

En este marco de época, la existencia de una droga del amor sería la sustancialización de una ilusión altamente anhelada.

No menos interesante sería una droga que haga existir la relación sexual, esa relación que sólo florece a nivel del sentido [13].

NOTAS

1. Maqueira, E. "«Nos pidieron que fuéramos felices, así que hicimos lo que nos enseñaron: consumir»". *La Nación*, 4 de mayo de 2016 [en línea]. Consultado en: <http://www.lanacion.com.ar/1895058-nos-pidieron-que-fueramos-felices-asi-que-hicimos-lo-que-nos-enseñaron-consumir>
2. Camarotti, A. "La "cultura dance" local. Música electrónica, escenarios y consumo de éxtasis". *Encrucijadas UBA*, no. 44., Buenos Aires. Consultado en: <http://repositorioubasibbi.uba.ar>
3. Freud, S. "El Malestar en la Cultura". *Obras Completas*, Tomo XXI. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.
4. IUPAC 3,4-metilendioximetanfetamina.
5. Maqueira, E. *Electrónica*. Interzona Editora, Buenos Aires, 2015, p. 79.
6. Miller, J-A. "Para una investigación sobre el goce autoerótico". *Sujeto, goce y modernidad*. Atuel, Buenos Aires, 1994.
7. Maqueira, E. *Electrónica*, op. cit., p. 42.
8. Diederichsen, D. "En la habitación de al lado. El texto de las drogas". *Psicodelia y ready-made*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2010, p. 26.
9. Lacan, J. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". *Escritos 2. Siglo XXI editores*, Méjico, 2009.
10. Naparstek, F. "La alucinación en la intoxicación y en la psicosis". *Pharmakon N° 11*. Grama editores, Buenos Aires, 2009.
11. Lacan, J. *Hablo a las paredes*. Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 757
12. Maqueira, E., op. cit.
13. Miller, J-A. Orientación Lacaniana III, 13. Clase del miércoles 16 de marzo 2011. Inédito.

FUNDAMENTOS Y ACTUALIDAD DE LA CLÍNICA

Las psicosis, clásicas y modernas

Graciela Esperanza

Es un gusto para mí estar aquí hoy, puesto que es la primera vez que vengo a la Delegación Pilar desde que estoy trabajando en el IOM2.

En primer lugar quiero decirles que una cierta curiosidad se me presenta muchas veces frente a cuestiones que están en los márgenes pero no por ello dejan de ser formales, por ejemplo, me interesa pensar por qué un libro tiene una determinada tapa, para tratar de entender si esa tapa anticipa, indica algo de eso que va a suceder adentro. Hay una frase que le he escuchado decir, en alguna ocasión en Buenos Aires, a Eric Laurent muy interesante: "...el silencio que sigue a una sinfonía de Mozart le pertenece a Mozart y... agregaría a esa sinfonía...". Digo esto a propósito del excelente afiche de difusión de la actividad de la Delegación, en él se reproduce un cuadro de Kandinsky, muy adecuado para el tema que se va a trabajar durante todo un año: "Psicosis: clásicas y modernas", se trata de la reproducción de un cuadro que se llama *La línea transversal*. [1]

Vassily Kandinsky fue un pintor ruso, iniciador de un movimiento que buscó darle un matiz de científicidad al arte, él hablaba de las ciencias artísticas. Hay un libro que les recomiendo, se llama *Punto y línea sobre el plano* [2] cuyo subtítulo es: *Una contribución a la investigación sobre los elementos pictóricos*. Destaco el significativa investigación que orienta su intento de sistematización del arte. Si miramos la reproducción del afiche en detalle, observamos, además de toda una disposición del color, muchos elementos geométricos, círculos, líneas curvas, cuadrados, en distintos planos, en el que se destacan líneas transversas o diagonales que se imponen en esa estética espacial topológica.

Interesa y mucho la línea diagonal ya que me conduce a dos puntos.

Por un lado, encontramos esa diagonal en el esquema I que Lacan que trabaja como siendo la solución del caso Schreber en "De una cuestión preliminar..." cuando a ubica a la doble asíntota en la unión del yo delirante con el otro divino. Ese esquema desmiente que el estado terminal de la psicosis sea un caos, por el contrario manifiesta "... esa puesta a luz de líneas de eficiencia", que será calificado por Lacan como un problema de solución elegante. [3] En esa línea tenemos también a la diagonal de Cantor, [4] este descubre lo que en matemática se llama el continuo matemático, lo que Cantor plantea es que a diferencia de los números naturales -donde se progresa por saltos y siempre hay un espacio entre uno y otro-, entre el cero y el uno, que es un conjunto limitado, hay una cantidad infinita de números. Él dibuja una diagonal que representa que en este conjunto de números que es limitado *no hay ningún número que sea igual a otro*. Se considera a esta demostración de Cantor como sencilla y elegante, es el mismo significativo -"elegante"- el que es utilizado por Lacan en el esquema I, pero además, tratándose de la psicosis en su máxima singularidad, es decir en el punto mismo en el que podríamos decir que no hay una psicosis que sea igual a otra, la diagonal de Cantor nos indica una orientación. Llego hasta aquí con las líneas de fuga que trajo el cuadro de Kandinsky del que sin duda se podrían decir muchas más cosas.

Lo que voy a plantear hoy es una anticipación condensada de lo que va a ser desarrollado por cada uno de los docentes que los visitará este año. Una diacronía en la lectura de la psicosis a partir de Freud, de la enseñanza de Lacan y lo que introduce Miller.

La primera cuestión a señalar es el modo en que el psicoanálisis construye saber, el resorte mismo de su epistemología, para ello traje una cita de Freud que está en "Las nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis" donde dice "Estas nuevas conferencias no pretenden en modo alguno sustituir a las anteriores, sino que son continuaciones y complementos pero que a consecuencia de la profundización de nuestros conocimientos y la mudanza de nuestras concepciones demandan hoy una distinta exposición". [5] Está claro que no puede hablar de neurosis y psicosis en 1923 de la misma manera en que se hablaba de las neuropsicosis en 1894. Con esa idea de que son nuestros conocimientos y la mudanza de nuestras concepciones las que van incidiendo en nuestro modo de leer los hechos de

la clínica y, a su vez, esas lecturas van surgiendo de lo que se va presentando como obstáculo en la práctica misma, leemos a Lacan en el *Seminario 23* [6] cuando dice que los nudos surgen de su práctica, es la práctica analítica de la que surge lo que Lacan define como nudo y asimismo permite leer esa práctica a partir de la topología borromea.

Con ese punto de vista iré planteando lo que va ocurriendo con la lectura que el psicoanálisis hace de la psicosis a lo largo de esta diacronía.

La segunda cuestión a señalar es lo que encuentro en el curso de Miller *Todo el mundo es loco*, hay allí un capítulo que se llama "La interpretación del psicoanálisis", nuevamente la perspectiva epistemológica, ahí leemos que "el psicoanálisis es un hecho, es un hecho, es un hecho también que el psicoanálisis cambia", [7] esto me llevó a un texto de Lacan que está en los *Otros escritos* que se llama "Del psicoanálisis y sus relaciones con la realidad" [8] en el que define a la experiencia analítica como un "*matter of fact...*", esto quiere decir que es algo directo, es un hecho; para afirmar lo que el psicoanálisis es como *matter of fact*, dice todo lo que el psicoanálisis no es: "no es una asunción mística de la realidad", si alguien va en búsqueda de algo así tendrá que tocar otra puerta; "no es una experiencia interior", porque no hay exterior ni interior, esto cambiaría el estatuto del psicoanálisis; "repugna la ayuda de cualquier soma alucinógeno"; "excluye los mundos que se abren una mutación de conciencia, no es una efusión comunicativa", no vamos al analista para charlar con el analista y comunicarnos; "excluye la hermenéutica"; dice: "por el contrario el psicoanálisis es laico, casi burocrático y es un *matter of fact* dispuesto a encontrar la sorpresa del trauma; tiene que sorprender al traumatismo". [9]

Miller dice algo, que me parece digno de ser anotado, en el que resuena ese *matter of fact* y es que "el psicoanálisis es un hecho, la situación analítica es un hecho, ahora bien, todo lo demás es una interpretación, la interpretación del psicoanálisis y la interpretación que el psicoanálisis hace varía con el tiempo" y, se puede decir y me parece que esto es interesante anotarlo, "la interpretación del psicoanálisis varía en función de los efectos y de las consecuencias de la práctica analítica sobre el psicoanálisis", [10] me parece un punto de vista epistemológico. Es una definición que si bien anota los cambios temporales, estos están situados en los márgenes de los cambios epocales.

Entonces ¿a qué llamamos interpretación del psicoanálisis? Llamamos interpretación del psicoanálisis a la "Interpretación de los sueños", a la "Introducción del Narcisismo", a "Más allá del principio de placer". Llamamos interpretación del psicoanálisis a la primera enseñanza de Lacan, a la última enseñanza de Lacan y lo que Miller va planteando por ejemplo respecto al tema que hoy nos ocupa: las psicosis ordinarias, las clásicas y las modernas.

Las psicosis, las clásicas, las modernas, las ordinarias, las extraordinarias van a ser leídas en sus divinos detalles siguiendo las mutaciones de la interpretación del psicoanálisis.

Hay síntomas nuevos, hay nuevos síntomas, hay nuevas angustias, hay nuevas maneras de presentación de los sujetos en la clínica, esto es un hecho, pero me parece que esos cambios conciernen a lo que Lacan llama la envoltura formal del síntoma porque si uno extrema las cuestiones, podemos preguntarnos cuál es el paradigma de la subjetividad moderna y si este incide en lo que con Lacan llamamos un *parlêtre* y si ha incidido en el axioma que apunta que el significante introduce efectos de goce en el cuerpo. Por el momento ese paradigma no se ha modificado, cuando el sujeto ya no sea más un *parlêtre*, si eso sucede, vamos a cambiar de paradigma, ahí capaz que esta fantástica subjetividad humana se termina.

Esto es para problematizar un poco el hecho de si lo que cambia es la psicosis o las formas de aparición de la psicosis, que evidentemente son más, son *infinitos puntos en esa diagonal*, o que nuestros instrumentos conceptuales nos permiten leer los hechos clínicos de distinta manera; el psicoanálisis es un hecho clínico a ser leído con la interpretación del psicoanálisis que en tanto tal muta y es en esa medida que el psicoanálisis cambia.

Plantearé una suerte de diacronía, suscintamente, de lo que fue la concepción freudiana de la psicosis, lo que Lacan plantea de la psicosis y lo que Miller renueva a partir de las conversaciones con las Secciones Clínicas que comienzan en el año 1996 más o menos.

Partimos de Freud y su primera concepción de la psicosis muy tempranamente en su enseñanza: las neuropsicosis de defensa. Es un momento en el que Freud no separa claramente neurosis de psicosis, las denomina primero neuropsicosis y después psiconeurosis. El mecanismo fundamental que va a actuar es la defensa. Ahí ya se presenta

una sutil diacronía. Se le impone al yo una representación penosa que pone en obra la defensa para apartar dicha representación y esta representación penosa tendrá destinos diversos: conversivo en el caso de la histeria, irá a un falso enlace como es el caso de la obsesión, se proyectará y ahí tenemos la paranoia o habrá, dice Freud, una defensa más energética y eficaz responsable de la *Amentia de Meynert*. Breve alusión a la metapsicología freudiana de 1894/1896 que dispone de la representación y el *quantum* de afecto como posibles de ser separados por medio de la defensa.

El otro gran momento de la psicosis en Freud es cuando lee las "Memorias..." de Schreber, articulando con la segunda gran nosología freudiana: neuropsicosis de transferencia y neuropsicosis narcisistas.

Allí el *impasse* para Freud es que naufraga su idea de proponer a la proyección como el mecanismo electivo para la psicosis y encontramos en el historial mismo de Schreber esa famosa frase: "no era correcto decir que lo sofocado interiormente es proyectado sino que lo cancelado adentro retorna desde el exterior". [11] Es la fórmula que Lacan toma para decir que lo que no se inscribe en lo simbólico retorna desde lo real, fórmula de la forclusión.

Hay con "Introducción del Narcisismo" un desplazamiento en relación al mecanismo y puede Freud describir lo que ocurre en la psicosis en términos de investidura libidinal: la investidura en la paranoia es vuelta al yo, en la esquizofrenia al autoerotismo; es decir, con ese nuevo instrumento conceptual, la introducción del narcisismo, Freud va a leer las psiconeurosis como neurosis de transferencia y como neurosis narcisistas. Cuando Freud construye su segunda tópica va a ubicar la neurosis y la psicosis en relación a la segunda tópica; entonces será la neurosis un conflicto con el ello y la psicosis un conflicto con la realidad exterior.

Freud siempre piensa la neurosis y la psicosis en relación a la ruptura respecto de un estado anterior, siempre hay un antes y un después: el desencadenamiento en la fobia de Juanito, el desencadenamiento de la locura de Dora, el desencadenamiento del Hombre de las Ratas, es decir siempre en Freud tenemos lo que con Lacan llamamos la clínica discontinuista.

En 1923-1924, Freud plantea que hay dos momentos. Primero, el retiro de la carga de la realidad, que la neurosis la reconstruye a modo fantasmático y la psicosis se inventa una nueva. En su trabajo sobre "Neurosis y psicosis" dice que "el delirio es un parche que se sitúa en el lugar mismo en el que se produjo la ruptura del vínculo con la realidad", [12] curioso modo de leer el delirio con una fórmula que se acerca a la del *sinthome* que da Lacan, cuando dice que el *sinthome* es la consistencia que repara el lapsus del nudo en el lugar del lapsus.

Así como en Schreber el delirio era un intento de curación y el momento mudo de la enfermedad se situaba en relación al retiro de la investidura de los objetos -lo verdaderamente enfermo era el retiro de la carga-, en 1923 Freud presenta una vertiente reparatoria del delirio, este repara a la manera de un parche el lugar mismo donde se produjo la ruptura, es una definición cercana a la de *sinthome*.

La diacronía freudiana es una diacronía que va desde 1896 hasta 1936, diría yo, y es una clínica discontinuista: hay ruptura, reparación e invención.

Pasamos a Lacan ahora.

Me sirvo para situar esta diacronía en la enseñanza de Lacan de un trabajo de E. Laurent donde dice que Lacan, cada diez años, muda sus concepciones, produce nuevas lecturas que son revisiones críticas. [13] El faro para nuestra clase de hoy es la frase antes trabajada de Freud. Laurent dice que Lacan entra al psicoanálisis por la vía de la psicosis, porque él era psiquiatra y su tesis de doctorado es el caso Aimée, donde inventa una categoría clínica: la paranoia de autopunición.

1946, "Acerca de la causalidad psíquica" [14] es donde Lacan va a trabajar la cuestión de la locura en términos de un pegoteo imaginario y la coloca claramente en el registro del sentido.

1956, *Seminario 3, Las psicosis*; 1958, *Seminario 5, Las formaciones del inconsciente* y "De una cuestión preliminar..." donde encontramos la fórmula definitiva de la metáfora paterna. Estamos en el segundo paradigma del goce según Miller [15] cuando toda la tropa se desplaza de lo imaginario a lo simbólico; la psicosis es pensada y probada en función de relación del sujeto con el significante.

En el *Seminario 3*, [16] es donde por primera vez Lacan utiliza el término “forclusión”; plantea a la psicosis en relación a la neurosis como aquella que no cuenta con una inscripción simbólica: en el momento en que esa inscripción simbólica es convocada por cualquier coyuntura, al no disponer de ella, el sujeto entra en la psicosis.

Ante lo que Lacan llama una coyuntura dramática, se desencadena la psicosis, el sujeto se precipita en la psicosis, en ese momento dice Lacan: “...por el agujero que se abre en el significado, inicia la cascada de los retoques del significante de donde procede el desastre creciente de lo imaginario...”, [17]es decir hay la aparición en lo real de un significante que produce un desorden catastrófico en lo imaginario, recordemos a Schreber y su mudanza en mujer, su goce voluptuoso narcisista que Lacan sitúa como imaginario, junto a esa creencia delirante, la aparición de todos los fenómenos elementales como trastornos del lenguaje que Lacan trabaja en el *Seminario 3*. Es el momento en que el psicoanálisis a partir de Lacan piensa a la psicosis entendida como un déficit simbólico. Al mismo tiempo va a plantear que podemos tener un paciente psicótico que se compensa durante muchísimo tiempo porque tiene identificaciones imaginarias que lo sostienen y que de alguna manera tratan ese agujero en lo simbólico que es no haber inscripto el significante Nombre del Padre como aquel que metaforiza el deseo de la madre.

Lacan dice que el significante es aquel que induce en el significado efectos de significación; es decir, al no tener inscripto el significante del Nombre del Padre, las consecuencias de esa no inscripción, sus efectos de inducción en el significado son que el sujeto no anota el falo, no anota la significación fálica y esto es importante porque Lacan en “De una cuestión preliminar...” [18] dice es el falo es el que le otorga al sujeto el sentimiento de la vida. Cuando veamos el tema de la psicosis ordinaria, Miller va a decir que hay que ir a buscar en el sujeto ese desorden en la juntura íntima del sentimiento de la vida, aunque no haya grandes fenómenos, aunque no haya manifestaciones delirantes, hay algo en esa vitalidad del sujeto que está tocado. Se presenta como un signo discreto, algo raro, por ejemplo, algo no deja de fracasar cada vez.

A esta altura de la enseñanza de Lacan la psicosis está pensada en relación a la neurosis; entonces Lacan dice la neurosis tiene prehistoria porque pasa por el Edipo. La psicosis carece de esa prehistoria edípica, sin embargo es posible contar, dice Lacan, con identificaciones imaginarias, y sitúa esto como compensación imaginaria del Edipo ausente.

Se trata de sujetos que se identifican imaginariamente en el eje a-a', esa famosa identificación que Helene Deutsch llamaba el “como si”, que se ve mucho en las tribus, ese sujeto que hace exactamente lo que hace su compañero, mientras eso se sostiene, mientras no haya un paso en falso para que ese espejo se quiebre -es el taburete de tres patas, dice Lacan-, si eso se quiebra, adviene la catástrofe subjetiva que, a esta altura, Lacan llama el desencadenamiento. Dicho desencadenamiento puede llevar a una estabilización como la metáfora delirante y que, puesto que estamos en lo simbólico, es el momento en que un significante y un significado se estabilizan y adquieren una significación delirante. [19]

Decíamos que, en el mejor de los casos, existe la posibilidad de una estabilización por la vía de la metáfora delirante que es lo que consigue Schreber. Cuando en Schreber se logra un desplazamiento de la erotomanía mortificante -a la que es sometido por su acosador, encarnado tanto en Flechsig como en Dios-, a la reconciliación, en la que se estabiliza como la mujer de Dios, la que asintóticamente traerá hijos al mundo, momento de reconciliación, vemos esa asíntota que tan bien se lee en la diagonal del esquina I, con las dos hipérbolas del costado. Es la asíntota de Schreber, que dice: algún día seré aquél que por esa vía restaure el orden del universo fallado.

1966, ya tenemos la “Presentación de las *Memorias de un neurópata*”, traducción al francés de las “*Memorias...*” de Schreber, hecha por *Cahiers pour l'analyse*, que Lacan celebra vivamente. Es en este texto en el que Lacan se aleja de la idea de evaluar al loco en términos de déficit, para introducir con Freud la cuestión del sujeto en la psicosis, sin embargo eclipsada por devenir “soporte para que Dios o el Otro goce de su ser pasivizado” . [20]

Lacan piensa las psicosis, en este momento de su enseñanza, considerando la función de lo que él llama su invento: el objeto *a*. Hay un resto que escapa al significante pero, por el hecho mismo de la instancia forclusiva, el sujeto psicótico no cuenta con la operación por la cual el objeto *a* es cedido al campo del Otro. Esto lo lleva a decir, en 1966, en “El breve discurso a los psiquiatras” que “el loco tiene el objeto *a* en el bolsillo” . [21]

Entonces, ¿cuáles son las consecuencias clínicas de la forclusión del significante del Nombre del Padre? Ausencia de significación fálica, trastornos del lenguaje, objeto *a* no extraído, ya ven que ahí se agrega un hilo que no teníamos en el '56 y que Lacan luego pone en el esquema L de "De una cuestión preliminar..." después de la publicación de los *Escritos*. Agrega el objeto *a* como surcando el campo de la realidad. La consecuencia de la no extracción del objeto *a* es la deslocalización del goce, porque el objeto *a* condensa goce, entonces el goce deslocalizado se sitúa en el cuerpo en su errancia, en los alrededores, en la periferia. Si no hay significación fálica se produce la pauperización del deseo, dice Lacan, el deseo en la psicosis se empobrece y, por otro lado, encontramos la certeza, que se le presenta al psicótico en términos de una significación que le concierne.

Así vamos componiendo, entre 1956 y 1966, que hay algo más que el significante en la vida del sujeto psicótico, tiene el objeto *a* en el bolsillo y Lacan dice que es por eso que hay pluralización de voces, la infinitización del goce y multiplicación de voces y miradas.

Bien, llegamos a 1976.

Las escansiones de las psicosis en Lacan son '46, '56, '66 y '76. Con la escansión del '76 entramos en el universo Joyce, que es el sustrato a partir del cual Miller intenta dar cuenta de una clínica continuista en su diferencia con la clínica discontinuista.

Esto es lo que plantea Miller en "Los inclasificables de la clínica"[22] ya no es que la neurosis es el modelo a partir del cual la psicosis es un déficit, porque la psicosis no tiene lo que la neurosis sí, sino que se invierte la perspectiva y ahora la neurosis es un caso particular, es decir que la potencia del clásico y definitivo binario psicosis/neurosis amplía su horizonte al incluir a los inclasificables de la clínica.

La pregunta que nos orienta es la que se hace Lacan en el '76: ¿cómo es que nosotros podemos eludir que las palabras nos son impuestas?, ¿cómo podemos ser tan sordos como neuróticos para eludir que las palabras nos son impuestas?

Hay que decir para llegar al '76, la enseñanza de Lacan se ve conmovida, sacudida por su propia mutación.

En primer lugar se produce la declinación del Nombre del Padre, pasando este a ser una variante particular posible entre otras del tratamiento del goce. Entre el '66 y el '76, Lacan construye las fórmulas de la sexuación y entonces ahí hay un cruce Freud-Lacan a partir de la pregunta "¿qué quiere una mujer?" Cruce que se sostiene de la resistencia de Lacan a ubicar el goce femenino bajo la égida del falo y es así cómo se escriben las fórmulas de la sexuación que van a cambiar la axiomática sostenida hasta allí en la ley del padre para dar lugar a la forclusión generalizada sostenida en la inexistencia de La mujer. La mujer tachada y la construcción de las fórmulas de la sexuación con el significante del Otro barrado corren la cuestión de la forclusión, no se trata solamente de que pueda estar forcluido o no del significante del Nombre del Padre, sino que hay para todos los sujetos una forclusión generalizada, ya que ningún sujeto escribe La mujer. La topología borromea escribirá luego ese imposible de la relación sexual sostenido en un goce suplementario más allá del falo, goce femenino que como tal no tiene inscripción significativa, está envuelto en su propia continuidad, no es discreto, no es decible. La topología del nudo da cuenta de mejor manera que las fórmulas de la sexuación el no hay relación sexual. De esa topología borromea Lacan dirá que dicho instrumento que no es meramente una metáfora sino que da cuenta de lo real de la estructura, es lo que nos permitirá ubicar una clínica, porque Lacan en el *Seminario 23* dice en la página 78 "A falta de otros recursos opero con los nudos, no llegué a ellos enseguida pero ellos me dan cosas y cosas que me atan, es oportuno decirlo".[23]

¿Qué cosas le dan a Lacan los nudos? Tratándose de la psicosis, le permiten a Lacan pensar en la psicosis no desencadenada de otra manera que meramente con las identificaciones imaginarias de la compensación imaginaria del Edipo ausente. Los anillos en sus diversas formas de escribir la falla, y el nudo, nos dan una multiplicidad de posibilidades de anudamiento y desanudamientos. Se abre una perspectiva que da lugar a la singularidad en el modo de habitar la condición borromea de cada quien ya no según la estructura significativa sino según la nodalidad. Depende del modo y de la consistencia de ese anudamiento que pueda o no tratarse de una psicosis y, en el caso de una psicosis, que esta pueda o no desencadenarse.

En el caso de que se desencadene también tenemos infinitas posibilidades de anudamiento diferentes a la de la metáfora delirante que era un abrochamiento significativo-significado y que en Schreber finalmente, hay que decirlo,

fracasó, porque, recuerden que en el tercer brote de Schreber la metáfora no le sirve y él vuelve a ser sede de fenómenos de franja ante el abandono del Otro.

Esta clínica topológica de los nudos le da a Lacan la posibilidad de -lo que encontramos tanto en "Introducción a la edición alemana de los Escritos" [24] como en el "Breve discurso a los psiquiatras" [25]- tener una clínica que vaya más allá de la bella herencia que nos ha dejado la psiquiatría clásica. Es la clínica que Lacan construye en términos de locura y debilidad mental y que Miller retoma en términos de debilidad, delirio y *duperie*, las tres D las llamo yo, debilidad, delirio y engaño que en francés se escribe *duperie* respecto de lo real y que finalmente cada uno de los posicionamientos subjetivos son el modo en que cada sujeto ha podido defenderse de lo real y escribir el *troumatisme*.

Vamos a Miller situando cuatro escansiones. La primera está en "Ironía" que es del año '93 donde él plantea la clínica universal del delirio, todas las estructuras son defensa respecto de lo real salvo la esquizofrenia, que no se defiende de lo real porque para el esquizofrénico todo lo simbólico es real, él vive en lo real; es un caso como éximo dice Miller respecto de la psicosis. Allí Miller dice "o la clínica analítica será una clínica irónica o no será más que un refrito de la clínica psiquiátrica". [26] Ese es el punto de partida de lo que después sigue trabajando Miller en las tres conversaciones clínicas donde hay un arco que va de los casos sorpresa a los casos raros, que componen los inclasificables y luego a la psicosis ordinaria.

Las psicosis ordinarias son un instrumento conceptual, no una categoría clínica, que nos permite abrir un abanico para pensar todas las modalidades en las que la psicosis puede presentarse que no sean de desencadenamientos rotundos y francos, serán las psicosis sintomadas, medicadas, suplementadas, compensadas, en fin, todas formas de psicosis que no han atravesado momentos de ruptura y discontinuidad, sino que han tenido el recurso a arreglos con el goce que se pueden leer en esa diagonal cantoriana que les permite anudar real, simbólico, imaginario.

Luego encontramos el texto "Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria" [27] en el que Miller dice que la psicosis ordinaria una vez que está diagnosticada es una psicosis. Una vez ahí hay que trasladarla a la psiquiatría clásica sino nos encontraremos en un "asilo de ignorancia". [28] En dicho texto indica que tenemos que buscar la psicosis en esa perturbación de la "juntura íntima del sentimiento de la vida" y él habla de tres externalidades: la externalidad social, la subjetiva y la corporal, que constituyen un indicador clínico de suma orientación para leer esos signos de forclusión.

Luego un último trabajo que señalaré de Miller es un artículo de una revista que salió en enero del 2017 en París que se llama "Signos discretos de la psicosis ordinaria". [29]

Muy brevemente, esos signos discretos nos recuerdan, si los leemos con esmero, aquellos signos que De Clérambault trabaja en el año 1920 al describir el automatismo mental, todos esos fenómenos que él llama sutiles e indiciales que están en el comienzo de una psicosis. En su libro "Automatismo mental y paranoia" [30] encontramos esos fenómenos discretos con los que compone su pequeño automatismo mental, esos fenómenos indiciales que él extraía y sabía escuchar en la presentación de pacientes y en los interrogatorios, y que podemos reencontrar en los signos discretos que nos revelan en sus diversas formas de presentación las psicosis ordinaria.

NOTAS

* Clase inaugural de la Delegación Pilar, perteneciente al IOM2, dictada por Graciela Esperanza el 10 de marzo de 2017. Desgrabación y colaboración en corrección de Silvina Leguizamón.

1. Kandinsky, V., *La línea transversal*, 1923, óleo.
2. Kandinsky, V., *Punto y línea sobre el plano. Contribuciones al análisis de los elementos pictográficos*. Paidós, Bs. As., 1926.
3. Lacan, J., "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 2008, p. 547.
4. Kasner, E. & Newman, J., *Matemáticas e Imaginación*, Biblioteca Personal, Hyspamérica Ediciones Argentina, Bs. As., 1985, p. 61.
5. Freud, S., "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", *Obras Completas*, Vol. XXII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979, p. 5.
6. Lacan, J., *El seminario, Libro 23, El sinthoma*, Paidós, Bs. As., Bs. As., 2006.
7. Miller, J.-A., *Todo el mundo es loco*, Paidós, Bs. As., 2015, p. 224.
8. Lacan, J., "Del psicoanálisis y sus relaciones con la realidad", *Otros escritos*, Paidós Bs. As., 2012, p. 372.
9. *Ibid.*, p. 372.
10. Miller, J.-A., *Todo el mundo es loco, op.cit.*
11. Freud, S., "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (demencia paranoide) descrito autobiográficamente", *Obras completas*, Vol. XII, Amorrortu editores, Bs. As., 1980, p. 66.
12. Freud, S., "Neurosis y psicosis", *Obras completas*, Vol. XIX, Amorrortu editores, Bs. As., 1979, p. 157.

13. Laurent, E., "Vigencia de tres exigencias deducidas de la enseñanza de Lacan acerca de las psicosis", *Estabilizaciones en las psicosis*, Manantial, Bs. As., 1989.
14. Lacan, J., "Acerca de la causalidad psíquica", *Escritos 1*, Siglo XXI, Bs. As., 2008.
15. Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura analítica*, Paidós, Bs. As., 2003, pp. 226-228.
16. Lacan, J., *El seminario, Libro 3, Las psicosis*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 456.
17. Lacan, J., "De una cuestión preliminar...", *op. cit.*, p. 552.
18. *Ibíd.*
19. *Ibíd.*
20. Lacan, J., "Presentación de las Memorias de un neurópata", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., Argentina, 2012, p. 233.
21. Lacan, L., "Breve discurso a los psiquiatras", inédito.
22. Miller, J.-A., *Los inclasificables de la clínica*, Paidós, Bs. As., 1999.
23. Lacan, L., *El seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 78.
24. Lacan, J., "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
25. Lacan, L., "Breve discurso a los psiquiatras", inédito.
26. Miller, J.-A., "Ironía", *Uno Por Uno* N° 34, EOLIA, Bs. As., 1993, pp. 6-12.
27. Miller, J.-A., "Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria", *El caldero de la escuela, Nueva Serie*, N° 14, Publicación de la Escuela de la Orientación lacaniana, 2010, p. 12.
28. Miller, J.-A., "Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria", *op. cit.*
29. A.A.V.V., «*Signes discrets dans la psychoses ordinaires*», *Menta, Revue internationale de psychanalyse*, N° 35, enero de 2017.
30. De Clérambault, G., *Automatismo mental. Paranoia*, Polemos editorial, Bs. As., 1995, pp.132-133.

FUNDAMENTOS Y ACTUALIDAD DE LA CLÍNICA

Salidas de la infancia y sexuación

Claudia Lijnstens

La coyuntura adolescencia-*sínthoma*, en la época de la inexistencia del Otro, induce a una reinención de soluciones que exploraré en la vía del empalme identificación/pulsión.

Esas "salidas" de la infancia remiten a un tiempo lógico en el que el ingreso del registro de lo *hétero* al propio cuerpo se produce al mismo tiempo que el ingreso de los objetos y del cuerpo del otro, desplegándose una escansión en lo sexual y una reconfiguración del narcisismo que reintroduce la pregunta por la "pequeña diferencia", [1] cuestión que hoy toma la forma de un vértigo que desata una metonimia identificatoria en la que "...la tradición se sustituye por la consumición". [2]

La pubertad, en tanto saber vacante sobre el sexo y como uno de los nombres de la *no-relación sexual*, revela la hendidura de un saber que hay que inventar, pues allí donde falta un saber hay un real en juego.

Pero ¿qué hace cada época con lo real?

El encuentro con un nuevo real puede ser reconducido por el sujeto por la vía del *Ideal del Yo*, asentado en la significación fálica. Es esta una salida por el lado de la existencia y del sexo, en la que se decide un nombre, un *partenaire*, un síntoma, a partir de significantes que vienen del Otro y que permiten anclarse en una identificación. Tal es el caso de una joven quien relataba en sesión cómo el encuentro con un amor en el ámbito de un grupo religioso la disponía a una identidad ordenada por la vía del ideal familiar, poniéndola a distancia de un goce estragante que la inhibía para la vida.

Pero también encontramos hoy salidas que no pasan por la vía del *Ideal* o del *falo* y que permiten un tratamiento de lo real de manera diferente; salidas que revelan un "fracaso de la metáfora puberal", [3] con una inflación imaginaria reparativa, salidas por el lado de identificaciones a un goce que determina un "congelamiento" [4] en la infancia, volviéndose presente más la relación al goce conocido que el anhelo del deseo inexplorado. Este congelamiento en la infancia es bien ejemplificado por un adolescente que refiere un sueño de angustia, frente al llamado a responder como adulto: "En el espejo me veía como chiquito, después un poco más grande, al lado otro más grande... eran como 4 reflejos... yo me ponía a llorar y ellos me preguntaban por qué lloraba. Extrañaba ser chiquito... veía un reflejo raro".

Verificamos cómo, en esta época, se afirma un "desprecio en relación al falo", [5] una pérdida de la potencia del falo como significante del goce, una *proliferación de la inexistencia* (del Otro, de la Mujer, del Hombre...) que deja al sujeto librado a un goce excesivo en relación a los objetos de consumo. Los modos de gozar están liderados por el objeto *a* que, como sabemos, es asexual. "No hay sexuación sino a partir del significante fálico", lo que no quita que no haya diversas maneras de inscribir el goce y el cuerpo respecto de ese significante. [6]

Entendemos que correr el riesgo de tomar el falo como significante es consentir al falo como índice de un real, un índice de ese agujero que la *tecno-virtualidad* intenta eliminar.

Pero ¿qué sucede cuando el falo no funciona como instrumento, precarizando la representación significante/goce?

Cuando la función fálica no logra inscribirse, es el objeto *a* el que determina el goce, empujando al sujeto a identificaciones masivas o fenómenos de angustia.

Si el falo diferencia, el goce unifica; y esta unificación produce indiferenciación y cierta fluctuación de la sexuación que los detalles clínicos a continuación intentan dar cuenta.

Soluciones sinthomáticas como tratamientos de lo real

-Observamos *salidas* por el lado de lo Uno, del lado *homo*, de la elección de lo mismo: mismo género, mismo goce o comunidad de goce, a la manera en que lo revela una joven que elige emparejarse a la comunidad del *animé* japonés para lograr una especie de “armadura identificatoria” en la que todo vestigio de real se expulsa.

-También detectamos anudamientos laxos que originan defensas en las que lo imaginario ordena igualando, instaurando un frágil narcicismo. En estos casos, lo femenino -como lo *hétero* por excelencia- es también rechazado. Es la forma que adopta otra joven al elegir emparejarse a una relación homosexual como modo de neutralizar lo *hétero*, logrando con esta identificación un anudamiento imaginario persistente.

-Constatamos también la fluidez de objetos y de géneros como signos de identificaciones sexuales que aseguran que tanto lo femenino como lo real permanezcan extraños. Lo vemos en una jovencita que intercambiaba sin apego sus objetos amorosos, colmando su demanda de amor y rechazando con cinismo cada intervención que pretendiera promover una detención o historización de los acontecimientos.

-Hay además soluciones que toman la forma de pasajes al acto, *actings* o marcas en el cuerpo, que reintroducen un límite cuando el significante no ha logrado del todo inscribir esa huella en el cuerpo. Así lo revela otra joven que se entregaba a *autolaceraciones* frente al acoso de sus compañeros de escuela como forma de encontrar un límite a ese real, reparando a partir de lo imaginario algo del desfallecimiento de lo simbólico. [7]

-Identificamos elecciones por el lado de la angustia, en las que lo real aparece silenciado, sin tanto ruido ni dramatismo y el *sentimiento de vida* adormecido, [8] instaurando una deriva ilimitada que funciona en sí misma como un tratamiento de lo real. Lo vemos en jóvenes con una gran confusión identificatoria que, frente al encuentro con el otro sexo, responden con una profunda angustia. Esto hace aparecer temores a la homosexualidad por ejemplo, pero también hace emerger algo del goce propio, singular de cada uno. En ese letargo se abocan muchas veces a intereses extravagantes que les aseguran mantenerse apartados de un goce sexual/fálico.

Un análisis, en estos casos, posibilita localizar ese goce extraño congelado, muchas veces en escenas o vivencias infantiles, como trozos de real sin articulación significativa, e introducir vías inventivas para hallar nuevas medidas en el lazo con el Otro.

Estos detalles revelan con cierta claridad cómo en un análisis se apuesta por lo real como una solución al *impasse* sexual y a la deriva de “una enunciación sin punto de capitón”, [9] abriendo en cada decir la vía para explorar ese real y encontrar una invención a la medida de cada *sinthome*.

NOTAS

* Trabajo presentado en la IV Jornada de la Nueva Red Cerebra Diagonal Americana, “Diversidades sexuales”, Buenos Aires, septiembre 2017.

** Las viñetas que se encuentran en distintos pasajes de este artículo fueron creadas con fines ilustrativos y no se corresponden fidedignamente con ninguna historia clínica.

1. Lacan, J., *El Seminario, libro 19, ...o peor*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 17.
2. Miller, J.-A., “Prólogo”, en Amadeo de Freda, D., *El adolescente actual*, UNSAM EDITA, Bs. As., 2015, p. 6.
3. Miller, J.-A., “En dirección a la adolescencia”, *Registros, Tomos rojo/azul, Jóvenes*, Bs. As., 2016, p. 13.
4. Laia, S., *Chicos y chicas no son (aun) hombres y mujeres*, Inédito.
5. *Ibíd.*
6. Brodsky, G., “Síntoma y sexuación”, *Del Edipo a la sexuación*, Paidós, Bs. As., 2001, p. 43.
7. Miller, J.-A., “La construcción de la imagen”, *Psicoanálisis con niños 2, Clínica lacaniana*, Grama, Bs. As., 2004, p. 14.
8. Mandil, R., “Smartphones”, *Registros, Tomo rojo/azul...*, *op. cit.*, p. 31.
9. Miller, J.-A., “En dirección a la adolescencia”, *op. cit.*, p. 13.

FUNDAMENTOS Y ACTUALIDAD DE LA CLÍNICA

Seis puntos sobre “La clínica actual y la cuestión del falo”

Gerardo Battista

Este escrito está atravesado por una hipótesis de trabajo que ha decantado de la puesta en forma de una casuística particular, presentaciones clínicas del lado de $\Phi 0$. Sostenido en la tensión clínico-analítico, la presentación y construcción de la lógica de los casos me permitieron formalizar un sintagma para las neurosis extraordinarias, ensayar arreglos posibles ante la deslocalización del goce producto de la no operación del símbolo Φ y precisar que en la clínica actual la experiencia analítica puede oficiar de relevo frente a la falla del operador estructural padre real.

1- Introducción

ORB fue el artista urbano local que intervino en la *Avinguda Comte de Sallent* número 16 de Palma de Mallorca en septiembre de 2014. Aunque, por varios meses, se creyó que había sido obra de Banksy, quien trabaja, en su gran mayoría, piezas satíricas sobre política, cultura pop, moralidad y etnias, combina escritura con *graffiti* con el uso de estencil, similar al estilo de Blek le Rat, el cual empezó a trabajar con estarcidos en 1981 en París.

La estampa que realiza y que hemos tomado como imagen para el seminario que estamos dictando junto a otros colegas de la EOL es la de un niño subido a un taburete orinando en un inodoro que emula a *La fuente* que Marcel Duchamp firmó como R. Mutt en 1917. Es el más emblemático y escandaloso de los *ready-made*, es un orinario que al girarlo noventa grados sobre su posición habitual, su uso se hace imposible a menos que el usuario se moje con su propia orina. Por eso el subtítulo es “Reenvío especular”. Esto refiere a que cuando un objeto es separado de su función de uso revela la Cosa, índice del más allá de sí mismo. Estos objetos son restos de un orden diferente, están en una zona vacía. Objetos anestesiados estéticamente, anulan todo lo que haya de complacencia en el hecho mismo de la mirada, como ocurre en un cuadro o en una escultura. Objetos neutros, indiferentes, inclasificables.

La pieza elegida, encima del retrete, tiene la frase: *The great pees of art*, cuya traducción, haciendo un deslice poético, sería “El gran *hace pipí* de arte”. También por fonética refiere a “La gran pieza de arte”.

Me sirvo de la obra signada, pues sabemos que el artista siempre nos lleva la delantera, para hablar de “La clínica actual y la cuestión del falo”.

Los avatares de la clínica actual pone en el taburete lo inclasificable. Por un lado, estos artistas urbanos lo encarnan en tanto tal. Encontrarlos es casi tan difícil como saber con certeza si sus obras son, efectivamente, suyas. Y en un mundo donde la vigilancia está a la orden del día, se erigen como una mancha, un cuerpo extraño, que opaca la pretensión *omnivoyeur* del ojo absoluto. Sus obras dan a ver lo que el exhibicionismo vela. Por otro lado, sus obras incitan un debate sobre el arte y la legitimación que da el museo. De algún modo, similar a Duchamp. *La fuente* (1917) se expuso por primera vez en el año 1915 en el Salón de los independientes de París. Este *ready-made* precedió al arte conceptual y cambió la manera en la que se ve el arte.

Esta imagen es de interés porque muestra que la cuestión del falo hoy es su deflación y sus efectos en lo simbólico que conlleva, por un lado, la no localización o traducción del goce, estando el cuerpo en el centro de la obra. Y por otro lado, leemos en el acto de micción en *La fuente* de Duchamp un empuje a la literalidad en detrimento de lo simbólico. Mientras que la transformación del mingitorio en una fuente hizo estallar el sentido introduciendo un efecto vacío en lo simbólico y en el arte en tanto tal. Esta obra devela el malestar cultural actual poniendo en el cenit la mutación

de la fuente en mingitorio. Ello podemos leerlo en la frase homofónicamente equívoca que acompaña a la imagen, cuando no hay un S1 que valga, el "hace pipí" equivoca con pieza aludiendo a que el síntoma no es más que una pieza en el museo. Sabemos que el síntoma es ese goce opaco que agujerea toda norma pues es índice de lo inclasificable en tanto tal. Una secuencia marca la tensión entre la relación *ready-made* y el superyó. El síntoma, como manera de gozar, indica la singularidad, mientras que el superyó, en tanto mandato de goce, tiende a borrar lo singular. Al punto que no se sabía quién era el NP de la obra, con todas las implicancias y alcances que esto último tiene. No encontré mejor forma de decir con esta obra que en la clínica actual nos topamos con presentaciones neuróticas que no han encontrado una solución por la vía del síntoma. El trabajo a continuación intentará cernir intentos de localización del empuje al goce que estraga la función simbólica para pensar y formalizar lo que hacemos en la clínica del *parlêtre*.

2- Sintagmas: $P_0 - \Phi$ y $P - \Phi_0$

J.-A. Miller en *13 clases sobre el Hombre de los Lobos* subraya que Lacan parece relativizar la relación de causalidad directa entre forclusión del Padre y elisión del falo, $P_0 - \Phi_0$. La pregunta que atraviesa el texto es si esos fenómenos de orden psicótico pueden situarse en una línea causal independiente -o relativamente independiente- de la forclusión del Nombre del Padre. Esta misma pregunta me interesa extrapolarla al campo de las neurosis. A partir de este desplazamiento de nuestro concepto de psicosis y neurosis es que intentaré plantear un sintagma para la psicosis ordinaria y para las neurosis extraordinarias.

Respecto a la psicosis ordinaria tomo al Hombre de los lobos [2] debido a que no encontramos una invasión libidinal que haga estallar los límites del cuerpo, al modo de una psicosis extraordinaria, sino más bien pequeños fenómenos de cuerpo. Eric Laurent en "Las psicosis ordinarias" indica que aquellos sujetos que tienen una relación débil con el sentido hay que considerar el fenómeno de cuerpo y propiciar allí posibilidad de construcción, ya no del delirio, sino del abrochamiento a un significante que le permita reapropiarse de su cuerpo y evitar la errancia. Por ello, este caso pone en tensión la causalidad lineal entre P_0 y Φ_0 .

¿Qué podemos decir de las psicosis ordinarias? La psicosis ordinaria no es una formación estable como la neurosis, constituye un "fondo de pantalla" que se presenta en la clínica a través de pequeños fenómenos de cuerpo, de identificaciones rígidas que dan cuenta de "desórdenes provocados en la juntura más íntima del sentimiento de la vida en el sujeto". [3] Los cuales son índice de que lo simbólico no impuso su orden, jerarquía, estructura que estabilizaría al mundo imaginario movido del sujeto. Siguiendo este derrotero lógico, podemos introducir, a modo de hipótesis, el sintagma de la psicosis ordinaria: P_0 y Φ . [4]

Miller, al cuestionar la causalidad lineal entre $P - \Phi$, permite introducir una particularidad que me parece central para leer la clínica actual y de la cual desprendo una hipótesis de trabajo, no solo en lo que concierne al quehacer del analista con las psicosis. Me refiero a aquellos casos donde hay padre, por tal razón se los piensa como neuróticos, pero que existen fenómenos que se producen a causa de Φ_0 . Estos sujetos en los cuales aún no se han precipitado las consecuencias de la operatoria del Nombre del Padre (o que debido a una contingencia se ha puesto en suspenso la estructuración subjetiva), por ello mantiene una relación lábil o degradada con el inconsciente, nos confrontan ante una clínica del lado de los trastornos del goce. [5] Sesgo que me permite introducir como hipótesis un sintagma para las neurosis extraordinarias: $P - \Phi_0$. ¿Por qué nombrar a estas presentaciones como neurosis extraordinarias? Si nos remitimos a la etimología de la palabra ubicamos que está formada por el prefijo latino "extra" que refiere a "fuera de" y "ordinaria" viene del latín "*ordinarius*" compuesta de "*ordo*" que remite a "orden, reglamento" y el sufijo "*ario*" refiere a "pertenencia". Por ello "extraordinario" alude a "fuera de orden de pertenencia". Lo que es lo mismo decir, "fuera del orden fálico o fuera del orden simbólico".

Si bien el *partenaire* de las psicosis ordinarias son las neurosis extraordinarias, en verdad, podemos ubicar que la dificultad diagnóstica se dirime entre las neurosis extraordinarias y las psicosis extraordinarias debido que en ambas, aunque de diversa manera, hay invasión de goce en el cuerpo.

3- La clínica actual: Una falla al nivel del padre real

Una clínica diferencial no es simplemente etiquetar los casos, sino que su interés reside en la articulación a una causalidad diferencial que la soporte. La complicación de la cuestión diagnóstica se debe, al menos, a dos razones. Por un lado, ante la caída de padre en lo social y su impacto en la subjetividad, como en la constitución del sujeto, conlleva una proliferación de psicosis ordinarias y neurosis extraordinarias. La división tajante que se sostenía entre neurosis y psicosis, ya no es tal.

Esto se debe a que hay un cambio de época que vira de la prohibición a un empuje al goce. Esta mutación en la satisfacción es provocada por la ciencia que hermanada al capitalismo trastoca el orden simbólico. Esta transformación estraga la eficacia operatoria del símbolo fálico que localiza el goce en el cuerpo. Además, que lo simbólico ya no sea lo que era introduce el nuevo estatuto que tiene en la última enseñanza de Lacan. Hay una relación primaria del cuerpo con el goce de *lalengua*, anterior a la constitución de lo imaginario y lo simbólico. Es un punto intrincado donde confluyen y se tensionan ambas cuestiones que abren un horizonte para pensar la clínica actual. Por ello, debemos considerar desde dónde y cómo se leen las presentaciones clínicas cuando no son del lado de un síntoma en las neurosis ni del lado de la invasión de goce en las psicosis. ¿Qué “fenómenos elementales” nos permiten leer que se trata de una neurosis si lo característico de ella era la significación fálica? Como una primera aproximación respecto a estas neurosis, que no han encontrado un arreglo vía el síntoma, J. Lacan en “La tercera” ubica que el síntoma se hace social cuando queda desvinculado de la castración. Por su parte, el goce, como desabonado del discurso, se presta a obturar la hiancia del inconsciente. Es el goce de lo Uno que desde el nuevo paradigma del autismo sostiene al individuo. Las enfermedades del lazo prueban que es determinante la exclusión del sentido por parte del discurso social actual; cuanto más se niega el sentido y el sujeto del síntoma, más proliferan los síntomas que sólo pueden ser entendidos en su sentido social.

La clínica de las neurosis extraordinarias, la deflación del falo y su sintagma, ¿nos precipita ante la clínica del estrago? Esta pregunta deviene de la afirmación de Lacan respecto de que la localización evita que lo imposible de negativizar devenga estragaste y devastador.

Leeré estas presentaciones clínicas, a las que denominé P - $\Phi 0$, desde la perspectiva del padre real. Me parece que ante la pregunta respecto a si estas presentaciones nos dejan frente al estrago, creo que podríamos situar más que una clínica del estrago, una clínica de la errancia o rigidez sostenida en la disyunción entre el padre real y la función simbólica. Para desarrollar esta cuestión ubicaré:

3.1- El más allá del Edipo

El “Más allá del Edipo” que Lacan plantea en *El Seminario 17* refiere a un operador estructural llamado padre real. El padre real es el agente de la castración. La castración es la operación real introducida por la incidencia del significante en el cuerpo, sea el que sea -Lacan aquí reduce al padre a un significante que produce goce. El padre real designa una instancia que como tal sólo es situable lógicamente como escritura, la cual instaura una relación entre lo simbólico y lo real. Si hay un sentido posible lo hallamos en “la copulación del lenguaje (...) con nuestro cuerpo”. [6] El inconsciente saber interpretara esta escritura en el cuerpo constituyéndose la cadena significante S1 - S2 que le permitirá al sujeto dejar de ser objeto de goce materno. Propicia el trayecto del objeto *a* al sujeto. Lo que es lo mismo decir, el padre real es el que incide en el deseo de la madre en tanto mujer. Lo real del padre es un real separador, en tanto el deseo se muestra como condición de desasimiento. De este modo, el goce pasa al inconsciente. A esta altura de su enseñanza, Lacan afirma: “El padre real hace el trabajo de la agencia amo”. [7] Acá Lacan se refiere a que el padre real es la operatoria real que hace escupir un significante amo -por fuera del sentido, es arrojado a la ex-sistencia-, el cual hace del goce cuerpo. Una sutil diferenciación: Lacan determina que el operador estructural que es el padre real encarna ese real imposible de negativizar por lo simbólico. Y el S1, el símbolo fálico, que el padre real hace escupir es lo que hace agujero y localiza al goce imposible de negativizar en el cuerpo.

3.2- Disyunción entre el padre real y la función simbólica

El desarreglo del goce, que enmarca esta perspectiva de trabajo, lo ubicaría entre el padre real y el pasaje a la palabra, es decir, el inconsciente. Ubicando que la causa es una falla a nivel del padre real.

De la hipótesis que vengo trabajando me interesa subrayar lo que llamaría la disyunción entre el padre real y la función simbólica, por esto las presentaciones clínicas actuales están referidas a la separación entre el cuerpo y las palabras.

La pregunta que se impone es: ¿qué es lo que anuda el cuerpo a las palabras cuando el símbolo fálico no localiza el goce en el cuerpo? Esta pregunta muestra que se necesita la atribución de un cuerpo para presentar un síntoma. Por tal razón, la particularidad de este tipo de presentaciones clínicas es un cuerpo que pende de un hilo de lo simbólico.

4- Arreglos ante Φ

Algún significante cualquiera podrá advenir al lugar vacante del agente de la castración pero obtendremos como consecuencia el resto del estrago de lo real del padre. Cuando el símbolo fálico, el S1, no adviene al lugar del agente de la castración, allí tenemos la disyunción entre el padre real y la función simbólica. Lo que estoy planteando es que la eficacia simbólica se vuelve problemática sin la intervención de un factor real. En este punto, el lugar degradado del S1 se hace evidente. Si lo paterno tiene alguna eficacia, ella reside en la incidencia de lo real de un deseo y una enunciación. No enunciados rígidos o sutiles. [8]

Lo que me interesa poner al trabajo es si estas presentaciones clínicas del lado de Φ encuentran un tratamiento al goce vía lo materno. En tales casos, la defensa frente al goce se traduce en fobias, rigidez o errancia que, muchas de ellas, dificultan el consentimiento a una posición de goce en el inconsciente. Como ser:

4.1- La carencia paterna es un término que introduce Lacan por única vez en *El Seminario 4* respecto a Juanito. Allí plantea una "solución" metafórica vía la fobia -ante la invasión del goce que encontramos en el primer tiempo de su constitución, la histeria de angustia. Una diferencia entre la histeria de angustia y la histeria de conversión es que en la fobia el síntoma vehiculiza a la angustia, en la histeria no. Lacan define a la fobia como una plataforma giratoria debido a que es más un momento lógico en la estructuración del sujeto que un tipo clínico. Por tal razón, ubicamos cierta proliferación de ella en la clínica actual pues cuenta con la dificultad para construir su fantasma, de allí el *impasse* en la constitución subjetiva. Sobre el paciente freudiano Lacan dirá: "Juanito no será sino un caballero, un caballero más o menos cubierto por el régimen de las seguridades sociales, pero un caballero al fin y al cabo - y no tendrá padre. Y no creo que nada nuevo en la experiencia de la existencia llegue a dársele jamás". [9] No es en relación al padre que Juanito arma su complejo de Edipo, sino vía lo materno. Juanito consigue realizar una interdicción entre las generaciones: va a inventar que el padre se case con la abuela y él con la madre, inventa una distancia generacional con el padre. Con la fobia logra encontrar una salida al detenimiento en el primer tiempo el Edipo. Pero, de alguna manera, quizás allí radique el secreto de la afirmación de Lacan de que Juanito se queda sin padre. Esto explica muy bien qué pasa con ciertos casos donde no hay forclusión del nombre del padre porque no estamos en la psicosis, pero desde la transmisión del nombre del padre no pasa por el padre real. [10]

4.2- El "ser nombrado para" puede ser otra respuesta ante la carencia paterna. Si bien Lacan lo propone para las psicosis, también lo plantea como un efecto de época debido a la caída del nombre del padre que vaticina en 1938 y subraya en 1974. Miller en "Efecto retorno sobre psicosis ordinaria" destaca que Lacan decía que en nuestros días el nombre del padre es el hecho de ser nombrado, de ser asignado a una función, de "ser nombrado para". El nombre del padre hoy es acceder a una posición social que le asigna un rol al sujeto dentro del sistema dándole un lugar. Lacan ubica en Seminario 21 que no hace falta el nombre del padre para que alguien sea nombrado para algo, para que tenga un proyecto de vida y pueda cumplir un rol social. El autor sostiene que el deseo de la madre basta para eso. "A ese nombre del padre se sustituye una función que no es otra cosa que la de nombrar para. Ser nombrado para algo es aquí lo que despunta en un orden que se ve efectivamente sustituir al nombre del padre. Ser nombrado para algo se ve preferir lo que tiene que ver con el nombre del padre, se restituye un orden que es de hierro". [11] El

Otro materno puede poner orden al goce incluso de un modo más fuerte, de hierro. Es una nominación que es un imperativo que coagula al sujeto en lo que el Otro le demanda que sea, obturando el intervalo que lo separa de esa identificación. Nieves Soria en "Las nuevas nominaciones y sus efectos en los cuerpos" refiere que su correlato clínico son cuerpos rigidizados en una nominación que localiza el goce sin flexibilidad, y que da lugar a nominaciones anónimas que tienen un efecto de ser, de anudamiento: anorexias, bulimias, obesidades, adicciones, TOC, ataques de pánico, fobia social, etc.

4.3- Otro tipo de respuesta ante el dominio materno podría ser los desarraigados, condenados al goce metonímico de la errancia. Aquellos que encarnan el empuje del discurso capitalista, son sujetos sin reparos, sin señales o marcas del S1 para identificarse y orientarse.

4.4- La inhibición como respuesta contemporánea tajante y radical ante una angustia que no lleva a la metáfora. No es la angustia como señal ligada a la castración, es decir, a la falta propia de lo simbólico, la cual es un operador que regula el exceso de goce y es el referente del síntoma -tal como Freud lo enseñó en "Inhibición, síntoma y angustia". Ello se debe a que la angustia en juego remite a un goce desbocado -podemos decir que las neurosis actuales freudianas son más actuales que nunca. La inhibición tiende a detener el movimiento vital de lo simbólico, el despliegue mismo de la estructura se detiene con la inhibición y se logra expulsar la posibilidad de angustia. [12] Cuando esta función de la inhibición se extrema se transforma en depresión.

La inhibición es un asunto de cuerpo debido a su prevalencia imaginaria. Respuesta ante la angustia donde las palabras y los cuerpos se separan en la disposición actual del Otro de la civilización. [13]

La pregunta que se impone es: ¿cómo introducir una orientación que le permita un arreglo al sujeto más conveniente ante la separación de los cuerpos de las palabras?

5- El significante imaginizado, una enfermedad del lazo

Estas presentaciones actuales se caracterizan por el desfallecimiento del Otro, la degradación del deseo, el imperio de la demanda, la urgencia de satisfacción, el consumo atiborrado de *gadgets*, ambigüedades en la sexuación, la proliferación de un goce autista que conlleva a una autoerótica del saber que trae serias dificultades para que precipite la transferencia, debido a una desconfianza por parte de los sujetos contemporáneos a los S1, planteando una dificultad para la intervención analítica. La dificultad de estos casos reside en que cuando no operan las consecuencias de la función paterna -como función de castración- queda por fuera la dimensión del amor.

¿Qué estatuto atribuirle al significante en estas presentaciones clínicas?

A mí entender, tiene la propiedad de ser un significante imaginizado ya que se constata en esta casuística que no se encuentra bajo el influjo de la cadena simbólica y no tiene el soporte de la fijación pulsional. Por tal razón, ubicamos que estas presentaciones -que encuentran un arreglo al goce por fuera del simbólico fálico- mantienen una relación laxa o degradada con el inconsciente. El significante imaginizado cumple la función de, por un lado, precipitar respuestas más refractarias a la operación de la división del sujeto como ser acciones desarticuladas del inconsciente, inhibiciones, neurosis actuales, etc. Por otro lado, estos significantes ofician de placa giratoria ante el goce. ¿En qué sentido? Están al servicio de no consentir a la posición de goce en el fantasma -de allí el *impasse* en la constitución subjetiva. Esto último enquistado al sujeto en un lazo patológico con el objeto de goce.

De lo planteado, podría ubicar que la disyunción entre padre real y función simbólica conlleva a que hoy el ser hablante angustiado no recurra al Otro sino a su cuerpo. Lo que evidencia es que el sujeto contemporáneo no está representado por un significante que valga.

Si tanto la operación de la división del sujeto como el consentimiento a la posición de goce en el inconsciente son del orden de lo necesario en un análisis para que un analizante cuestione su relación con los significantes amos de su goce y tenga una relación con un deseo. ¿Cómo forzar una nueva relación al inconsciente que anude el cuerpo a las

palabras sustituyendo el lazo patológico entre el sujeto y el objeto? ¿Cómo restablecer el lazo particular que la pasión transferencial tiene con el saber?

6- El psicoanalista como relevo del padre real

Abordar y bordear en la clínica actual la cuestión del falo nos pone de lleno en la encrucijada de nuestro malestar cultural. Lacan enseñó que no hay discurso analítico si no se hace existir al inconsciente, si no se pone en forma, en principio, el discurso del amo. Es a través de la presencia del analista que no sólo posibilita que el inconsciente copule sino, fundamentalmente, que éste encarne el goce no simbolizado del analizante. Al respecto, Lacan ubica que un analista “es en la práctica donde debe igualarse a la estructura que lo determina (...) su posición de sujeto en tanto inscrita en lo real: una tal inscripción es lo que define propiamente el acto (analítico)”. [14] Esta indicación es fundamental para ubicar una operación posible del analista, la posición conveniente en estos casos no sería perturbar la defensa sino forzar la apuesta a un S1 que le permita a un sujeto armarse una defensa menos mortífera.

La apuesta por el discurso del inconsciente permite un lazo nuevo entre goce y significante, más allá del quedar engullido por la falla del padre real. El cual no es sin que un sujeto se identifique/consienta/cuestione los significantes amos de su goce. Lacan nos orienta respecto a cómo propiciar un nuevo lazo al inconsciente, es decir, el pasaje del goce al inconsciente: “¿Por qué, en un psicoanálisis, no sería -de vez en cuando se tiene esa sospecha- el psicoanalista el padre real?”. [15] Al respecto, Eric Laurent, en “El reverso del síntoma histérico”, da una indicación clínica precisa sobre la efectividad de nuestra praxis: debemos concebir el síntoma no a partir de la creencia en el nombre del padre, sino a partir de la efectividad de la práctica psicoanalítica. Esa práctica obtiene, mediante su manejo de la verdad, algo que roza lo real. Algo resuena en el cuerpo, a partir de lo simbólico, y hace que el síntoma responda. Es por ello que un psicoanálisis hoy puede operar para que en aquellos casos donde existen fenómenos que se producen a causa de $\Phi 0$ un *serhablante* encuentre un significante propio que lo oriente a hacer vivible su goce singular y ordene su existencia en una época marcada por la inconsistencia del Otro.

NOTAS

1. Seminario Diurno “La clínica actual y la cuestión del falo” dictado en la EOL en el 2017 junto a Silvina Rojas, Juan Mitre, María Eugenia Cora, Ana Cecilia González, Solana González Basso, Roxana Vogler y Karina Castro.
2. *Revista Consecuencias* 19 ha publicado un trabajo de mi autoría sobre lo inclasificable respecto de las posiciones contrapuestas en El hombre de los lobos. Leerlo en: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/019/template.php?file=arts/Derivaciones/Lo-inclasificable.html>
3. Lacan, J., “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Escritos 2*, Siglo XXI editores, Bs. As., 1989, p. 540.
4. He realizado una formalización más detallada de este sintagma en un artículo que ha sido publicado en *Revista Enlaces* 23.
5. Es de importancia destacar, que la *bedeutung* del falo tiene, por consiguiente, un poder de localización y limitación del goce: éste se concentra en el símbolo del falo y en el órgano; está casi perdido para el resto del cuerpo. Inscribirse en la función fálica implica un anudamiento entre goce y castración, descifrable en el síntoma del sujeto. El sujeto debe interpretar su goce sexual. Lo que es lo mismo decir, subordina el goce a un significante impar: el falo. Por tal razón, asociamos al falo, a la vez, a una función negativa de ley e interdicción, la que tenía el complejo de castración freudiano ligado al padre; y a una función positiva de goce: el neurótico goza a partir de, con y su castración.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 120.
7. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 133.
8. Barros, M., *Intervención sobre el nombre del padre*, Grama, Bs. As., 2014, p. 36.
9. Lacan, J., *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto*, Paidós, Bs. As., 2008, p. 420.
10. Torres, M., *Clínica de las neurosis*, Grama, Bs. As., 2005, pp. 165-187.
11. Lacan, J., Seminario 21, Clase del 19 de marzo de 1974, inédito.
12. Soria, N., *Inhibición, síntoma, angustia*, Del Bucle, Bs. As., 2010, p. 14.
13. Laurent, E., “El reverso del síntoma histérico”, *Síntoma y nominación*, Diva, Bs. As., 2002, p. 13.
14. Lacan, J., “La equivocación del sujeto supuesto saber”, *Otros escritos*, Paidós, Bs., As., 2012, p. 358.
15. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, op. cit.*, p. 135.

FUNDAMENTOS Y ACTUALIDAD DE LA CLÍNICA

El transexual

El estatuto del cuerpo imaginario en el transexualismo

Angélica Marchesini

Relatora: Angélica Marchesini

Mercedes Buschini, Verónica Berenstein, Roxana Vogler, Silvia De Luca, Analía Cuneo, Megdy Zawady, Daniela Teggi, Viviana Noya

Falsa anatomía

Un cerebro femenino en un cuerpo masculino, o un cerebro masculino en un cuerpo femenino, en eso consistía el debate de Freud con Krafft Ebing. No obstante, termina por concluir Freud: “Sustituir el problema psicológico por el anatómico es tan ocioso como injustificado”. [1] Las posiciones sexuadas tampoco para Lacan se dividen de un modo natural, puesto que, en la medida en que entramos en el lenguaje la diferencia entre una niña y un niño, es abordada más allá de la diferencia anatómica.

Y si bien nadie puede elegir con que sexo nacer, el transexual tiene la convicción de haber nacido en una falsa anatomía, y tempranamente afirma no ser del sexo que su anatomía le atribuye. Estar del lado hombre o del lado mujer se relaciona con una identificación de goce. El sexo biológico y la asunción subjetiva de la posición sexual no van de la mano. En términos generales, diríamos que, así como la diferencia sexual concierne a lo real del goce, en el transexualismo no se trata de una asunción subjetiva del sexo.

Cuando Lacan se refiere a lo biológico, –según Miller– “no es lo real, sino que es el fruto de la ciencia que llamamos biología”. “Lo real es otra cosa, es lo que llamamos la función de la significancia, es lo que está en relación con el campo del lenguaje”. [2] Más bien, lo real es la anatomía introducida por lo simbólico. En el llamado a ser hombre, o al revés, eso contraviene lo que parece ser la ley de la naturaleza. Lacan lo anticipaba, en relación a la época, en el *Seminario 23, El sinthome*, “la naturaleza no nos podrá servir de norma”. [3] De este modo, la fórmula de Lacan es que la naturaleza no es una norma.

La imagen del cuerpo

Dado que Lacan le otorga un lugar pivote a lo imaginario en la sexuación, elegimos esta perspectiva para abordar el transexualismo. Conforme a los casos estudiados, hemos constatado la dificultad del transexual con su cuerpo. Observamos en todos ellos la presencia de fenómenos de inestabilidad de la imagen. La imagen corporal no logra estabilizarse y el sujeto realiza grandes esfuerzos en una tentativa de recuperar su imagen. El transexual busca una reasignación de sexo mediante bloqueadores hormonales, intervenciones quirúrgicas: mamoplastía, cirugía genital reconstructiva.

La modificación de la apariencia sexual consiste en crear una mujer a partir de un cuerpo de hombre o a la inversa, es un intento de reparar algo en lo imaginario: “hay una imagen viril que no quiero desarrollar”, dice uno; “espero una silueta femenina mediante el tratamiento hormonal”, dice otro. Mientras, aquello que encubre la demanda del transexual es el impedimento de introducir la subjetividad en su anhelo de realizarse modificaciones, al no reconocerse

en su sexo. En consecuencia, no encuentra la manera de subjetivar el cuerpo sexuado y, mediante su transformación física, la operación quirúrgica es el ideal de salvación.

Recordemos que lo imaginario es lo que hace del cuerpo una forma, una superficie. Y lo simbólico es su superficie de inscripción. El transexual no puede pensar por fuera de su referencia al cuerpo y, en efecto, en relación a lo más imaginario, a la forma.

Lacan afirma que el cuerpo no es primario, no se nace con un cuerpo. En estos casos se percibe que no hay incidencia de un inconsciente sobre el cuerpo, tanto uno –el cuerpo– como el otro –el inconsciente– son lugares del Otro, en cierto momento de la enseñanza de Lacan. El transexual se siente llamado a otra cosa que a identificarse con los demás. [4] La relación al Otro está alterada y es sobre la base de la relación al Otro que depende la estructuración imaginaria.

El imaginario se conforma en relación al cuerpo, y en la imagen habría una carga libidinal. [5] Pero cuando hay una inadaptación, se produce una independencia del orden imaginario con respecto a lo simbólico. [6] Y aparece una falla en el enlace entre el cuerpo y la imagen, no produciéndose una acomodación de lo imaginario. Así, lo imaginario aparece en desorden, y se manifiesta en el rechazo de su sexo biológico.

En primer plano están él y su cuerpo, él mismo como cuerpo. Y esta relación entre él y su cuerpo no se caracteriza por algo que permita definir a un sujeto, la relación no es con el significante. Un cuerpo que no termina de formularse, que no puede representarse. El significante no afecta el cuerpo, puesto que lo simbólico no es superficie de ninguna inscripción.

En estos sujetos, lo que se encuentra perturbado es el pasaje a la dimensión del cuerpo del Otro. Observamos esta obstaculización en los casos donde se verifica que la operación quirúrgica no persigue el contacto sexual con el cuerpo del Otro sino una relación corporal con el propio. Estos casos pueden servir de brújula para pensar qué ocurre a nivel del cuerpo como sede del goce en el transexual que decide operarse, al no resolverlo por medio del significante. Según Laurent, “las comunidad identificatoria en la que se prosigue la búsqueda de goce puede funcionar como fundamento imaginario de una neo garantía simbólica”. “Sin embargo, deja intacto ese punto de real. El sujeto está sometido a ese agujero en el universo del sentido sexual, en el que quiere vivir”. [7]

Invención del origen

En la casuística de nuestro proyecto surgieron temas de filiación familiar, a veces un corte entre generaciones, adopciones y, sobre todo, una búsqueda de resolución de problemáticas existenciales. En los casos insistía la referencia al origen. Lacan, en su *Seminario 3, Las psicosis*, [8] plantea a propósito del padre, la importancia cuando se introduce una ordenación en el linaje y en la serie de las generaciones. El transexual expone el problema de la relación del sujeto con su origen desde niño.

Como lo afirma Ansermet, [9] su nuevo posicionamiento frente a la diferencia sexual es, también, una intervención en cuanto al origen: no quedar ya sometido a un origen que se precipita sobre el sujeto sino, por el contrario, ir hacia un origen recreado, reinventado. Es decir, no padecer el origen sino elegirlo. “Ser ese que uno es y no otro”, de ser de ese sexo y no de Otro. ¿De dónde vengo? ¿Soy causa de mí mismo? En estas preguntas fundamentales en cuanto al origen se trata de ir, a través de un origen refundado, hacia un nuevo modo de ser en el mundo: la operación sobre la diferencia sexual es así una operación sobre el origen.

¿Qué es el origen?, ¿qué es la filiación?, ¿qué es la transmisión?, ¿qué es la vida? La imposibilidad de acceso a algo del origen es otra cosa que la pregunta de la sexualidad, sin otra respuesta que aquella que se puede inventar el sujeto. A la problemática acerca del origen, Henry Frignet [10] la ubica en la dificultad de la filiación simbólica. Mientras que Eric Laurent se refiere a una nueva clínica: la clínica de la incertidumbre de la filiación.

Lo identitario, una cuestión de reivindicación

Al no reconocerse tal cual es, pretende ser otro mediante el cambio de identidad. El sujeto en desacuerdo radical con el sexo de su cuerpo está en la búsqueda no solo de otro cuerpo, sino de otra identidad. Ellos suelen reunirse, cuando son mayores, en una serie de grupos activistas que desempeñan algunas acciones para defender sus derechos. Como también frecuentan lugares, bares gay trans, en donde alaban la solución transexual.

El tema de las identificaciones imaginarias en las que se apoyan es un gran apartado, –es el ser del sujeto en el otro–, ya que es el otro que le pone su ropaje cada vez. Esto nos remite a la fragilidad de las identificaciones imaginarias.

Los transexuales son una entidad separada, a diferencia de otras diversidades sexuales –como los homosexuales, travestis, fetichistas–, porque ponen en entredicho la identidad, al rechazar su pertenencia sexual.

El cambio de documento de identidad alude a un cambio de nombre, reivindicando su pertenencia sexual, para reconocerse como tal y ser reconocido socialmente. De todos modos, en ese reconocimiento social, el peso de la imagen es lo preponderante. Ninguna dialéctica atempera sus exigencias de cambio de nombre, él pretende “ser subsumible bajo algún nombre”. Se trata de una reivindicación identitaria, afirma Eric Laurent. [11]

La unidad y la consistencia de LOM –como dice Lacan– serán asegurados por el cuerpo. Y es la imagen la que mantiene unidos los elementos. Por otro lado, ese cuerpo- imagen que tenemos, se presenta en cierta exterioridad. En lugar de una relación de identidad, tenemos con el cuerpo la misma relación que con “un mueble”, [12] a tal punto que ese cuerpo –que funciona solo sin que sepamos nada al respecto– puede manifestárenos como extraño a nosotros mismos.

La identidad es una construcción, un proceso identitario que culmina en la construcción de algo singular. En estos casos, más bien, se presenta una modificación concreta del cuerpo, tanto hormonal, como quirúrgica. Y la identidad ya no está en relación al Otro de la identificación, sino al “cuerpo propio (...) la idea de sí como cuerpo (...) precisamente eso que se llama el ego”. [13]

Sin el falo

Las identificaciones cuentan a nivel del lenguaje con un significante que es el falo. Y tanto de uno y de otro lado del sexo se está en relación a ese único significante para inscribirse. Es decir que uno no tiene más que el falo para representar el goce. Estar fuera de la égida del falo impide a los sujetos hombres o mujeres acceder a la sexuación.

El transexual sufre por su apariencia sexual que vive como errónea respecto de la diferencia sexual, y se encuentra a la espera del momento en el que podrá cambiar de identidad sexual; finalmente, no hablan de otra cosa.

En el *Seminario 19, ...o peor*, Lacan afirma que “Para acceder al otro sexo hay que pagar realmente el precio, el de la pequeña diferencia, que pasa engañosamente a lo real a través del órgano, debido a lo cual justamente deja de ser tomado por tal... el transexual no lo quiere en calidad de significante, y no así en calidad de órgano. En eso padece un error... Su pasión, la del transexual, es la locura de querer liberarse de este error, el error común que no ve que el significante es el goce y que el falo no es más que su significado. El transexual ya no quiere ser significado falo... Su único yerro es querer forzar mediante la cirugía el discurso sexual que, en cuanto imposible, es el pasaje de lo real”. [14]

Entonces, aquello que el transexual quiere sacarse de encima es el significante, no el órgano. Por ello, el transexual masculino piensa que el obstáculo es la función fálica y cree que eliminando por cirugía el significado se libraría del significante. Lacan plantea que el transexual, al confundir el pene con el falo, se niega a hacerse representar por el significante.

Certeza transexual

Cuando un niño o un adolescente se instalan en un proyecto transexual, con todas las modificaciones corporales que conlleva, se precipitan en una certeza. Cualquiera sea la certeza en juego, es una certeza de ser de otro cuerpo. Esta convicción se presenta como absoluta: una elección inquebrantable sostenida en esa extraña certeza que se impone. En sus relatos, no se plantean una elección que se deduce de enunciados, sino que no tienen otra razón que ella misma.

François Ansermet la nomina “una certeza sin exterioridad”. Lo que el sujeto dice a través de su proyecto transexual es una suerte de “Yo no soy lo que soy”. Esta certeza no interroga al sujeto. ¿De qué se trata? El registro de la duda está ausente, en lo que hace a la manera de situarse respecto a la diferencia de los sexos.

Citamos nuevamente a Ansermet: “Toda la clínica de la transexualidad gira, en efecto, alrededor de esta certeza enigmática”. [15] La certeza transexual se diferencia de la certeza psicótica planteada por Lacan en su *Seminario 3, Las psicosis*. Allí refiere que un sujeto normal nunca toma en serio cierto número de realidades. Para él, la certeza es la cosa más inusitada, pues se es feliz en la incertidumbre. El psicótico, en cambio, posee un matiz de certeza que confiere a su afirmación. [16] La certeza transexual no necesita del Otro, no necesita de nadie para demostrar su convicción.

A modo de cierre

El problema del transexual es que está frente a un real no subjetivable, rechaza toda referencia de su goce al significante fálico. Aquello que Miller llamaría “un goce que no se significa”. Al confundir el significante con el órgano, el transexual rechaza ser significado por la categoría fálica, que es lo que le da cuerpo a lo imaginario. Las dificultades de conformación del imaginario corporal se deben a que no puede componer fálicamente su imagen. La imagen del cuerpo se desacomoda, vacila, es inestable. Sin el falo, falta “la referencia vital, donde el ser se identifica con su ser de vivo”. [17]

Al llegar a este punto, decimos que estos sujetos tienen una relación al cuerpo fundamental, básica. Aquello que Miller llama una “yoización” [18] del cuerpo propio, un cuerpo más cerca del ser. Más que cuerpo libidinal, experimentan un cuerpo de goce. [19] Es decir que está él y su cuerpo narcisista, y la idea de él mismo como cuerpo.

El transexual no puede pensarse por fuera de la referencia a su cuerpo, no manifiesta un deseo sexual por el Otro. En estos casos, la posición masculina o femenina es incierta en el momento del encuentro sexual.

Para el psicoanálisis, el goce no se aborda directamente por el cuerpo, sino por el lenguaje que produce efectos en el cuerpo. Entonces, tenemos que ser prudentes en avalar la modificación definitiva e irreversible de la apariencia. Construir una identidad, asumir un nuevo nombre propio, y ser renombrado como hombre o como mujer, podría traer un alivio a su vida. La nominación en algunos casos haría posible reparar algo del lapsus del nudo.

La decisión transexual puede ser un posible apaciguador de goce en algunos casos, pero en otros podría desencadenar una psicosis que se presentaba aun como ordinaria. En psiquiatría, esos cuadros eran denominados psicosis blancas, psicosis sin delirios o psicosis pseudo neuróticas. [20] Resulta necesario una posición ética que escuche su demanda y lo que esta encubre: la dificultad de anudamiento de lo real del sexo con el imaginario del cuerpo.

La estrategia del analista sería tomar atajos, en un desafío para mantener lo más cerca posible la relación entre cuerpo y decir. [21] O, en palabras de François Ansermet, se trata de “intervenir al lado”, [22] con cautela. Introducir un cuestionamiento allí donde la certeza ocupa todo su lugar, descubrir con él los aspectos desconocidos de su determinación, de su creencia en esa identidad que quiere alcanzar, en reemplazo del destino anatómico. De estas consideraciones deducimos que la alternativa de la elección sexual va más allá de los caracteres sexuales, –las redondeces femeninas, el torso viril, la nuez de Adán, la silueta, etcétera–, puesto que el aspecto psicopatológico y la invención sintomática están en la base de la clínica del transexual.

NOTAS

* Trabajo presentado en IV Jornadas de la Nueva Red CEREDA América, "Diversidades sexuales", en el marco del XX Encuentro Internacional del Campo Freudiano, VIII ENAPOL, Buenos Aires, 12 de septiembre de 2017.

1. Freud, S., "Tres ensayos de una teoría sexual" (1905), *Obras Completas*, Vol. VII, Amorrortu, Bs. As., 1987, p. 130.
2. Miller, J.-A., *Todo el mundo es loco*, Paidós, Bs. As., 2015, p. 172.
3. Lacan, J., *El seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 13.
4. Miller, J.-A., "El no todo de Lacan", *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013.
5. Miller, J.-A., *Biología lacaniana y acontecimiento de cuerpo*, Colección Diva, Bs. As., 2002, p. 204.
6. *Ibíd.*, p. 90.
7. Laurent, E., "Un nuevo amor por el padre", *Transformaciones*, Grama, Bs. As., 2013, p. 189.
8. Lacan, J., *El seminario, Libro 3, Las psicosis*, Paidós, Bs. As., 1988, p. 455.
9. Ansermet, F., "Elegir el propio sexo: Usos contemporáneos de la diferencia sexual", *Virtualia* # 29 [en línea]. Consultado en <http://www.revistavirtualia.com/articulos/137/lo-femenino-y-la-sexualidad/elegir-el-propio-sexo-usos-contemporaneos-de-la-diferencia-sexual>
10. Frignet, H., "Identidad sexual y sexuación", *El transexualismo*, Nueva Visión, Bs. As., 2003, p. 107.
11. Laurent, E., Intervención en el curso de J.-A. Miller, "La naturaleza y lo real", *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013, p. 396.
12. Lacan, J., "La escritura del ego", *El seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit.*, p. 151.
13. *Ibíd.*, p. 147.
14. Lacan, J., "De uno y otro sexo", *El seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 17.
15. Ansermet, F., "Identidad sexual", *Scilicet, El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI*, Grama, Bs. As., p. 215.
16. Lacan, J., "El fenómeno psicótico y su mecanismo", *El seminario, Libro 3, Las psicosis*, Paidós, Bs. As., 1988, p. 115.
17. Miller, J.-A., "El sacrificio de la castración", *Extimidad*, Paidós, Bs. As., 2011, p. 204.
18. Miller, J.-A., "La relación corporal", *Piezas sueltas, op. cit.*, p. 419.
19. Miller, J.-A., "Apólogos", *Biología Lacaniana y acontecimiento de cuerpo, op. cit.*, p. 73.
20. Laurent, E., Intervención en el curso de J.-A. Miller, "La naturaleza y lo real", *Piezas sueltas, op. cit.*, p. 126.
21. Miller, J.-A., "La naturaleza y lo real", *Piezas sueltas, op. cit.*, p. 398.
22. Ansermet, F., "Elegir el propio sexo: Usos contemporáneos de la diferencia sexual", *op. cit.*

ECONOMÍAS DEL GOCE

Lógica del superyó

Marcela Ana Negro

En 1953, Lacan presenta el superyó como “una función absolutamente esencial”. [1] Entre este año y 1961, da más de cincuenta definiciones de la instancia crítica. Algunas aparentan ser contradictorias entre sí, como plantear que el superyó es el discurso impuesto, pero también decir que es el discurso interrumpido. Por otro lado, estas referencias se correlacionan a muchas otras nociones psicoanalíticas, tales como: padre, pulsión, discurso, voz, censura, madre, palabra, real, ley, *das Ding*, entre otras. A su vez, asombran las numerosas descripciones del superyó que dan cuenta de un gran sufrimiento subjetivo, adjetivándolo, por ejemplo, como tiránico, cruel, feroz, coercitivo, discordante, y muchas más. También llama la atención el hecho de caracterizarlo como una acción, ya sea inhibición, interrupción, imposición, destrucción, incorporación, escisión, etc., lo que la sitúa como una función que produce un efecto de división subjetiva.

Luego de desplegar durante muchos años, todo este abanico de calificaciones sobre la instancia crítica, sorprendentemente, en su noveno seminario, “La identificación”, dictado en 1961-62, hace una sola mención al superyó, de la que además dice “no hay otra correcta”. [2] Esto hace de ese seminario y de esa referencia un punto pivote en relación a dicha función. De allí en más, veremos que el superyó será siempre situado como un mandato de goce.

Ahora bien, ¿qué logró captar Lacan en su noveno seminario que le permitió llegar a establecer la única definición correcta del superyó? ¿Qué le dio a esta ese rasgo tan especial? ¿Qué conexión había entre las proposiciones previas (las “no del todo correctas”) y la actual? ¿Había relación, y en ese caso, cuál, entre la mención del Seminario 9, “La identificación” y la concepción posterior que lo situaba como mandato a gozar?

Respecto de la primera pregunta, propongo que arribar a la única definición correcta del superyó dependió de haber establecido la lógica del significante y la concepción de lo real como imposible lógico, ambas elaboradas por Lacan a lo largo del Seminario 9, “La identificación”.

En cuanto a la segunda pregunta, diré que la definición del superyó dada por Lacan en el Seminario 9, “La identificación”, es la única correcta porque da la *estructura lógica* del superyó.

De la tercera pregunta, pienso que determinar la estructura lógica del superyó permitió a Lacan dar *unidad lógica* a las proposiciones anteriores (no desarrollaré esta idea en este texto).

Retomando la cuarta pregunta, sostengo que la definición que permite deducir la estructura lógica del superyó es el *soporte lógico* de la concepción que describe la instancia crítica como un mandato a gozar.

Intentaré dar cuenta de mis afirmaciones.

Antes de continuar, examinemos la definición: “...asimismo tratará más paradójicamente aun de satisfacer por la conformación de su deseo la demanda del Otro; no hay otro sentido, quiero decir sentido correctamente articulado de lo que es el descubrimiento del análisis y de Freud, la existencia del superyó como tal. No hay otra definición correcta, es decir, otra que permita escapar a deslizamientos confusionales”. [3]

Vemos que hay dos elementos fundamentales: demanda y objeto de deseo. El sujeto neurótico acomoda su desear orientándose por lo que pide el Otro. El superyó le sustituye el objeto al deseo, y le ofrece como objeto señuelo la demanda, con lo cual eclipsa el verdadero objeto, que es el objeto *a* como causa.

Entonces, en cuanto a la primera pregunta decía que Lacan accede a esta versión del superyó porque previamente establece la lógica del significante y lo real como imposible lógico.

En las primeras clases del Seminario 9, "La identificación", da forma a la noción de rasgo unario, y hace de él ese significante exceptuado del conjunto de los significantes que, por estarlo, es punto fundacional: uno del cual todos pueden diferenciarse y, por lo tanto, adquirir la condición que los define como significantes: ser entidades negativas, relativas y opositivas. Así, respecto de lo simbólico retendremos los valores de lo relacional, lo diferencial, y la excepción.

En cuanto a lo real, ya en *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Lacan le da su especificidad: es un imposible y es absoluto (independiente, desligado de lo otro, solo). En el Seminario 9, "La identificación", lo imposible deja de ser estructural y pasa a ser lógico y el objeto *a* deja de ser imaginario para tener estatus real. Lo definirá por la identidad en términos de principios lógicos. El rasgo unario surge como pura diferencia a partir de algo que, en tanto diferente a él, es idéntico y, por ende, solo puede tener lugar en el entre-significantes, dándole, a su vez, su posibilidad de serlo, a la diferencia. Los valores que rescatamos para lo real serán: lo idéntico a sí mismo, lo imposible para lo simbólico y lo absoluto.

A su vez, tenemos que el sujeto en constitución se encuentra con que el Otro del lenguaje no puede responder qué es lo que el sujeto desea, de lo que decanta que el objeto de deseo del sujeto es un objeto que participa del carácter de lo real, es decir, es un objeto imposible, perdido. Por lo tanto, no es objeto de satisfacción sino objeto causa de deseo: el objeto *a*. Lo imposible para el Otro deviene objeto causa de deseo para el sujeto; es decir, que será el objeto que le falte al Otro, el objeto del Otro, de modo que el deseo es el deseo del Otro.

Entonces, lo real en tanto es idéntico a sí mismo, es un absoluto (en la medida en que no hace relación con lo simbólico).

Ahora bien, lo simbólico se vuelve absoluto cada vez que no admite la existencia de un elemento exceptuado. El efecto es que el elemento simbólico pasa a operar como real. Miller, en *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, [4] señala que el superyó es justamente un ejemplo de ello. ¿Cómo y cuándo sucede esto? Cada vez que, como señala la definición, la demanda es puesta en el lugar del objeto de deseo.

Lo que nos permite pasar a la segunda propuesta qué es que lo que hace de la definición del Seminario 9, "La identificación", una tan especial como para considerar que no hay otra correcta, es que ella da la estructura lógica del superyó.

Había mencionado que las nociones en juego en la definición eran demanda y objeto *a* y, agregado que para que algo devenga superyó tiene que producirse una cierta particular relación entre la demanda y el objeto *a*.

Para Lacan, la demanda es un querer, una voluntad de sustituir la necesidad por lenguaje. Y tiene carácter incondicional: es un pedido que exige ser respondido sin condiciones. El objeto es un vacío en lo real que causa deseo. Y tiene carácter de condición absoluta.

Podría decirse que cada elemento tiene su carácter particular (incondicionalidad, condición absoluta) y una función específica (querer, causar). Podría servirme de la noción de función matemática (que indica una relación de dependencia entre dos variables) para expresarlo.

$f\{x\}$

$f\{\text{carácter, función}\}$

Demanda {incondicional, querer}

Objeto a {condición absoluta, causa}

Entonces, si el superyó es efecto de una determinada forma de relación entre ambos podría leerse así:

Superyó {carácter (D y a)}, {función (D y a)}

La pregunta es qué tipo de conexión determina la "y". Intentaremos dilucidarlo.

Si la demanda es un querer incondicional, es decir, sin condición, y el objeto es causa y por lo tanto es condición absoluta, exclusiva, y el superyó obtura el objeto del deseo con la demanda, entonces tenemos que una fórmula significante ha sido puesta en el lugar del vacío que orienta al deseo y de ese modo, lo sin condición se vuelve *la* condición, o sea que lo ilimitado toma la potencia de lo único; por lo que en el superyó, se reúnen ambas condiciones. Así, propongo que el carácter del superyó es la suma de los caracteres de la demanda y del objeto. En cambio, su función es la sustitución de la función del objeto por la de la demanda. El querer (la voluntad de la pulsión, que es la primera transformación de lo real en sujeto por efecto de la demanda, tal como dice Lacan en otra clase del mismo seminario) es lo que está en el lugar de la causa y por estar el querer, no puede operar la función de causa. Entonces:

Superyó $\{(D+a), (D)\}$
 a

Lo leemos así: la estructura lógica del superyó está dada por la suma de los caracteres y la sustitución de las funciones. Así, el superyó es un querer sin límite como condición *sine qua non*. Siguiendo esta deducción, se puede decir que esta definición da la estructura lógica del superyó.

La última de las preguntas planteaba si hay conexión entre esta definición y la concepción posterior del superyó como mandato de goce. Propongo entenderla como su soporte lógico.

Entonces, según la definición, tenemos que la demanda obtura el vacío de la causa. Eso hace de ella un mandato de goce, porque si lo incondicional es la condición absoluta, es decir, la única posible, esto implica que los dichos del superyó son inapelables, ineludibles e insoslayables, por lo tanto: mandatos.

Al ser mandato, el goce es padecimiento, ya que no es algo que se elija, sino que se impone. En el mandato, el único goce posible es el que se produce de modo indirecto, no admitido, es decir, como renuncia. ¿Renuncia a qué? Hay dos modalidades de la enunciación subjetiva: mandato o consentimiento. Son inversamente proporcionales. Asumir la propia intención, que el Otro solo nombra, es decir, reconocer que lo que viene del Otro es lo más singular de uno, supone reconocer la responsabilidad en ese goce. El mandato, en cambio, es la satisfacción de la pulsión sin admitir su origen subjetivo. Vemos que el superyó escinde deseo y goce y hace del deseo, uno insatisfecho, y del goce, uno padeciente: podríamos decir que el superyó es la escala invertida del deseo.

Un análisis no solo va en la vía de admitir alguna satisfacción a la pulsión, sino también, de darle al deseo la posibilidad de decidirse. Mientras la pulsión solo busque la satisfacción indirecta y el deseo busque estar dentro de los límites del principio del placer, habrá disyunción deseo/goce. La pulsión necesita del deseo para no hacerse superyó y el deseo necesita de la pulsión para pasar al acto.

NOTAS

* Ideas directrices de mi Tesis de Doctorado "Solución en el Seminario 'La identificación' al problema lacaniano del superyó", defendida en la UBA, Buenos Aires, 18 de octubre de 2017.

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud (1953-54)*, Paidós, Bs. As., 1981, p. 289.
2. Lacan, J., clase 13 del 14 de marzo de 1962, Seminario 9, "La identificación" (1961-62), inédito, párr. 35.
3. *Ibíd.*
4. Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2003, pp. 230-233.

ECONOMÍAS DEL GOCE

A 50 años de los Escritos: una lectura metapsicológica

Laura Arias

El presente artículo desarrolla una reflexión en torno al concepto de goce en los *Escritos* [1] de Lacan desde los tres aspectos que presenta el título. De entrada, situaremos el punto de vista tópico, es decir, lo imaginario, lo simbólico y lo real para ubicar en qué lugar de estos registros situamos el goce.

A partir de la primera conceptualización que Lacan elabora sobre el goce, lo situamos en el eje imaginario, por encontrarnos con algo que hace obstáculo a la elaboración simbólica. Este goce imaginario no procede del lenguaje, de la palabra, de la comunicación, sino que está unido al yo como instancia imaginaria. Se goza de la imagen, júbilo; el *infans* se mira en el espejo y dice *yo* y produce goce unido al yo como instancia imaginaria. El cuerpo viene de lo imaginario a partir de lo especular.

El Yo (*Je*) es el resultado de ese estadio del espejo en tanto va a ser símbolo de una unidad, la imagen proporciona la unidad, inédita antes de él, que ya no es la de la imagen sino la de un *reflejo de la imagen en el cuerpo*. Imaginario significa efecto de una imagen y decir que el cuerpo es imaginario es decir que la imagen es asumida por el sujeto a través de una serie de identificaciones. En “Acerca de la causalidad psíquica”, [2] Lacan sostiene que la relación del hombre con su cuerpo se hace por la imagen especular; la causalidad psíquica es la imagen, esto es la representación inconsciente. El sentido va a estar dado según opere o no el significante del Nombre del Padre que produce como efecto un cuerpo perturbado tanto por el significante como por el Otro. Goce unido al yo como instancia imaginaria en el que se presenta, a partir del estadio del espejo, la relación del yo con el Otro al que responde.

En los primeros textos de Lacan, el goce es imaginario, debido a que: “toda experiencia en la medida en que nos aporta de concebir el yo como centrado sobre el sistema percepción-conciencia, como organizado por el principio de realidad”. [3] De entrada, entonces, está lo imaginario-simbólico, puesto que en el estadio del espejo se encuentra lo simbólico en juego. El *infans* ve su imagen en el espejo, pero es el Otro el que sanciona.

La importancia del imaginario en el pensamiento de Lacan no se detiene en 1953, sino que se prolonga al menos hasta 1959 con el seminario *La ética del psicoanálisis*. [4]

Lacan se orienta por lo imaginario-simbólico, por la palabra como dadora del sentido. Es la etapa de la intersubjetividad, del Otro de la palabra, del Otro del sentido. Lacan, durante este periodo (que se prolonga unos diez años), en una línea estructuralista, sostiene la primacía de la palabra y del lenguaje. Primer movimiento de la enseñanza de Lacan: introducción de lo simbólico. Primacía de lo simbólico frente a lo imaginario. Destacamos los textos de “Función y campo de la palabra...” [5] y el *Discurso de Roma* [6] que dentro de lo simbólico ocupa casi la totalidad de su enseñanza. Es el inconsciente estructurado como lenguaje, fase de la estructura lingüística, de la metáfora y la metonimia (Saussure y Jakobson), determinación de los efectos de sentido. En julio de 1953 en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, pronuncia la conferencia *Imaginario, Simbólico y Real*. [7]

Si en 1953 plantea la palabra como mediadora, es a partir de 1964 que excluye que la palabra sea fundamento.

Permanece un goce imaginario que no accede a lo simbólico, un goce que no se dialectiza. Es la disyunción entre significante y goce. Aquí podemos pensar lo libidinal de Freud como un goce imaginario, como obstáculo a la elaboración simbólica. Lo imaginario-simbólico lo podemos ilustrar con una afirmación de Lacan cuando sostiene en “Subversión del sujeto...” que las pulsiones se estructuran en términos de lenguaje.

“...permite situar a la pulsión como tesoro de los significantes”. [8] En dicho texto, respecto de ese Otro, donde el destino del sujeto se pierde en un universo de significaciones, indica que en algún lugar hay goce. Esto solo puede asegurarlo por medio de un significante, y por fuerza ese significante falta.

Producto de la imaginación, de la imagen, Lacan destaca el lugar del fantasma en la estructura simbólica "...una vez definida una imagen puesta en función en la estructura significante". [9] El fantasma se asimila a la cadena significante, es conexión entre lo simbólico y lo imaginario que produce un borramiento del goce por el significante, esto es, el significante anula el goce. No obstante, a través del fantasma hay una recuperación de goce, puesto que el fantasma condensa lo que el goce conlleva de vida. Sin embargo, el fantasma no va a ser suficiente para introducir la dimensión de lo real y a causa de eso se orienta hacia el síntoma. Lacan descubre que el goce no se absorbe todo en lo simbólico, ya que lo imaginario continúa su existencia en su propia dimensión, es decir, algo de lo imaginario no se asimila a lo simbólico.

En el *Seminario 7*, presenta el goce por fuera de lo simbolizable, lo lleva a presentar el goce como real, *das Ding*; la Cosa por fuera del significante lo lleva a decir que el goce es real y lo vincula con el horror. "El goce es el mal". [10] Así, la verdadera satisfacción no va a estar ni en lo simbólico ni en lo imaginario, sino en lo real. La satisfacción inscribe la reducción del goce a un lugar vacío y como tal susceptible de ser llenado, al que se accede por forzamiento más allá de la piedad y la compasión tal y como lo sitúa Lacan en el *Seminario 7* y en "Kant con Sade" [11] donde presenta la disyunción entre significante y goce. El goce, entonces, lo ubica en lo real, fuera del sistema, goce del lado de la *Cosa*.

Das Ding, aquello de lo que no se puede hablar, no se puede nombrar *la cosa*. Sin embargo, en "Kant con Sade", seguimos verificando que el goce es imaginario-simbólico porque está la referencia al Otro. Por ejemplo, ese texto indica que el goce no se alcanza por transgresión o por forzamiento, el goce está en toda su locura. El goce es perverso y el que goza se hace instrumento, voz o mirada del Otro. Es por la barra que cae sobre el Otro (A) (la falta del Otro) que Lacan ve la posibilidad de pasar de la palabra (del simbólico) a lo real.

El fantasma como articulación imaginaria-simbólica, ventana sobre lo real es un aparato de goce para abordar la realidad por la disyunción entre significante y goce. Todo aquello que no puede ser simbolizado y se presenta como real, aquello que se presenta como vacío, conduce a Lacan a referirse al objeto perdido, que se encarna como un elemento de goce, objeto *a* como objeto de la pulsión, de esta manera, se accede al goce por la pulsión en un circuito de ida y vuelta, lejos de la transgresión heroica (período en el cual Lacan aún no cuenta con el nudo ni con el plus de goce).

En este momento de su enseñanza (1964), el *a* es objeto de la pulsión, tal y como desarrolla, por ejemplo, en el *Seminario 11* [12] sobre el circuito de la pulsión y la cadena significante que rodea un vacío. Ese vacío es la hiancia en la cadena. Aquí, el fantasma es imaginario y el objeto *a* participa de los tres registros (algo de real tiene, pues hace gozar).

Despejados los envoltorios del fantasma, la cuestión simple es toda la teoría anterior que señala un modo de gozar del significante articulado (simbólico-imaginario). Sin embargo, a partir de 1968, a Lacan no le alcanza con la falta de lo simbólico-imaginario, (incompletud el Otro), y aparece el agujero de la inconsistencia del Otro. El objeto *a* suple la pérdida de goce, goce como plus de goce que jamás colma la pérdida.

Esta elaboración le permite decir a Lacan que no hay Otro y que el goce propio nada tiene que ver con un Otro. Momento en el que introduce el plus de goce según el modelo de la plusvalía marxista. Tenemos, entonces, goce en la primera enseñanza: fantasma. Fantasma que adquiere un lugar determinante hasta los años 66 en adelante y que se corresponden a los Seminarios 14, "La lógica del fantasma" [13] y 15, "El acto psicoanalítico". [14] En un análisis se trataría de sacar sentido gozado de los *a*, lo que venga en el fantasma va a ser el lugar del goce, que no solo está aprisionado en la captura del objeto *a* sino que se extiende por todas partes donde hay significante. Despejamos fantasma, obtenemos vaciamiento de goce; sin embargo, el fantasma sigue en una relación inercial.

El recorrido realizado hasta aquí nos permite, entonces, presentar nuestra hipótesis: la consecuencia en cuanto a la localización del goce en los registros (pregunta tópica) es que en los *Escritos* el goce es imaginario-simbólico y que Lacan al situar lo real con el objeto *a* se desengaña en los años 69-70, período del *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, [15] donde encontramos a la repetición como repetición de goce, por ejemplo, el síntoma como repetición de goce. Es en *El Seminario 20, Aun* [16] que Lacan presenta una inversión de todo el trayecto realizado hasta ese momento; la mutación del goce se realiza en este seminario donde presenta la no relación del significante y del significado, de goce y del Otro, del hombre y la mujer, bajo el modo del *no hay relación sexual*. En el lugar de todos los términos que aseguraban la conjunción, va más lejos que el inconsciente estructurado como un lenguaje. Por ello, decimos que en los *Escritos* el goce es imaginario-simbólico, pues es en los años 70 que presenta la inversión

del desarrollo que había sostenido hasta ese momento. Es desde el *Seminario 20* que Lacan otorga al significante el estatuto de ser causa del goce, en tanto el cuerpo es definido como una sustancia cuya condición está dada por lo que se goza. En esta instancia, dice que *Hay goce*, goce del Uno, goce sin el Otro. Si al comienzo de su obra el goce era imaginario, en el *Seminario 20* el goce es fundamentalmente Uno, prescinde del Otro y el lugar de goce es el cuerpo. A esta altura de la enseñanza de Lacan, no se trata únicamente de lo imaginario-simbólico ya que hay un cuerpo y nos conduce al concepto de vida por su conexión con el goce. Modo de referirse a lo *vivo* y modo como el goce llega al cuerpo, la vida como condición de goce. Formulaciones que lo conducen a referirse al síntoma como acontecimiento del cuerpo. A partir del *Seminario 20*, ya estamos en la última enseñanza, no corresponde a los años de los *Escritos*. En consecuencia en los *Escritos*, el goce es imaginario-simbólico.

Desde el aspecto dinámico, en los *Escritos*, también localizamos el goce en lo imaginario-simbólico, ya que se trata de una interpretación orientada por el inconsciente transferencial donde el sujeto no siempre tiene la misma relación con la verdad. Una interpretación orientada por el sentido, siempre se puede agregar un nuevo sentido. Una significación en la que el elemento imaginario es vital. En *Radiofonía & Televisión*, Lacan sostiene: "Ahora bien, lo que Freud articula como proceso primario en el inconsciente -esto es mío, pero que se recurra y se lo verá-, no es algo que se cifre, sino que se descifra. Yo digo: el goce mismo. Caso en el cual, no constituye energía, y no podría escribirse como tal". [17]

Otra es la interpretación orientada por el inconsciente real (última enseñanza) que ya no está hecho con los efectos de significantes sobre un cuerpo imaginario, sino un inconsciente que incluye la instancia de lo real como pura repetición de lo mismo fuera de sentido. Esto indica que si la interpretación se mide por el goce la consecuencia en cuanto al efecto de la interpretación sobre alguno de los goces es que el goce se reduce, no se modifica.

Desde el punto de vista económico en Freud tenemos el punto de vista de la satisfacción, es decir, desde el inconsciente algo se satisface, se libera el sentido. Cifrado y descifrado del inconsciente. Primacía de lo simbólico frente a lo imaginario tal y como lo refleja en "Función y campo de la palabra y del lenguaje". [18] Satisfacción debida a que el Otro sanciona, por ejemplo, en el chiste, una satisfacción de orden semántico.

El encarcelamiento del sentido produce sufrimiento, se trata del síntoma como sentido reprimido. La satisfacción adviene por la aparición del sentido y el reconocimiento del sujeto por parte del Otro. En ese sentido, la satisfacción simbólica es la primera respuesta desde el punto de vista económico. El goce se satisface mediante un objeto encontrado en el Otro. Meta de un análisis en relación con la positividad del goce, es disminuir el displacer que este causa y aumentar el placer del que es capaz.

Ahora bien, la dinámica incide en la economía, ya que a eso apunta la interpretación. Entonces, desde el punto de vista económico, habría que separar goce y satisfacción y en cuanto a la constancia de la suma de los goces o, lo que es equivalente, al hecho de que reducir algún goce entrañe necesariamente el incremento de otro(s) goce(s). Tenemos que, al localizar en los *Escritos* un goce imaginario-simbólico, el único efecto buscado sería la reducción de goce, de modo que habría pérdida de goce y no podría hablarse de una economía.

En lo relativo a la economía de los goces, elaboración que abarca la última enseñanza, cabe situar el desborde, la negatividad en el se goza que no hace falta; exceso que no haría falta. Goce fálico del exceso que impide, estropea, el goce. Es el punto de exceso, del goce femenino, goce que excede, desborda.

NOTAS

1. Lacan, J., *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984.
2. Lacan, J., "Acerca de la casualidad psíquica", *Escritos 1*, op. cit.
3. Lacan, J., "El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", *Escritos 1*, op. cit.
4. Lacan, J., *El seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1991.
5. Lacan, J., "Función y campo de la palabra y del lenguaje del psicoanálisis", *Escritos 1*, op. cit.
6. Lacan, J., "Discurso de Roma", *Otros Escritos*, Paidós, Bs. As., 2013.
7. Lacan, J., *Imaginario, Simbólico y Real*, Conferencia presentada en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, París, 1953.
8. Lacan, J., "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1985, p. 796.
9. Lacan, J., "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos 2*, op. cit., p. 617.
10. Lacan, J., *El seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, op. cit., p. 104.
11. Lacan, J., "Kant con Sade", *Escritos 2*, op. cit.

12. Lacan, J., *El seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1995.
13. Lacan, J., Seminario 14, "La lógica del fantasma", inédito.
14. Lacan, J., Seminario 15, "El acto psicoanalítico", inédito.
15. Lacan, J., *El seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 2008.
16. Lacan, J., *El seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Caracas, 1981.
17. Lacan, J., *Radiofonía & Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977, p. 102.
18. Lacan, J., "Función y campo...", *op. cit.*

LO SINGULAR EN UN ANÁLISIS

Lo que del silencio interpreta

Una lectura del primer testimonio de María Cristina Giraldo

Natacha Zarzoso

Natacha Zarzoso (Más Uno), Stella López, Adriana Wolfson, Estefanía Bonifacio y Greta Stecher.

El testimonio: la voz opaca [1]

María Cristina Giraldo presenta su *pase* en las Jornadas de la EOL 2016. A *posteriori*, en un intercambio virtual con ella *sobre los efectos de su decir*, tuvo la gentileza de hacérselo llegar para interrogarlo en el marco de un Cartel. Así es como nos hicimos del material y lo pusimos al trabajo. A fines de abril salió oficialmente publicado en *Revista Lacaniana* N° 22. Haremos una extracción del material para los que aún no tuvieron oportunidad de leerlo. Usaremos la primera persona para no tergiversar su prosa.

De la contractura a la risa

Sueño que mi analista se sienta en el borde del diván y se deja caer de espaldas, con todo el peso de su cuerpo, sobre mis piernas. Piernas sueltas, manos atadas. Las piezas de mi cuerpo afectadas por el traumatismo de *lalengua* y por el *estrago materno*.

Demandaba a las directivas de la Sede, de la Escuela y de la AMP una sola cosa, la misma siempre: *no consentir al estrago*. En mi sueño el Otro ha cambiado: no responde, no consiste, no da garantía. *El límite al estrago no vino del Otro*, por más que lo demandara. Esa fue mi experiencia de *su inconsistencia*: la de un A/ que se calla.

Una escena a los 6 años: Mi padre me levanta sobre el ataúd para que me despida de mi abuelo. Exclamo con sorpresa: '¡de traje y sin zapatos!'. Mi padre me explica: 'No tiene zapatos, porque ya no va a caminar para ninguna parte; el abuelo murió'. *El cuerpo agujereado por palabras sin sentido*, la aparición abrupta de la muerte en mi vida, las piernas al aire, sin soporte.

Hace unos años, en una muestra en el Museo Guggenheim vi un Kennedy en el féretro, de traje y con los pies desnudos. El impacto de ese *punctum* resonó en *la consistencia que ya tenía mi síntoma en el análisis*. Ese trozo de real puesto en la vulnerabilidad de los pies, la pieza de mi cuerpo que quedó marcada por el traumatismo de *lalengua* que estalló en *mi síntoma: las contracturas musculares en los pies*.

El sueño y una imagen muy vívida a la que llamé "mi pequeño fenómeno elemental" me precipitaron con entusiasmo enigmático a un nuevo tramo del análisis... El fenómeno mostraba con un efecto de *Witz*: la otra cara, no mortificante, que mi analista nombró *la erótica de los pies*. En mi pequeño fenómeno elemental mi analista, sentada en la silla de su consultorio, se reía con tan absoluto desparpajo y goce del cuerpo, que levantaba las piernas al reírse. Lo indescifrable de mi fenómeno elemental me daba la certeza *de estar en el inconsciente de otra manera*.

De esa erótica de los pies hace parte mi gusto por el baile, el caminar por el campo, el echarle una caminata a mis ideas sobre algo en lo que trabajo para la Escuela y la implicación ineludible que tienen las piernas en el acto sexual. (Durante mucho tiempo usé un pseudónimo para ocultarme, del que yo solo sabía: 'caminante', un S1)

Arrebato y éxtasis

Me costaba aceptar que la experiencia corporal del arrebato *esté hecha de la misma substancia gozante* que la del éxtasis. Durante el tiempo en que estuve comandada por el fantasma, creía con ingenuidad que el éxtasis me curaría del arrebato. Pese a la diferencia del sufrimiento en el arrebato y a la satisfacción del éxtasis, *encarnaba en ambos el sin límite del goce en el cuerpo*. En esa pasión de la alienación que es el arrebato, mi cuerpo quedaba devastado por el sufrimiento y en esa otra pasión de la separación que es el éxtasis, quedaba suspendida en un estado de locura gozosa de los sentidos.

Pasé del sufrimiento organizado en torno al S1 "martirio", a la satisfacción del final de análisis, que en mí tiene un rasgo corporal del éxtasis. *El arrebato hacía iterar la locura materna en la lógica del todo*, en la alienación a la madre como Otro real. A diferencia de ello, *el goce femenino en mí pasa cada vez por la vertiente del no-todo*, sostenido en la pasión de la separación de ese Otro materno.

Piernas sueltas, manos atadas

Tanto mi hermano como yo nos chupábamos el dedo para dormirnos, y la madre buscó formas de suprimir, sin resto, el goce autoerótico (pañuelos, ají picante, férulas de yeso en los codos/brazos). *Las manos atadas constituyen la experiencia corporal de mi inhibición*, pero la madre dejó, por un afortunado descuido, las piernas sueltas. '*Poner a caminar lo que tengo entre manos*' fue el sintagma de la modesta solución que extraje en mi análisis a las manos atadas de mi inhibición, *y una forma de anudar esas piezas sueltas de mi cuerpo*. En la última sesión, la analista asiente a la salida que construí: '*ahora tienes las manos libres y los zapatos bien puestos*'. Al salir por última vez de su consultorio me toma con firmeza del codo. Resto memorable, sutileza del acto que hace huella singular en un cuerpo marcado ahora por la libertad y la satisfacción.

Daba por hecho que yo estaría conmovida en la última sesión. Para mi sorpresa, salí con paso firme y decidido, en absoluto conmovida. *Devine analista en eso inhumano del final*. En contraste con ello, la inhumanidad de mi analista, la que me llevó hasta lo más singular, se conmovió en el último instante; sólo ahí dejó de ser mi analista.

Otra escena organizará mi programa de goce: mi madre insiste en darme la sopa, pese a que puedo tomarla por mí misma. Rechazo que me atragante y ella me pega con la cuchara en la boca. "*Dar con la cuchara en la boca del Otro*" será el axioma de mi fantasma, lo real de *mi pasión por silenciar*, como la madre. Callar al Otro, cantarle la tabla de la verdad en el sin límite del fanatismo por el sentido, el empuje a decirlo todo, arrebatado el cuerpo por lo indecible del sufrimiento.

El atravesamiento de ese trauma que fue el estrago en mi vida *requirió de un acto de parte de mi analista*, que me hizo pasar de la queja por *esas experiencias estragantes que padecía bajo el S1 'martirio'*, al límite de lo que en mí consentía al estrago. Creé condiciones para viajar a Buenos Aires; estaba a la mitad de mi análisis y presentaría un trabajo en un Congreso de la AMP. Por más que le escribí a mi analista para consultar su disponibilidad de tiempo y definir mis vuelos, no obtuve de ella respuesta alguna. Solo logre contactarla muy cerca del viaje. Me dijo que no podría atenderme en esas fechas, porque no estaría en la ciudad, así que tuve que reprogramar mis vuelos, lo que me implicó pagar una alta penalidad a la aerolínea. Ya en sesión, puse mis cartas sobre la mesa. *Desde la primera entrevista le había puesto como condición la garantía de no estragarme*. Esa promesa se había roto y le anuncié mi decisión de retirarme de análisis. *No se lo iba a permitir a ella, ni me iba a permitir a mí misma estragar lo que llevaba de mi análisis; iba a rescatar eso, así tuviera que irme*. Estaría un tiempo corto para ver si se decantaba algo. Mi analista estaba advertida de mi profundo desencanto transferencial y de mi decisión sobre el analista al que buscaría para empezar entrevistas. Sería el cuarto análisis; lo abrumador de ese número y de la cantidad de años de análisis, que para entonces sumaban 25, no me detuvo. *Sabía que si no ponía un límite al estrago y a lo que en mí consentía al mismo, lo que se iba a estragar era mi transferencia al psicoanálisis y a la AMP*, así que me la jugué y mi analista también.

Maniobra arriesgada, la analista trauma puso el estrago bajo transferencia y alojó de la buena manera mi profundo enojo: ni me desalentó, ni me explicó, ni me cerró la salida. Extraje de ese *impasse* las consecuencias de un acto. El *no* al estrago provino de mí, como revés del trauma, no del Otro. *Mi consentimiento al mismo* me implicaba en mi *goce escatológico del error propio o del ajeno*. Mi cambio de posición implicó rupturas en vínculos que no me hacían bien. Dejé de tener valor el sufrimiento con el que me martirizaba y en cambio cobraron valor las soluciones y las formas de arreglo que vuelven vivible y posible la transferencia de trabajo, así como *el efecto de formación derivado de un error que se transforma en fecundo*.

La voz opaca

Un acontecimiento de cuerpo me precipitará al tramo final de mi análisis. Estudio tranquilamente en mi casa y de la nada irrumpe una tos incoercible que persiste hasta el ahogo; quedo disfónica. *'Es como si hubiera hecho un esguince en la voz'*... voz opaca. Esguince en la voz, opacidad del goce, distención de la fijación, dislocación incurable entre el goce y el sentido. A partir de allí, todo se precipita... *al esguince en la voz*, mi solución *sinthomática*... No dejes de cantar, me dijo mi analista en la última sesión... Es mi manera de presentar las consecuencias de un acto y la invención de mi solución *sinthomática*.

Acerca del sentido

¿Por qué tomamos el sentido? Porque es el camino necesario para poder ubicar la operatoria del *fuera de sentido*. Será a partir de la última enseñanza de Lacan que la posición del analista y el inconsciente operarán haciendo lugar a la *equivocación*, a la *meprise* y a la fuga de sentido.

En "La introducción alemana a los *Escritos*" Lacan ubica: "el sentido del sentido en *mi* práctica se capta por el hecho de que se fuga: que hay que entender como de un tonel, no como un escaparse. Es por el hecho de que se fuga que un discurso toma su sentido, esto es: por el hecho de que sus efectos sean imposibles de calcular" (...) "Sospechamos que la palabra tiene la misma *dicho-mención* gracias a la cual lo único que es real y que no puede inscribirse con ella es la relación sexual". (...) "Es el descubrimiento por Freud de que *el inconsciente trabaja sin pensar en ello*, sin calcular, ni tampoco juzgar y no obstante el fruto está allí: un saber que sólo se trata de descifrar pues consiste en un ciframiento" [2].

Por el sentido se escriben las condiciones de goce para cada quien. La operatoria que va de *los síntomas al sinthome* es la operación de reducción, vaciado y ceñimiento de los síntomas vía la *orientación por el fuera del sentido*. En este camino al decir de Giraldo existirá entonces *lo que se deja cifrar y lo imposible de contabilizar*, lo que escapa al sentido. Es un modo de pensar el pasaje de *los unos del inconsciente* al Uno del *sinthome*, es decir: la posibilidad de construir el *sinthoma* analítico y reconocer en él el *núcleo iterativo de goce* a partir del cual se construirá el *sinthome*.

Nos interesa situar *que el sentido es sexual y que en el cifrado está el goce; y que el goce es eso que no sirve para nada*, dirá Lacan. Reconocer eso es un paso decisivo porque *introduce algo del orden de lo imposible* en la clínica, un cierto consentimiento al fuera de sentido y su contracara del "hay de lo Uno". Lo real, el goce y el *fuera de sentido* serán los términos que cobran un papel esencial en el viraje de los años 70. Será todo un trabajo analítico pasar *del sentido gozado al goce opaco* del síntoma.

Atravesar el fantasma (al decir de Florencia Dassen -y lo podemos constatar en el testimonio de Giraldo) *es atravesar los puntos en los que hay un imperativo que pesa sobre el sujeto y no lo deja encontrarse con su reservorio de goce*, con esa marca que penetró el cuerpo y a la que hace falta ir al encuentro. Pero hay entonces que llegar a unir -gracias a esa disyunción del fantasma- que *aquello que a uno lo divide es el objeto causa de deseo*... trabajo de ceñimiento, ya no de desciframiento, sino de hacer con las cifras que ya quedaron por efecto del desciframiento.

El corte... La interpretación y sus límites

“¿Qué quiere decir que la interpretación es *incalculable* en sus efectos? Quiere decir que su único sentido es el goce; obstáculo insalvable para que la relación sexual pueda inscribirse de alguna manera y, en suma, esto permite extender al goce la fórmula de que el efecto de la interpretación es incalculable. En efecto, si piensan bien en lo que ocurre cuando se produce el choque entre esas dos tropas llamadas ejércitos, y que además son discursos, discursos ambulantes, (...) Resulta asimismo enteramente claro que si la victoria de un ejército sobre otro es estrictamente imprevisible, es porque: *no es posible calcular el goce del combatiente. En fin, todo está aquí: si hay quienes gozan con hacerse matar, llevan la ventaja* (...) Esta es una breve ojeada relativa a lo que puede ocurrir con lo contingente, es decir, con lo que se define por lo incalculable...”. [3] Esto es del Seminario 21.

“La interpretación analítica no da testimonio de ningún saber (...) lo que han de saber es que *hay un saber que no calcula, pero no por ello trabaja menos para el goce*”. [4] Ubicamos que es el inconsciente el primer intérprete y la interpretación analítica es *a posteriori*. En el testimonio podemos ver como *el silencio hace de vía regia para el encuentro de la analizante con su propio estrago*. Quizás podemos pensar el pasaje en este punto *de la impotencia a la imposibilidad*. Pone al trabajo lo no sabido que sabe de la una equivocación.

La interpretación como acto analítico; *el analista trauma –no sin cálculo– silenciándose*, lo que produce en este caso una intervención sobre el objeto y sobre lo real. Opera por el equívoco y apunta a ir a contrapelo *de la certeza del sentido que le brindaba su fantasma*.

El fantasma es una frase que se goza, mensaje cifrado que encubre al goce opaco. El síntoma mismo debe pensarse en relación al fantasma, lo que Lacan llama *sinthome*. La interpretación no se ordena con el síntoma sino con el fantasma. En “El inconsciente intérprete”, [5] Miller da cuenta de que la capacidad interpretativa del fantasma no reduce el fantasma a la interpretación, porque este incluye al objeto *a* en tanto imposible de interpretar.

A partir de la *reducción del sentido*, del vaciado de las significaciones, la interpretación cambia, dirá Miller, lo que Lacan sigue llamando interpretación *ya no es interpretación*, sino corte, como *reemplazo de la interpretación en sí misma*, cuando no se trata de ir en el mismo sentido que el inconsciente sino de *buscar otro tipo de operación*.

En “Apología de la sorpresa”, Miller toma la doble cara del sueño y del despertar para dar cuenta de una separación que *se mide por el ángulo de la sorpresa*. “El ángulo está siempre presente en la sorpresa”. [6] “El ángulo mide el fantasma, es decir la regla que es la tuya, tu regla de interpretación a partir del goce”. [7] La interpretación analítica funcionaría entonces al revés de la interpretación del inconsciente. ¿Dónde ubicar la sorpresa en el testimonio?

Al decir de Hélène Bonnaud, [8] *la sorpresa es un acontecimiento que divide al sujeto y la palabra se hace menos narrativa, ella deviene exploradora*. En el testimonio lo podemos pensar a partir del movimiento que ella da cuenta cuando dice “poner a caminar lo que tengo entre manos... para mi sorpresa salí de mi última sesión con paso firme y decidido en absoluto conmovida..., solo ahí dejo de ser mi analista”.

Analista trauma

Se trata de que el discurso llegue a decir lo que no pudo tener lugar, lo que no pudo decirse o lo que se dijo de manera sesgada. [9] En el análisis se trata de *hacer verdad* lo que fue. Y tenemos *lo que falta hacer verdad* los traumatismos, lo que agujerea, lo que Lacan llamará *troumatisme*. Elemento crucial el trauma para una clínica y *una práctica que se propone acompañar al sujeto a un más allá de los efectos de sentido para permitirle elucidar tanto los velos que erigió como defensa ante lo real como sus modos singulares de gozar*. El trauma constituyente de cada sujeto que muestra cómo su goce es absolutamente singular.

El analista trauma es una figura de la posición del analista correlativo a la última enseñanza de Lacan. *Es el analista que está más del lado del goce que del saber*, más del lado del acto *que de la interpretación*, más del lado del vacío *que del objeto a*. La noción de analista trauma debemos tomarla con delicadeza, en la misma posición que por regla de

abstinencia introduce un equivalente, un semblante del traumatismo de la no relación sexual. *No se trata de activismo, invita a la prudencia que no se opone aquí a audacia. Se trata de arriesgarse de la buena manera.*

Vinculado a la noción “perturbar la defensa” como la primera barrera que el *parlêtre* instala ante el encuentro *traumatique* con la no relación sexual y con el excedente de goce que le es correlativo. La práctica analítica que se deduce de la pregunta por el *sinthome* implica incluir este otro elemento fundamental el “más de vida” [10] que aparece en el encuentro con el analista y que se olvida detrás de lo que se dice (Como lo recordaba Florencia Dassen) Tratando de alzarse al nivel del trauma fundamental, del encuentro fundamental con la lengua. Peligro sin duda que puede presentificarse es la RTN (reacción terapéutica negativa), que veremos, en el testimonio, como fue sorteado.

Una referencia de Lacan en el *Seminario 19* nos orienta: “Todo padre traumático está en definitiva en la misma posición que el psicoanalista. La diferencia está en que el psicoanalista por su posición reproduce la neurosis, mientras que el padre traumático la produce inocentemente”. [11] Este redoblamiento que promueve el discurso analítico, a diferencia del padre y de otros discursos que eclipsan el cuerpo, *apunta directo al cuerpo*, restando goce e *introduciendo lo nuevo en la repetición*, que hasta ese momento era repetición vana por ser siempre la misma.

Una vez planteado el programa de goce “*dar con la cuchara en la boca del Otro*”. *Callar al Otro, el empuje a decirlo todo, arrebatado el cuerpo por lo indecible del sufrimiento*, su asentimiento a la implicación y responsabilidad *en contraste con el empuje a cantarle la tabla de la verdad al cínico*. El atravesamiento de ese trauma que fue el estrago de su vida requirió de un acto del analista que la hizo pasar de *esas experiencias estragantes* que padecía bajo el *S1 martirio* al límite de lo que en mi consentía al estrago”. Viaje, promesa rota. Se trata de una maniobra. En lo que entendemos por un lado que *con esa maniobra el analista no goza y donde muestra como el goce no es del Otro, es el suyo*. Consecuencias de ese acto: según la lectura que hace en el testimonio *el no al estrago provino de ella, como revés del trauma, no del Otro*.

Lo que no calcula...

Nosotros tomamos del primer testimonio de Cristina Giraldo *un fragmento* que nos permite preguntarnos en relación al tema que nos pone al trabajo este año. Interpretación, entre el cálculo y la sorpresa, fue necesario también para este trabajo *ubicar el lugar del analista y su operación en tanto acto y trauma*, como ella misma lo señala. También tomamos en este fragmento..., *la lectura de la interpretación que hace la analizante, su sorpresa y su cálculo* desde su posición hasta ese momento como respuesta fantasmática aún no vaciada lo suficiente. Es muy transmisible como ella lo escribe, la lógica que da cuenta en su decir de su trabajo analítico... como la reducción de goce pasa a la escritura pudiendo hacer lugar al *no todo* (posición femenina). Ella misma ubica en su testimonio estos conceptos en lo que fue su último tramo de análisis.

Nosotros nos pusimos a intentar desmenuzar la lógica que le permite a ella poder dar cuenta de eso. Es un testimonio que testimonia sobre la lógica de un tratamiento psicoanalítico de orientación lacaniana donde se puede leer lo que fue para ella el pasaje del analizante a analista. *Allí es donde ella localiza lo inhumano de la analista... algo del orden de la sorpresa se le presentifica bordeando el final, en su máxima singularidad...*

Todo se conmueve en ella a raíz de un hecho contingente o no tanto. Ella pide una sesión a su analista al mismo tiempo que estaba escribiendo un trabajo para el congreso de la AMP. *Su analista no responde a su demanda*, ella igual saca sus pasajes para viajar a la Argentina (¿arrebato, todo, garantía del Otro?), *al tiempo* la analista le responde que no la va a poder recibir ya que estará de viaje para esa fecha, por esta respuesta se vio obligada a cambiar las fechas de los pasajes pagando la penalidad correspondiente. Hasta acá vemos que la analizante saca los pasajes interpretando con “certeza” la garantía y la existencia del A y que este A, su analista, la iba a esperar y a recibir haciendo gala de la incondicionalidad del A, amor de transferencia.

Su respuesta a que *el A no consista*, no esté, no la reciba es leído con profundo enojo. “Desde la primer entrevista le había puesto como condición la garantía de no estragarme. Esa promesa la había roto y le anuncie mi decisión de retirarme del análisis...”. Ubicamos esta condición sintomática que creía sostenía la analista con ella (uno escucha y lee desde donde puede). Que no la reciba es vivido como algo que se rompe en ese lazo transferencial y fue su analista quien no lo había respetado (RTN). *Infiere una supuesta falla de cálculo de su analista*. La creencia en cierta

preservación frente a no quedarse estragada era la fantasía leída por ella que comandaba su supuesta retirada. Con ciertos aires de provocación (¿se puede pensar en un *acting* hacia el final de la cura?) decide irse de ese análisis (por el sentido operando *mediante el estrago* aún no dilucidado de su posición de goce y su consiguiente *respuesta fantasmática*, arrebatándola).

Es desde aquí, desde este hecho, como transcurre en más lo que va bordeando su atravesamiento del fantasma dando apertura a su nuevo modo de vivir y leer la pulsión.

En el testimonio aparece en una posición de provocación a la analista ya que va y despliega su enojo (dándole la cuchara en la boca podemos pensar con ella), avisa que se va de ese análisis y hasta le comunica el nombre de quién sería su posible próximo analista... acá se puede ubicar que lo que produce sentido está siempre enraizado en el goce, en la singularidad de ese sentido gozado para ella, pero hay algo que escapa, se fuga... y que aún así afecta.

Esos efectos del lazo, cimbronazos de la transferencia que producen afectos, afectos que delimitan un modo de goce singular. Podemos pensar, lo ajustado de su enojo para ponerle cuerpo al atravesamiento de su estrago.

“Pero para el atravesamiento de ese trauma que fue el estrago en mi vida requirió de un acto de parte de mi analista” (sic)

Acerca del tiempo que hace agujero

Pero, y esto nos parece sumamente importante a nuestro trabajo, se toma un tiempo. Tiempo parecería ser la condición que le permite ir al encuentro de ese borde que le permitió la salida de su sufrimiento... “sabía que si no ponía un límite al estrago..., lo que se iba a estragar era mi transferencia al psicoanálisis y a la AMP...”

Pudiendo haberse quedado del lado del sentido, enojada y respondiendo desde su fantasma... -arrebato, alienación, ubicándose al estrago como este otro *todo* materno, enloqueciéndola-; en cambio *produce un corte*, abriéndose a otro tiempo lógico.

Otro *tiempo* que entendemos del orden de la separación, no todo, en su decir que es producto de las vueltas dadas de su análisis, donde puede parar, esperarse, dirá... estaría un tiempo corto para ver si se decantaba algo... palo al estrago, otro tiempo en ella para tomarse en serie y en serio, cierta pausa, cierto *impasse*, donde ella ubicará una apuesta nueva... “así que me la jugué y mi analista también”. En este me la jugué aparece un puesta en acto no solo de la analista sino de su propio deseo.

Ella ubica en este punto a la analista trauma, operando como al decir de *Entonces* «shhh...» “es reconducir al sujeto a los significantes propiamente elementales sobre los que, en su neurosis, ha delirado”. [12] *La analista puso el estrago bajo transferencia*, la intervención del analista fue que al mismo tiempo que alojó al estrago, lo objetó. Era lo que faltaba vaciar. *El analista no es el que goza. En acto a través de su silencio hace constatar esto*. Es el *parlêtre* la que lee el acto de la analista como acto. La analista operó, intervino, la interpretó yendo a las tripas de la cosa, no todo el estrago había sido conmovido en su análisis hasta ese momento. *Operando bajo el equívoco en juego, sirviéndose del mismo como respuesta de un hecho de la contingencia*. Fue la sutileza del acto de su analista, *operando desde su silencio*, vehiculizado por la transferencia misma lo que *promovió la escucha de su propio estrago*, de su propio decir, de su media verdad.

La analista trauma hace entrar al estrago en análisis, para dar lugar a la boca que hay que saber callar. Todo una apuesta... “El estrago provino de mí, como revés del trauma, no del A”.

“Desprenderse de los espejismos de la verdad que ese desciframiento le aporta y apunta a *un más allá de la fijeza del goce*, a la opacidad de lo real”. [13]

Testimonio de cómo la contingencia opera en este caso por *el fuera de sentido* que se sirvió la analista para operar aquí -no sin- cálculo sobre el goce que *le opacaba el estrago de lo vivo de su vida*. Es un testimonio que transmite las escansiones lógicas que atraviesa el *parlêtre* y la conecta con *lo vivo* de su existir.

NOTAS

* Presentado como resultado del trabajo de Cartel en el Seminario diurno de la EOL Buenos Aires 2017: "Qué se interpreta: entre el cálculo y la sorpresa" que está a cargo de Florencia Dassen y Viviana Mozzi

1. Presentado en las IX Jornadas de la NEL, "Violencias y Pasiones. Sus tratamientos en la experiencia analítica", Guayaquil, 23 de octubre de 2016 y en las XXV Jornadas anuales de la EOL "Hiperconectados. Los psicoanalistas frente a los lazos virtuales", Buenos Aires, 30 de octubre de 2016 y publicado en *Revista Lacaniana* N° 22, EOL, Bs. As., 2017.
2. Lacan, J., "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*", *Otros Escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, pp. 579-580, 582.
3. Lacan, J., clase del 20 de noviembre de 1973, Seminario 21, "*Les non-dupes errent*", inédito.
4. Lacan, J., "Introducción...", *op. cit.*, p. 585.
5. Miller, J.-A., "El inconsciente intérprete: Seminario de apertura del curso 1995-1996 del SCFB", *Revista Freudiana* N° 17, Barcelona, 1996, p. 56.
6. Miller, J.-A., "Apología de la sorpresa", *Entonces "Sssh..."*, Minilibros Eolia Barcelona, Barcelona, 1996, p. 39.
7. *Ibíd.*, p.43.
8. Bonnaud, H., "¿Puede la transferencia prescindir del amor al inconsciente?", *Revista Lacaniana* N° 12, EOL, Bs. As., 2012, p. 73.
9. Miller, J.-A., capítulo 12, "Lo real que escapa a la verdad", *Sutilezas Analíticas*, Paidós, Bs. As., 2013, p. 182.
10. Laurent, E., *III Coloquio de la Orientación Lacaniana. En referencia al libro Sutilezas analíticas de Jacques-Alain Miller*, EOL, Grama ediciones, Bs. As., 2013, p. 37.
11. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 150.
12. Miller, J.-A., *Entonces "Sssh..."*, *op. cit.*, p. 11.
13. Miller, J.-A., "Leer un síntoma", *Revista Lacaniana* N° 12, Eolia Paidós, Bs. As., 2012, p. 18.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *¿Qué pasa con el pase?*, La Colección de la ELP N° 8, Madrid, 2002.
- Bassols, M., "La interpretación, hoy", AMP/WAP [en línea]. Consultado en <http://wapol.org/Ornicar/articulos/227bas.htm>
- Bonnaud, H., "¿Puede la transferencia prescindir del amor al inconsciente?", *Revista Lacaniana* N° 12, EOL, Bs. As., 2012.
- Chamorro, J.; D'Angelo; Torres, M.; Solano Suarez, E. y Vieira, M., (artículos sobre interpretación), *El orden simbólico en el Siglo XXI*, Grama Ediciones, Bs. As., 2012.
- Fuentes, A., "La función de la escritura en la experiencia psicoanalítica", *Letras lacanianas* N° 1 [en línea]. Consultado en [http://letraslacanianas.com/Giraldo,M.C."La voz opaca](http://letraslacanianas.com/Giraldo,M.C.), *Revista Lacaniana* N° 22, EOL, Bs. As., 2017.
- Godoy, C., "Eco, resonancia y consonancia", *El cuerpo hablante. Parlêtre, sinthome y escabel*, Grama ediciones, Bs. As., 2015.
- Gorostiza, L., "En los confines de la memoria", *Revista Lacaniana* N° 12, EOL, Bs. As., 2012.
- Gorostiza, L., "¿La interpretación inventa su real?", *El Caldero de la Escuela* N° 2 [en línea]. Consultado en <http://elcaldero.eol.org.ar/Ediciones/002/>
- Gorostiza, L., "El poder de la palabra y los límites del sentido", *Logos* 2/3, NEL-Miami, Grama ediciones, Bs. As., 2005.
- Gorostiza, L., "El principio de lo ininterpretable", *Resonancias, Revista de Psicoanálisis del Nuevo Cuyo* N° 1, Grama ediciones, Bs. As., 2014.
- Lacadée, P., "El niño lacaniano es el niño traumatizado", *Psicoanálisis Inédito* [en línea]. Consultado en <http://www.psicoanalisisinedito.com/2014/09/philippe-lacadee-el-nino-lacaniano-es.html>
- Lacan, J., clase del 20 de noviembre de 1973, Seminario 21, "*Les non-dupes errent*", inédito.
- Lacan, J., "Dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos* 2, Siglo XXI, Bs. As., 1992.
- Lacan, J., "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*", *Otros Escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Lacan, J., "La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos* 2, Siglo XXI, Bs. As., 1992.
- Lacan, J., clase del 15 de noviembre de 1977, clase del 20 de diciembre de 1977, clase 10 de enero de 1978 ("Lo inconsciente es la cara real de eso en lo que se está enredado") y clase 9 de mayo de 1978 (sutura) Seminario 25, "El momento de concluir", inédito.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El envés del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1996, p. 15.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 150.
- Laurent, E., "El orden simbólico en el siglo XXI: consecuencias para la cura", *Revista Lacaniana* N°12, EOL, Bs. As., 2012.
- Laurent, E., "El revés del trauma", *Virtualia* #6 [en línea]. Consultado en <http://virtualia.eol.org.ar/006/>
- Laurent, E., *El reverso de la biopolítica*, Grama ediciones, Bs. As., 2016, pp.72, 75, 219, 220 y 222.
- Laurent, E., *Síntoma y nominación*, Colección Diva, Bs. As., 2002.
- López, S., "La interpretación manierista" presentado en Jornada de Carteles, La Plata, 2016, inédito.
- Miller J.-A.; Laurent, E., *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Bs. As., 2005, p. 294.
- Miller, J.-A., "*Le mot qui blesse*", *La Cause freudienne* N° 72, Navarin, París, 2009 (publicado en castellano en *Freudiana* N° 64).
- Miller, J.-A., "Acerca de las interpretaciones", *Escansión* 1, Paidós, Bs. As., 1984.
- Miller, J.-A., "Apología de la sorpresa", *Entonces "Sssh..."*, Mini libros Eolia, Barcelona-Bs. As., 1996.
- Miller, J.-A., "La interpretación al revés", *Entonces...*, *op. cit.*
- Miller, J.-A., "Leer un síntoma", *Revista Lacaniana* N° 12, EOL, Bs. As., 2012.
- Miller, J.-A., "Sobre la fuga del sentido", *Uno por Uno* N° 42, EOL, Bs. As., 1995.
- Miller, J.-A., "Suturas y empalmes", *Matemas* 2, Manantial, Bs. As., 1988.
- Miller, J.-A., *El hueso de un análisis*, Tres Haches, Bs. As., 1998, pp. 11-94.
- Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2011, pp. 373, 377-378 y 380.
- Miller, J.-A., *La fuga del sentido*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013, pp. 47-64.
- Miller, J.-A.; Bassols, M.; Gorostiza, L., "Eso traumático", *Revista Mediodicho* N° 39, EOL-Sección Córdoba, 2013.
- Salman, S., "El cuerpo en la experiencia del análisis", *Revista Colofón* N° 33, Boletín de la FIBOL, 2013.
- Tendlarz, S., "La interpretación y sus misterios", *El cuerpo hablante. Parlêtre, sinthome y escabel*, Grama ediciones, Bs. As., 2015.

- Zarzoso, N., "Lo que resta en un análisis", *Revista Consecuencias* N° 13/14 [en línea]. Consultado en <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/014>
- Zarzoso, N., "Lo que se escribe y el sentido que importa", *Revista Consecuencias* N° 9 [en línea]. Consultado en <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/009>

LO SINGULAR EN UN ANÁLISIS

El psicoanálisis y la singularidad del modo de goce

Roberto Ileyassoff

*¿Aquí, se dice así...? ¿Ahora, se dice así...?
Intento de mantener el principio de comunidad en la experiencia psicoanalítica
e impedir la "babelización" de la misma.*

El conflicto psíquico y la angustia

Hoy en día la extensión del término neurosis ha variado y no se lo reserva solamente para la formación de síntomas claramente aislables como ser:

1. la histeria de conversión, donde el conflicto psíquico que provoca angustia a nivel inconsciente viene a simbolizarse en síntomas corporales diversos, parálisis, anestias, dolores localizados, ahogos, cegueras transitorias, crisis emocionales con gran teatralidad.
2. las fobias, donde el conflicto provoca angustia la cual se desplaza y concentra en el temor a un objeto determinado y deja de estar esparcida hacia todos lados.
3. las neurosis obsesivas, donde el conflicto se expresa a través de compulsiones: ideas, pensamientos y acciones que deben cumplirse aunque sean indeseables, ridículas o extrañas so pena de crear intensa angustia si no se realizan; amén de ritos conjuratorios, dudas y escrúpulos que llegan a finalizar en inhibiciones para pensar o actuar.

Hoy en día el término "neurótico" suele aplicarse con liberalidad y muchas veces no pasa de ser usado de una manera algo burlona para expresar reprobación por alguien. En vez de calificarlo como caprichoso, suspicaz, holgazán o pusilánime, se lo llama neurótico.

En la cultura general de Occidente se tiende a banalizar el término de neurosis dejando de interesarse por él desde un punto de vista conceptual. Lo mismo ocurre cuando se habla de histeria, sexualidad humana, sexualidad infantil, conflicto psíquico, represión, retorno de lo reprimido, neurastenia, neurosis de defensa, y síntoma neurótico.

A todos estos términos se tiende a dejarlos de lado salvo al término síntoma, pero para calificarlo de trastorno y ocuparse de él desde una orientación puramente cognitivo-comportamental y neurobiológica.

Desde esta última orientación los trastornos de personalidad se definen a partir de escalas comportamentales, y se tiende a dar por sentado qué es estar enfermo o trastornado y a clasificar trastornos sin ocuparse del límite ideológico entre lo normal y lo patológico, lo clasificable y lo inclasificable.

Gracias a que existe lo inclasificable, el psicoanálisis se puede asegurar un campo de acción propicio donde puede escapar de dichas escalas y clasificaciones.

A partir del psicoanálisis se puede definir a la neurosis como una afección psicógena donde los síntomas son la expresión simbólica de un conflicto psíquico que encuentra sus raíces en la historia infantil del sujeto y que constituye un compromiso entre el deseo y la defensa. Los síntomas neuróticos son producto de un particular proceso de elaboración psíquica que consiste en un conflicto defensivo intrasubjetivo que no solamente se traduce en formaciones de síntomas claramente aislables, sino también por rasgos de carácter, formas de comportamiento, y por toda una organización del funcionamiento del conjunto de la personalidad. Siguiendo estas consideraciones se puede entonces hablar de síntomas de disfuncionamiento en vez de trastornos.

Es importante señalar la vigencia de las neurosis pues la falta de conflicto neurótico que se da en las conductas asociales, perversas y/o adictivas, requiere de una intervención especial del psicoanalista para "sintomatizarlas" y para "neurotizarse" al sujeto de una manera conveniente para su salud.

El síntoma no sólo como un trastorno

Si llamamos trastorno a lo que es anomalía del funcionamiento, a lo que es perturbación, es molestia o alteración de un orden, estamos presuponiendo que existe algo que funciona "perfecto"; vale decir, algo que no está perturbado, algo que no está desordenado, que no causa molestias, y que sirve de modelo. Así entonces, se podría considerar que el malestar en la cultura sería una anomalía y que habría que hacer lo posible para suprimirlo sin residuo alguno. Lo mismo ocurriría con el goce mismo y con la falta de perfecto encaje en la relación entre los dos sexos, a diferencia de lo que acontece en el reino de la reproducción puramente biológica.

No olvidemos que aparte del síntoma como funcionamiento anómalo o trastorno, existe el "*sinthoma*" como modo inconsciente de funcionamiento de cada quien siguiendo las últimas enseñanzas de Lacan.

Freud muestra al síntoma como modo conflictivo de satisfacción, nosotros diríamos, siguiendo a Lacan, que el síntoma es una manifestación de la modalidad de goce del sujeto.

Cada sujeto se caracteriza por una modalidad propia de satisfacción sometida a determinaciones inconscientes.

El psicoanálisis no concibe al inconsciente como lo meramente no consciente, sino como el resultado de la dinámica de la represión. Una vez instalada la represión primaria, aparece el retorno de lo reprimido; a partir de entonces el único destino de la modalidad de satisfacción sexual no es la represión sino también, según los casos, su aceptación, su rechazo consciente, o su sublimación. La modalidad inconsciente de satisfacción es la que mueve todas las manifestaciones del sujeto. Esta satisfacción está íntimamente relacionada con la sexualidad en el sentido ampliado, vale decir, con pulsión sexual que a diferencia de la que está en juego en la reproducción animal, adquiere una modalidad distintiva para cada sujeto y puede ser denominada "modalidad de goce", de acuerdo con la enseñanza de Freud, vista desde la orientación lacaniana del psicoanálisis.

La falta de un comportamiento o conformación de satisfacción sexual igual para todos constituye una fuente de angustia y hace que dicha satisfacción se vea atravesada por diversos conflictos subjetivos. Esta modalidad de satisfacción, al ser singular, vale decir: distinta para cada sujeto, se presta para generar conflictos de vergüenza, culpa y prohibiciones motivando de este modo la represión. La satisfacción de las necesidades vitales de autoconservación no engendra conflictos pues su único margen de elección subjetiva son la vida o la muerte y no la culpa ni la vergüenza. El objetivo primero del psicoanálisis es ocuparse del síntoma a raíz del conflicto, pero también hay consultas donde el conflicto no es asumido por el sujeto sino por los que lo rodean, ya sea la familia o la sociedad y el problema en este caso es cómo lograr que el sujeto consienta a consultar. En el caso de conductas asociales, donde no se presenta conflicto, la difícil tarea del analista es intentar crearlos de la buena manera.

El conflicto intrasubjetivo es enfocado desde la perspectiva psicoanalítica, siempre en relación con el conflicto intersubjetivo; asimismo, considera que la causalidad biológica puede condicionar ciertas características del sujeto pero nunca determinará exclusivamente al conflicto mismo, pues este último requiere siempre la presencia de un sujeto capaz de elegir. Lo único que puede elegir el sujeto es la posición frente a lo que no siempre puede elegir porque está relacionado también con las fijaciones de la represión primaria, las que le aseguran la singularidad de su identidad a raíz de la reiteración de su modo de goce.

El funcionamiento del sujeto

La identidad de un sujeto siempre se pesca como un síntoma de funcionamiento. El oponerse a este imposible de elegir, vale decir a dicho síntoma de funcionamiento, es el origen de sus síntomas de disfuncionamiento.

Es preciso aclarar que el modo de funcionar del sujeto sólo se pesca indirectamente, vale decir sintomáticamente, pasando de lo manifiesto a lo latente por las vías mismas del trabajo de los sueños (recordemos la importancia de leer lo que dice el paciente acerca de lo que considera sus trastornos disfuncionales a través de los mecanismos de desplazamiento, de condensación, y de las racionalizaciones de la elaboración secundaria).

El psicoanálisis no existe fuera de la dinámica del conflicto entre satisfacción y represión. Dicho conflicto causa no solo los síntomas de perturbación del sujeto, sino también causa su modo de funcionar en la vida; vale decir su carácter, su singularidad -con la cual convive cotidianamente-, su estilo de vida y su feliz repetición o reiteración de su modo de goce. En todo sujeto hay algo que se resiste a ser curado y provoca un *impasse*. Es allí mismo donde se presenta la solución: hacer que lo inmodificable, comprobado a través de un recorrido psicoanalítico, se acepte y se reoriente creativamente no confundiendo repetición con rutina.

El diagnóstico de lo singular

El psicoanálisis trata de diagnosticar cercando el modo singular de goce de cada sujeto y propugna que para saber proceder con el síntoma -consecuencia de dicho modo- es preciso conocerlo en la singularidad concreta y detallada de cada oportunidad.

El psicoanálisis trata de no caer en un saber hacer en general como producto de elucubraciones acerca de los síntomas en tanto tipificados donde se pierde la dimensión del caso por caso, propugna un proceder sutil y artístico orientado hacia lo singular en correspondencia con el nivel de integración de lo psíquico, y evita valerse de un conocimiento similar al de la ciencia que excluye al sujeto y a lo singular dirigiéndose a lo generalizado.

Diagnosticar las características diferenciales de cada sujeto -conscientes o inconscientes- no se limita pues a la determinación de un trastorno, sino que incluye la consideración diagnóstica de todos los destinos que cada persona puede dar a su singular modalidad de satisfacción que le es constitutiva y que es la que utiliza para manejarse en su vida cotidiana. Así, el arte del diagnóstico debe ser situado en una relación de oposición al estándar clasificatorio, el cual puede reducir al sujeto a ser solo el elemento de una clase sin ubicar las coordenadas con las cuales es posible pensar la clínica del caso por caso.

El DSM4 debe ser utilizado con sumo cuidado como una simple orientación fenomenológica pero no para diagnosticar etiquetando al sujeto desde los síntomas considerados iguales para todos, olvidándose del síntoma singular de cada cual.

Es importante no dejar de lado el diagnóstico desde lo singular en las instituciones asistenciales pese a que el número de consultas puede ser muy alto. Esto plantea el problema de la necesidad de contar con operadores formados psicoanalíticamente como para usar el psicoanálisis aplicado a los efectos terapéuticos. El costo de formación debe ser balanceado con la reducción misma de esos costos a raíz de lograr mayor eficacia y precisión diagnóstica, esto va derecho a un problema de política sanitaria. La tensión entre el abordaje psicoanalítico y la política sanitaria debe ser discutida y no debe ser acallada.

El encuentro con un psicoanalista en las instituciones asistenciales abre la problemática de la formación psicoanalítica de quien está a cargo de lograr efectos psicoterapéuticos a través del psicoanálisis.

La eficacia diagnóstica puede hacer ahorrar recursos y mejorar la atención, además favorece un mejor manejo del uso de psicofármacos a raíz de haber hecho previamente un buen diagnóstico de la estructura subjetiva como para hacer indicaciones más precisas excluyendo las innecesarias, trabajando en combinación con los psiquiatras.

En suma, el diagnóstico no es sino el diagnóstico del síntoma de funcionamiento de cada cual.

La falta de respeto consciente o inconsciente a este síntoma de funcionamiento provoca los síntomas de disfuncionamiento.

Sublimación o “estetización” del síntoma de disfuncionamiento

Aunque la finalidad del síntoma disfuncional se haya desvanecido, el mismo persiste: sólo se purifica, se esclarece, hasta ser desinvertido al final. Pero no desaparece, siempre queda un residuo investido del síntoma como modo de funcionamiento. Este sería un síntoma sublimado. Freud en su conferencia 3 “Los caminos de la formación del síntoma” [1] habla sobre un uso del fantasma subyacente al síntoma para los fines del arte y de la sublimación. Esto abre un camino a su sublimación, a su “estetización” y a “un saber hacer allí mismo con el síntoma”, de acuerdo con las últimas enseñanzas de Lacan.

La anamnesis de la reiteración del modo de goce a través de los más “nimios” detalles

Dado que Lacan presenta al síntoma como manifestación conflictiva de la modalidad de goce del sujeto, el analista no debe dejar de darle importancia a la anamnesis de la modalidad de goce que tiene su paciente y debe ocuparse de lo que insiste, se reitera, da sentido y orienta su estilo de vida.

Esta modalidad de goce siempre se presenta sintomáticamente y debe ser leída sin desechar los detalles más nimios del relato de la vida cotidiana del paciente. Tengamos en cuenta que el modo sintomático de funcionar de un sujeto tiene algo de funcionamiento infelizmente feliz que es el que motiva las consultas y que provoca un límite a los anhelos de felicidad total de los sujetos que consultan. Para cada sujeto hay una armonía que lo singulariza, lo estructura y le proporciona un límite en cuanto a grados de libertad de cambio el cual debe ser estudiosamente sopesado por la intervención psicoanalítica teniendo en cuenta la concepción ética de lo que es la salud y no confundirla con la felicidad total, la cual puede llegar a ser un aspecto hipomaniaco de los sujetos, favorecido por una ideología de la sociedad exageradamente en juego en la actualidad. Para pescar el objeto de satisfacción bordeado en la modalidad de goce de cada sujeto, no se puede evitar pasar a través de las “vueltas dichas” del decir del paciente. Estas limitaciones, si bien forman un estrecho margen de libertad de cambio para cada sujeto, también le dan al mismo un lugar desde donde “florecer”, vale decir desarrollarse con creatividad y sin rutina dentro de lo que “es para él”, habiendo diagnosticado previamente lo que a través del tiempo resultó que “no es” para él. Sólo al final de una experiencia psicoanalítica, el paciente puede concluir: “...resulta que mucho de lo que yo quería conscientemente resultó ser imposible para mí, pero esto no debe alejarme de insistir en el campo de mi propia potencia”.

Efectos terapéuticos del psicoanálisis

El descubrimiento freudiano fue primero el de los desechos de la vida psíquica, esos desechos de lo mental que son el sueño, el lapsus, el acto fallido y más allá, el síntoma. Tomándolos en serio y prestándoles atención al detalle, el sujeto tiene la oportunidad de extraer un saber a través de ellos y darse la oportunidad de lograr efectos terapéuticos en el encuentro con un psicoanalista.

La promoción de la salud tiende muchas veces a confundirse con la exigencia de conseguir el máximo de salud y de placer para todos y por todos los medios de que se disponga. Esta exigencia puede convertirse en una exigencia de satisfacción idealizada, sin límites, superyoica, y que no tiene en cuenta los imposibles para cada sujeto, empujándolos así a un sentimiento de impotencia. Es importante tratar de conseguir el máximo de salud y de placer para “cada uno” pero también es importante que “cada uno” pueda hacer lazo social desde su singularidad. Una de las tareas del encuentro con un psicoanalista es lograr que la modalidad de cada uno entre en una tensión constructiva y no destructiva con el orden social. Muchas veces el orden social considera como locura o chifladura la singularidad del sujeto que no se aliena en el “para todos” y defiende su singularidad.

El síntoma como respuesta de lo real

Tomando apoyo en la concepción del síntoma como “una respuesta de lo real” se puede redefinir el diagnóstico como una operación que apunte a lo real del sentido de los síntomas.

Volviendo ahora a lo dicho anteriormente acerca de que hay dos concepciones posibles del síntoma: la primera, como disfuncionamiento o trastorno y la segunda, como modo de funcionamiento logrado y siempre exitoso, es importante plantearse la siguiente pregunta: ¿Desde qué ideal se juzga algo como patológico, o como curable o incurable?

El síntoma de funcionamiento sería entonces una sublimación, una “estetización”, un creativo saber hacer con lo incurable al fin de un análisis exhaustivo.

El sentido del síntoma en la práctica analítica se despliega a través de hacerlo hablar en transferencia; se despliega dispersándose al principio pero al final se puede descubrir que esa dispersión no se hace hacia cualquier lado sino que adquiere una orientación que marca el estilo de vida y el modo de satisfacción y de goce singular de cada quien.

Es de hacer notar, además, que detrás y más allá de toda afirmación diagnóstica hay que tener en cuenta el criterio desde donde se la efectúa.

Acerca de la “respuesta de lo real” tengamos en cuenta que para que lo real del goce responda, hace falta un sujeto que le pregunte. El interés es hallar, en relación al síntoma, lo real que está en juego en él, más allá del mensaje que porta, y de su sentido lingüístico para salir del nivel de puras elucubraciones.

Sólo el ser parlante -a diferencia del animal no atravesado por la lengua ni el lenguaje- le puede preguntar a lo real y buscar que este le responda, pues no vive adentro de lo real sino que se puede poner desde afuera, vale decir puede diferenciar su imaginación de la realidad gracias a que es un ser parlante y puede conceptualizarse ausente aun estando presente o puede presentar lo que todavía está ausente.

El síntoma es la brújula de la modalidad de goce y sirve para el diagnóstico de lo singular y de lo real del sentido de los síntomas

Pese a que Lacan al principio de su enseñanza hizo hincapié en el síntoma como sentido emergente de la relación del sujeto con el significante y lo tomó como una verdad articulada a una determinación simbólica, al final de su enseñanza retomó el tema del síntoma en su dimensión real, vale decir en su dimensión de modalidad de goce sostenida desde el axioma del fantasma fundamental del sujeto.

El síntoma es la brújula de la modalidad de goce.

El diagnóstico es el de lo real del sentido de los síntomas.

Recordemos entonces que Lacan tuvo en cuenta dos escrituras del síntoma:

1. en tanto síntoma, como disfuncionamiento.
2. en tanto *sinthoma*, como modalidad de funcionamiento siempre exitosa, vale decir: “sublimada”.

En cuanto a la problemática del sentido, es necesario destacar que pese a que Lacan, en su Seminario 24, [2] se refiere a la antinomia entre real y sentido, él considera que la única excepción a esta última es el síntoma donde el sentido es real.

El sinthoma sería el único “real” del sentido

El sentido no es solo significación lingüística sino que puede ser tomado como “orientación” del sujeto que impediría su infinita deriva.

El ser parlante no es puro blá-blá, el ser parlante tiene un estilo de vida que no es sino su síntoma que repite su modalidad de goce. No hay ser parlante que carezca de orientación y sentido. No hay ser parlante sino como síntoma, vale decir como un real sintomático. Es importante evitar la exclusiva insistencia en la dimensión simbólica del síntoma pues así se puede estar abandonando la temática acerca de la relación del mismo con la vitalidad, el cuerpo y la modalidad de goce.

El psicoanálisis y le reiteración del modo de goce

El goce es lo que el sujeto no puede impedir que lo satisfaga. Es una satisfacción inconsciente más allá del principio de placer y más allá de lo útil para sobrevivir o para reproducirse. La modalidad de goce de un sujeto se repite bajo variadas formas, es básicamente una sola para cada quien, pero es distinta que la de cualquier otro sujeto. Es altamente idiosincrásica y es frente a ella que el sujeto puede adoptar alguna de estas posiciones: aceptarla, reprimirla, renegarla, sublimarla o reorientarla creativamente. Cuando es rechazada de plano (forcluída), ya se está en el campo de lo psicótico y aparece desde afuera como fenómenos elementales. Otras veces, es controlada por identificaciones “como si”, vale decir: normalidad “prendida con alfileres”.

La ausencia de conflicto neurótico en la conducta asocial y en las adicciones requiere del psicoanalista para tratar de instaurarlo de una manera conveniente para la salud del sujeto.

La finalidad del psicoanálisis en tanto tal es lograr que el sujeto ubique su posición en relación a su modalidad de goce. El deseo del analista es lograr esto y requiere de la complicidad del deseo del analizante para lograrlo (transferencia). Es inevitable no cortocircuitar esta etapa transferencial. Si el analizante tiene este deseo, está en transferencia positiva con el método psicoanalítico y la finalidad del psicoanálisis. En este caso, hay interés por el psicoanálisis y no solo por el psicoanalista.

Si el paciente, lo único que quiere es ser feliz y no sufrir tanto (sin pasar por ubicarse en su modalidad de goce pues teme esto) igualmente puede beneficiarse con el encuentro con “un analista”; vale decir, el encuentro con el psicoanálisis aplicado a lograr efectos terapéuticos. Desde el momento que el analista es precisamente “un analista”, se puede interesar por sopesar si la modalidad de goce del sujeto es deseada y tolerada por él mismo, o no lo es. No olvidar que esta modalidad de goce es lo que causa y lo que sostiene los síntomas. Hay algo en común entre lo que Freud afirmaba en 1910, en las “Conferencias en la Clark University”, [3] cuando hablaba de la sexualidad reprimida como etiología sexual de los síntomas y lo que afirma Lacan a partir de sus seminarios en 1970, refiriéndose al síntoma en tanto causado y sostenido por el goce y por la falla de proporción en la relación entre los sexos.

El psicoanalista en tanto tal es el que sabe distinguir cuándo detenerse luego de obtener efectos terapéuticos y cuándo dejar ir “más allá”. El psicoanalista hace trabajar al paciente con asociación libre y con los recortes de un tiempo lógico y no cronológico, solo cuando considera que el paciente está en transferencia positiva con el método psicoanalítico y se encuentra interesado en sacar conclusiones acerca de su modo de gozar. Cuando el paciente no quiere trabajar, el analista no retrocede, si igual le demandan una intervención, ingeniándose las para lograr efectos terapéuticos desde otras vías.

El goce

Goce, sufrimiento y placer están íntimamente relacionados: el sujeto sufre sólo ahí donde goza, pues el goce no solo es placer sino que tiene cierta nota de sufrimiento. El goce puede traer no solamente placeres sino que también puede traer ciertas consecuencias nocivas: “todo lo rico puede engordar y hacer mal”. Además, el goce es parecido a una frazada chica que cuando cubre los pies necesariamente descubre la cabeza, y viceversa.

Cada sujeto tiene una sola modalidad de goce y no treinta y seis. Esa modalidad no es elegible voluntariamente a gusto del consumidor, ni varía “camaleónicamente” según la ocasión. Si se adopta una modalidad fundamental, necesariamente se perderán todas las otras incompatibles con la primera. Es decir que caen las opciones restantes. “*I can never keep all my options open*”, decía un paciente norteamericano con un fuerte dejo de rabia y de pena. Este hecho no deja de ser crucial para poder considerar que el modo de goce de un sujeto le otorga un cierto orden, lo programa, desde allí entonces se puede desprender cierta lógica pulsional y, por ende, una cierta determinación.

La modalidad de goce, vale decir el síntoma singular de funcionamiento de cada uno, es el que asegura a cada sujeto una estructura singular que lo determina. Si bien lo real del cosmos es sin ley (“*lawless*”), lo real del goce de cada ser parlante, o de cada sujeto, tiene ley (es “*lawfull*”), pues su singular modalidad de goce le impide derivar infinitamente sin ley alguna. El sujeto sin ley que lo organice no existe pues siempre hay una suplencia de ese “no hay” que lo estructura y que Lacan lo llamó *sinthoma* en 1976.

El concepto de goce en Lacan y su antecedente freudiano

Para dar cuenta de esta temática se ha elegido citar, transcribir y resumir lo dicho por J.- A. Miller en su conferencia “La ética en psicoanálisis” en la Universidad de Buenos Aires en 1989 [4] donde subraya lo que pasamos a comentar en los párrafos que siguen.

Hay un vínculo esencial de la obra de Lacan con Freud. Lacan ha creado esa conexión esencial entre libido y pulsión de muerte, la ha llamado *goce*.

El concepto de goce trata a la vez libido y agresión, no como dos fuerzas antagónicas y exteriores una a la otra, sino como el nudo que constituye un clivaje interno: el mismo clivaje que Freud descubrió en la economía del masoquismo, es decir, una patología del placer en el displacer.

Freud lo descubrió lateralmente, mientras que Lacan lo instaló en el centro de la teoría de las pulsiones, se puede decir que el concepto lacaniano de goce constituye el cuarto tiempo del itinerario freudiano: 1) binarismo o distinción entre hambre y amor, vale decir entre instinto de conservación e instinto sexual; 2) unificación de la libido incluyendo los dos anteriores, vale decir correlatividad entre libido del yo y libido objetal en la introducción del narcisismo; 3) reintroducción del binarismo -en el codo de los años veinte- cuando pone la libido, a la vez yoica y objetal de un lado, para distinguirla de la pulsión de muerte del otro lado.

Los posfreudianos construyeron la agresión sobre el modelo de la libido y lo confundieron con el instinto de muerte, según Lacan. Como vimos antes, este último intervino creando una comunicación entre pulsión de muerte y pulsión de vida. Entonces, si podemos entender el concepto de goce de Lacan como un concepto único, es porque en dicho concepto tratamos a la vez la libido y la pulsión de muerte. La libido y la agresión no son fuerzas antagónicas y exteriores la una a la otra, sino se anudan constituyendo un clivaje interno, el mismo clivaje interno que Freud descubrió en la economía del masoquismo: vale decir, una patología del placer en el displacer.

Lacan hace del masoquismo un estatuto fundamental del sujeto. ¿Masoquismo primario freudiano?

El goce como nudo de la pulsión de muerte y de la libido hace del sadismo un fenómeno subsidiario, no es la agresión al Otro. Lo esencial en Lacan no es la agresión al Otro (como lo que tiene lugar en el narcisismo especular), sino que lo fundamental es que cuando goza, el sujeto se destruye a sí mismo.

El goce en sí mismo es una destrucción y nada tiene que ver con el principio de placer considerado como una moderación, como un “hacer bien”.

El nombre de goce traduce fundamentalmente a lo que resiste a la moderación del principio de placer; y también en la experiencia traduce lo que Freud ha percibido por ejemplo en la neurosis obsesiva: el síntoma traduce una interdicción de satisfacción pulsional, pero está obligado a ver que la misma interdicción de la satisfacción puede constituir una satisfacción sustitutiva.

Freud dice, en el apartado V de "Inhibición, síntoma y angustia": "Prevalen las satisfacciones que burlan toda defensa. Constituye un triunfo de la formación de síntoma que se logre enlazar la prohibición con la satisfacción, de suerte que el mandato o la prohibición originariamente rechazantes cobren también el significado (*bedeutung*) de una satisfacción (*befriedigung*)..." [5]

En casos extremos el enfermo consigue que la mayoría de sus síntomas añadan a su significado originario el de su opuesto directo, se puede decir entonces que lo que Freud trata de atrapar en esto es exactamente lo que Lacan atrapa y simplifica con el concepto de goce.

La pulsión, la modalidad de goce y el *sinthoma*

Para Lacan, la pulsión es una forma de la demanda y la distinguimos, en la experiencia analítica, como lo que no podemos interpretar sino que es más bien lo que podemos tener en cuenta para poder interpretar.

La pulsión es lo que un sujeto no puede impedir que lo satisfaga. Dicha satisfacción tiene una modalidad que es particular o singular para cada sujeto y se la puede llamar modalidad de goce. Es la que le otorga orientación a dicho sujeto y le da su diferencia, e impide que derive hacia cualquier lado. Ella no tiene por qué, sino que ella misma *es* un por qué; además siempre aparece "sintomalmente". Es un "gocce sentido": un sentido con lógica pulsional y no con significación puramente "lenguajera" o lingüística.

La modalidad de goce de un sujeto no tiene por qué, sino que ella misma *es* un por qué.

Lacan retoma la temática de la pulsión (que en sí misma es acéfala) desde la así llamada "voluntad de goce" de un sujeto -ver "Kant con Sade" de Lacan. [6]

La pulsión es una demanda silenciosa que no habla pero que supone el lenguaje.

Otra forma de la demanda es el deseo: se trata de deseo cuando se encuentra en la impulsión misma la defensa contra ella.

El deseo, en tanto anhelo y no en tanto causa: vale decir deseo causado por el goce, puede ser también rechazo o aceptación de la impulsión. El deseo puede ser defensa contra el mismo y contra la pulsión.

El deseo es a la vez voluntad y rechazo del goce, por esto es que se puede desear gozar como no se goza y se puede gozar como no se desea: esto es harto evidente en la clínica de neuróticos, especialmente los obsesivos.

El deseo implica siempre insatisfacción. La pulsión implica una impulsión siempre satisfecha.

Lacan afirma en "Televisión", [7] que el sujeto "es siempre feliz": parece una provocación si uno piensa en todas las infelicidades que provoca el deseo... pero cuando Lacan dice esto no piensa a nivel deseo sino en el de la pulsión siempre satisfecha -aun a veces en la infelicidad que provoca las vertientes nocivas del goce.

Unos ejemplos tomados desde la cotidianeidad podrían ser:

-el alcoholismo, el cual mientras satisface la garganta arruina el hígado,

-el sexo salvaje que puede gustar en el momento pero que luego puede dejar venéreas y a veces soledad,

-y la droga, que, por un momento de felicidad, puede dejar al drogadicto atrapado en la parrilla del infierno adictivo.

Pese a que Lacan al principio de su enseñanza hizo hincapié en el síntoma como sentido emergente de la relación del sujeto con el significante y lo tomó como una verdad articulada a una determinación simbólica, al final de su enseñanza fue retomando el tema del síntoma en su dimensión real: vale decir, primero como modalidad de goce

sostenida desde el axioma del fantasma fundamental del sujeto, luego como modo conflictivo de satisfacción de la pulsión y, por último, como acontecimiento corporal.

Volvemos a decir que Lacan tuvo en cuenta dos escrituras del síntoma:

Primero en tanto *síntoma* como disfuncionamiento y, segundo, en tanto *sinthoma* como modalidad de funcionamiento siempre exitosa, en cierto modo.

En cuanto a la problemática del sentido, es necesario destacar que pese a que Lacan en el último tramo de su enseñanza se refiere a la antinomia en real y sentido, él considera que la única excepción a esta última es el síntoma donde el sentido es real.

El síntoma sería el único "real" del sentido. Podemos decir entonces que el sentido no solo puede ser tomado como significación lingüística sino que puede ser tomado también como "orientación" del sujeto que impediría su infinita deriva.

NOTAS

1. Freud, S., Parte III "Los caminos de la formación de síntoma", "Conferencias de introducción al psicoanálisis" (1915-1916), *Obras Completas*, Vol. XVI, Amorrortu, Bs. As., 1986.
2. Lacan, J., clase del 17 de mayo de 1977, Seminario 24, "Lo no sabido que sabe de la una equivocación alza alas para la murra", inédito.
3. Freud, S., "Cinco conferencias sobre psicoanálisis" (1910-1909), *Obras Completas*, Vol. XI, Amorrortu, Bs. As., 1986.
4. Miller J.- A., "La ética en psicoanálisis", Conferencia en la Universidad de Buenos Aires, *Lógicas de la vida amorosa*, Manatíal, Bs. As., 1991.
5. Freud, S., "Inhibición, síntoma y angustia" (1926-1925), *Obras Completas*, Vol. XX, Amorrortu, Bs. As., 1986, p. 107.
6. Lacan, J., "Kant con Sade", *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1999.
7. Lacan, J., "Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión", Anagrama, Barcelona, 1977, p. 94.

SALA DE LECTURA

El problema de Lacan

Basz, G., Miller J.-A., Gorostiza, L., Salman, S., Stiglitz, G., Mó, F., Torres, M., Naparstek, F., Delgado, O., Vitale, F., Dianno, E., Millas, D., Morao, M., Senderey, D., Moraga, P., Sohar Ruiz, M.

Por Fernando Mó

Colección Orientación Lacaniana, Grama, Buenos Aires, 2017.

El problema de Lacan... ¡qué título!

El volumen 2017 de la Colección Orientación Lacaniana abre con ese singular una pluralidad de puntos de fuga, que precipitan versátiles en la formalización que cada texto efectúa. ¿El problema de Lacan? Podría decirse es el problema del psicoanalista lector, atento a la experiencia, que intenta dirigir su práctica hacia un despertar posible, efecto de escritura.

Lectura, lector, es lo que este libro nos propone.

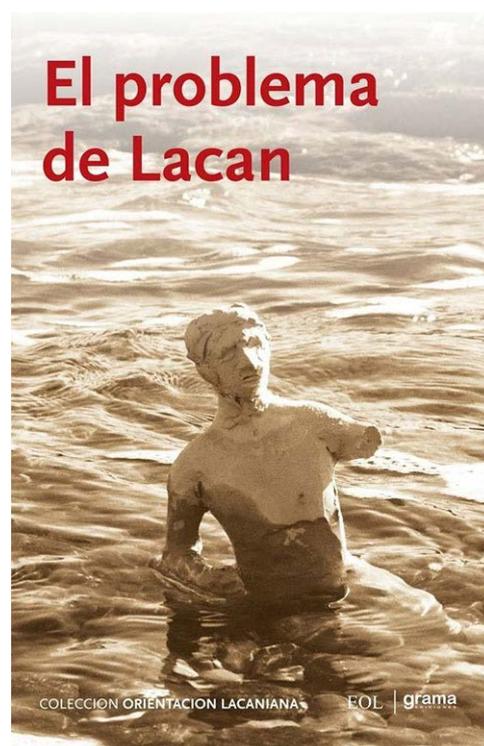
La "Presentación" sitúa una clave: la interpelación de Lacan a los posfreudianos en el escrito "La cosa Freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis", donde advierte sobre los riesgos de la dilución del discurso analítico en los requerimientos de un contexto social que, allí en 1957, sugería la evaporación de los psicoanalistas en el semblante de "managers de las almas"; impostura que se opone al descubrimiento freudiano, defensa respecto de la inestabilidad inherente al real que anima la experiencia analítica, y en la que "el psicoanalista en sus incertidumbres va a buscar la sustancia de lo que hace, siendo así que no puede aportarle sino una abstracción inadecuada donde su práctica se empantana y se disuelve". [1]

Esta pincelada inicia un cuadro al modo cubista, con múltiples perspectivas cuyo efecto de superficie echa a rodar *El problema de Lacan*.

Mencionaremos algunas ideas que los autores ponen en juego, invitando a su lectura:

En un primer apartado, "Clínica y concepto", J.-A. Miller plantea un devenir del problema del concepto que no es lineal en la enseñanza de Lacan: la dimensión conceptual es ubicua y circula por todas partes, hay *conceptos-metáfora* pero hay también una *constante metonimia conceptual* a la que el lector asiste de hecho. Se agregan complejidades: no hay reversibilidad ni reciprocidad entre concepto y clínica a la vez que la práctica se sostiene en un régimen que le es propio; es fundamental la articulación de estos campos en la elección forzada del control, cuya marca es carecer del concepto de analista. En todo ello, también: la crisis del concepto hacia la última enseñanza de Lacan, la enseñanza en las instituciones analíticas... Allí la dispersión de voces es mejor síntoma que el conformismo.

Leonardo Gorostiza hace foco en tres lugares en los que Lacan dejó vías abiertas y que, a modo de balizas, permitieron una transformación topológica continua. Efectivamente de lugares se trata, ya que los caminos abiertos están en relación a un ordenamiento según un imposible de decir que se forja en lo insoluble del concepto, y pueden constituirse en un efecto-cause para quien decide avanzar con Lacan en el psicoanálisis.



En la misma vía Silvia Salman propone que la última enseñanza indica una espacialidad, más que una temporalidad, lugar de convergencia de diferentes momentos de la elaboración lacaniana. Recorre tres perspectivas del inconsciente que no se recubren ni se superan entre sí, pero que pueden mostrar el camino de un análisis en tanto es posible *estar allí* efectuando una lectura de la experiencia desde distintas claves.

Gustavo Stiglitz ubica la juntura íntima del sentimiento de la vida en el sujeto como el cenit del bien decir lacaniano por alojar el problema esencial del *parlêtre*: la disyunción sentido-goce. Recorre los nombres que en Lacan se han ubicado en esa juntura a modo de operadores, proponiendo una brújula: un concepto analítico da un vuelco radical según si se inscribe en un discurso ordenado o no por el Otro.

Fernando Mó ubica el problema del lugar y el lazo posible del practicante a su práctica a través de la Escuela. *Autóctonos del país del psicoanálisis* y destinatarios de la enseñanza de Lacan, los practicantes se confrontan a la opacidad de su campo. Subjetivar ese real, y también la Escuela inscribiendo en ella el conjunto de estos efectos, implica la mutación subjetiva a la vez que la producción de la comunidad de experiencia.

En el segundo apartado, "Dimensiones de la Otra cosa", Mónica Torres parte de la fundación de la EOL recordando una dirección en juego: ubicar más allá de la épica y, no sin ella, la estructura. Ello vale para la dimensión institucional pero también para leer a Lacan: hacerlo en bloque es posible ubicando la estructura en que Lacan mismo lee el problema del psicoanálisis. Desde allí avanza hacia un recorrido por "Las pasiones en Lacan, de las dimensiones de la Otra cosa a las pasiones del alma".

Fabián Naparstek enfoca de entrada un problema crucial: la oposición entre lo estático y lo que se mueve, centrando el texto en la pregunta por la monotonía del fantasma con el modelo Sade y la iteración del síntoma con la guía Joyce. Para distinguir clínicamente diferentes usos y formas de vivir el fantasma, suscitado siempre por el encuentro con la falla en el Otro, propone una lectura de la novela *El azul de las abejas* de Laura Alcoba.

Oswaldo Delgado efectúa un riguroso recorrido por los textos freudianos y sus metáforas energéticas situando el punto álgido del trauma; allí, la angustia lacaniana con su elaboración en torno al objeto hunde sus raíces.

Fernando Vitale se pregunta cómo pensar la eficacia de la práctica analítica en lo real del goce, a la luz de la noción de *sinthome*. En ello, una elección forzada se impone, *desedipizar* la teoría del goce y para ello decidir: o el padre o el *sinthome*.

Elvira Dianno se sumerge en la corriente subterránea que atraviesa la vida de los sujetos y las sociedades: el problema del mal, y se pregunta cuál es la lectura psicoanalítica respecto de este tema propio de la filosofía y las religiones. Allí, la ética del deseo es una brújula en el espacio irresuelto de un Bien y un Mal absolutos, y por lo tanto imposibles de alcanzar.

El tercer apartado se titula "Significación de sí" y es abierto por un texto de Daniel Millas, quien parte del abordaje lacaniano de los fenómenos intuitivos en las psicosis siguiendo las coordenadas propias de la interpretación analítica. Se dirige desde allí hacia el impacto de la última enseñanza en el tratamiento del sentido en la experiencia, y su deuda respecto de la clínica de las psicosis.

Marisa Morao toma el sesgo de la función de lo imaginario y sus reformulaciones en la elaboración de Lacan, proponiendo que el enganche provisto por la identificación imaginaria y la debilidad mental constituyen dos usos fallidos del *parlêtre* en respuesta al problema que la consistencia corporal le plantea.

Daniel Senderey propone un recorrido por el problema de la verdad en la enseñanza de Lacan, siguiendo esa deformación topológica desde 1951 hasta desembocar en el neologismo *varité* y las consecuencias del real-sin-ley articulado a la verdad mentirosa, variable, que es posible poner en serie en un análisis en torno al incurable singular.

Patricia Moraga se detiene en el programa de investigación sobre psicosis ordinarias y los nuevos conceptos de allí surgidos, haciendo una lectura de desenganches, enganches, compensación y suplencias tomando al Hombre de los Lobos, el ejemplo *marrana*, Joyce, Rousseau, Wittgenstein, dando cuenta de las posibilidades de investigación clínica del planteo de lo ordinario en sujetos psicóticos.

Sohar Ruiz pone en perspectiva un sinceramiento de la noción de interpretación en el psicoanálisis, precipitada y modulada por el real que la práctica impone a la teoría; apoyándose en un recorrido por el concepto y su más allá, lo delirante y lo analítico, la significación, la resonancia y la escritura poética china, para situar las caras de la interpretación... *¡vaya palabra!*

Lector, te toca la profundidad de esta superficie...

NOTAS

1. Lacan, J., "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis", *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, 1998, p. 418.

SALA DE LECTURA

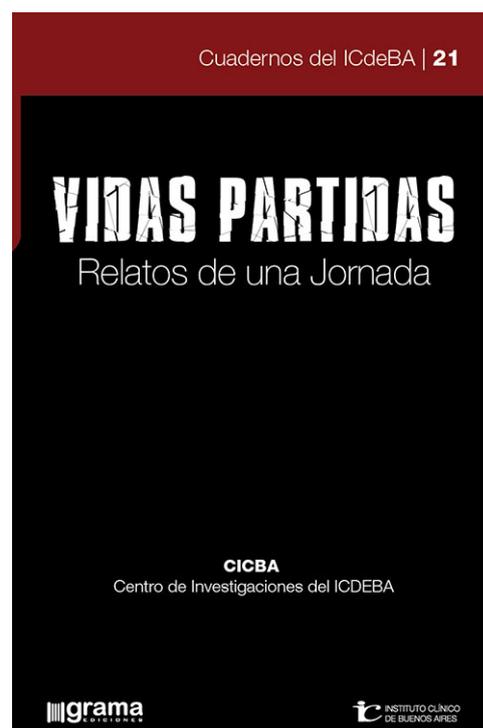
Vidas partidas. Relatos de una jornada

Ernesto Sinatra (Compilador)

Por Greta Stecher

Cuadernos del ICdeBA, Grama, Buenos Aires, 2017.

Durante 2015, con el horizonte de realizar una Jornada interna del CICBA –Centro de Investigaciones del ICdeBA–, se celebraron varias reuniones con representantes de cada uno de los Departamentos. Esto se llevó a cabo bajo la dirección de Ernesto Sinatra y el acompañamiento de Graciela Brodsky. Silvia Elena Tendlarz propuso un título: *Vidas partidas*. Luego, una comisión de organización puso a punto las preparatorias. En el marco de un Equipo de investigación, reunido para tal fin, cada Departamento fue elaborando el tema, enredándolo a su vez con su rasgo y con lo que se venía trabajando ese durante año. Después, un redactor tomó a su cargo la formalización escrita de lo conversado. En mayo de 2016, el encuentro tuvo lugar en la Escuela, que inauguraba su nueva sede. Los once Departamentos tuvieron oportunidad de debatir acerca del malestar en la época y cómo eso toca las vidas y los cuerpos. Se determinó que, de cada Departamento, el día de la Jornada, hubiese un relator *éxtimo* al grupo investigador, que transmitiese brevemente aquello en lo que fue tocado. Asimismo un interrogador activo, también externo al grupo que elaboró el trabajo, animaría la conversación, produciéndose así un vivificante intercambio. Los textos no fueron leídos durante el encuentro, a la usanza de la ENAPOL. Estaba entonces pendiente darles un destino. Este libro los reúne pues, dándonos la oportunidad de volver sobre ellos y encontrar, en cada uno, el precipitado de las investigaciones singulares que se llevan a cabo en el marco del CICBA.



En el Departamento de Autismo y psicosis de la infancia - DAP ubican que las *vidas partidas* dan muestras del quiebre en relación al Ideal y al Otro. En el autismo, el funcionamiento singular lo vuelve un “ser sin agujero” que lo lleva a la iteración del Uno y la consecuente separación de las tres consistencias R, S e I. Las intervenciones analíticas a través del trabajo con la letra buscan producir alguna suplencia para arreglárselas con su funcionamiento particular.

En el Departamento de estudios sobre el Niño: Pequeño Hans, toman las *vidas partidas* en la clínica con niños y jóvenes. Los cuerpos partidos: la intimidad que se exhibe, la visibilidad y la conexión como los vectores más demandados en la contemporaneidad. El trayecto con el *partenaire* analista apunta a la invención de un nuevo anudamiento entre cuerpo y lenguaje; una experiencia donde se va deconstruyendo y construyendo *la vida partida entre sentido y sinsentido*.

En el Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia - Enlaces proponen que es porque hay *vidas partidas* que hay enlaces, lazos; y desde allí cada ser hablante jugará su partida. Recurrir al análisis es introducir un *partenaire* suplementario para conceder al sujeto hablante su lugar y su tiempo, para arribar a un saber hacer con el incurable que lo habita.

En el Departamento de estudios psicoanalíticos sobre el Cuerpo, CAP - DEC, toman la pregunta por el cuerpo y la época; esos cuerpos partidos se sitúan con su goce autista frente a un Otro inexistente. Las *vidas partidas* tienen relación con ese otro tiempo que es el del acontecimiento del cuerpo. En su investigación contraponen cuerpo, vida y goce versus creencia y época; y las respuesta que, a ello, el psicoanálisis postula.

En el Departamento de Psicoanálisis y Filosofía - La razón desde Freud trabajan las formas actuales de la segregación y abordan la problemática de *vidas partidas* a partir del acontecimiento global de los migrantes. A partir del estado de excepción, el racismo, la guerra permanente y el discurso formalizan un modo de pensar los migrantes como la forma actual de la serie infinita que es la segregación; que no cesa de iterarse. Y ubican al psicoanálisis como un tratamiento posible de la segregación, desde lo real del goce singular, que no hace serie.

En el Departamento de estudios interdisciplinarios sobre el Niño - CIEN toman la vertiente del niño segregado y alienado. Recorren los efectos, las intervenciones posibles, las soluciones particulares y las resonancias del trabajo del Laboratorio del CIEN en un Centro de Salud y en una institución psiquiátrica.

En el Departamento de Toxicomanías y Alcoholismo - TyA proponen cómo la adicción al superyó pueden partir una vida; las drogas en sí mismas pensadas como combustible del superyó, empujando al sujeto a un goce desenfrenado. El psicoanálisis puede aparecer como un tratamiento posible para el superyó donde el sujeto pueda cuestionar el programa de goce que lo empuja siempre a lo mismo.

En el Departamento de Psicoanálisis y Filosofía - Pensamiento Contemporáneo toman el rasgo de la vida al sesgo de la filosofía, la ciencia y el psicoanálisis. Recorren la pregunta por la posición ética del psicoanalista en la época; proponiéndolo acaso como el lugar de la *resistencia*, una orientación posible para hacer con el malestar de la civilización.

En el Departamento de Estudios Psicoanalíticos sobre la Violencia -VEL recogen el guante de la investigación que vienen haciendo sobre la violencia de género. Contraaponen: el abordaje de la "Identidad de género" que vienen haciendo los Estudios de Género y sus enredos con las identidades y las identificaciones; y la orientación lacaniana hacia una "identidad *sinthomal*", no enunciativa, que apunta a un "saber hacer" con lo singular del *sinthome*.

En el Departamento de Estudios Psicoanalíticos en SIDA e Infecciones de Transmisión Sexual (ITS) - GRIPSI apuntan a interrogar la subjetividad de la época en relación a la temática del Complejo HIV-SIDA. Desde la propuesta *vidas partidas*, abren el juego a diversas conceptualizaciones: lo que se ha roto, desde donde se parte hacia algo nuevo, sacar partido y las experiencias compartidas, para indagar ese hecho catastrófico en la vida de un sujeto como una irrupción de lo real, ubicar las respuestas singulares y pensar qué puede decir el psicoanálisis al respecto.

En el Departamento de Psiquiatría y Psicoanálisis trabajan las *vidas partidas* en relación al sujeto barrado y a la noción de trauma psíquico; las consecuentes marcas perturbadoras, fijaciones y repeticiones y cómo el psicoanálisis advierte que el sujeto hace de la contingencia del trauma una condición necesaria de su goce.

SALA DE LECTURA

Dispar N° 11, Revista de Psicoanálisis y Filosofía**Kant, Sade, Lacan...**

Jacques-Alain Miller, Marita Salgado, Silvia Ons, Susana Amado, Esmeralda Mirás, Philippe Sollers, Julio Riveros, Rosa Apartin, Elvira Dianno, Fabián Naparstek, Lucíola Macêdo, Gustavo Dessal, Lucas Soares, Hugo Savino, Analía Hounie

Por **Elvira Dianno**

Buenos Aires, Gramma, 2017.

Nota editorial | Marita Salgado

La orientación lacaniana Jacques-Alain Miller | Un real disyunto de lo racional

La herejía en psicoanálisis Sobre Kant con Sade Marita Salgado | Sade: algunos comentarios Silvia Ons | El tocador sadeano y la cárcel digital Susana Amado | Apuntes sobre "Kant con Sade" Esmeralda Mirás | La voz áfona Phillippe Sollers | Nacimiento de Sade Julio Riveros | La selva del fantasma Rosa Apartin | La perversión en el reino del padre y las perversiones en la época del Otro que no existe Elvira Dianno | Eichmann con Arendt, Kant con Eichmann Fabián Naparstek | Victimización del síntoma o sintomatizar la víctima Lucíola Macêdo | Entrevista sobre Primo Levi a escrita do trauma

Psicoanálisis, literatura, filosofía Gustavo Dessal | Lacan y Hegel: sobre las relaciones del goce y el saber Lucas Soares y Silvia Ons | El psicoanálisis y la filosofía, frente a los lazos virtuales. Conversación en las Jornadas Hugo Savino | Néstor Sánchez hace James Joyce Analía Hounie | Erasmo y Cervantes. La locura como conciencia crítica

En este undécimo número de *Dispar* -convocatoria a la escritura sobre lo que el escrito de "Kant con Sade" [1] de Lacan nos legara- un abanico de artículos se despliegan desde distintas miradas.

El tono que sintonizará en la apertura esta compilación es el de J.-A. Miller desde su clase del curso "El desencanto del psicoanálisis" del 2011, quien formula una pregunta y una tensión con las que sugiero leer los artículos subsiguientes.

Citándolo a Kant en sus reflexiones sobre la educación [2] ubica la paradoja de la educación preguntándose "¿cómo puedo cultivar la libertad por vías de la obligación?". A lo que le añadiría la tensión que entre ortodoxia y herejía establece.

Podrían bien ubicarse estos cuatro términos: obligación, libertad, ortodoxia y herejía, para leer de aquí en más.

Así Marita Salgado subraya el imperativo sadokantiano como máxima de goce donde el verdugo es objeto del goce del Otro, ubicando la subversión herética que estar mal en el bien supone, a lo que Silvia Ons agrega acerca de cómo el goce perverso hace existir un Otro que goza, sin agujeros, un auxiliar de Dios.



A su vez, Susana Amado subrayará el punto de la libertad, en tanto el libre albedrío es pensado por Lutero como propio de Dios, para quien estamos obligados a servir al pecado.

Por su parte, Esmeralda Mirás tomará el objeto voz desde la perspectiva kantiana de las preguntas ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué debo hacer?, recuperando el neologismo girondiano *gociferar*.

Philippe Soler ofrecerá una semblanza familiar y de sus contemporáneos arriesgando una lectura muy interesante de la novela familiar sadeana.

Julio Riveros abordará la intersección fantasma y Sade, haciendo un contrapunto entre el fantasma freudiano como defensa contra la castración mientras Sade se sirve de él para cavar en el velo mismo, operación imperativa que llega al hueso del goce mismo, postulado en sintonía con el artículo de Rosa Apartin que ubica como el perverso colma la falta en el Otro tapando su agujero.

Elvira Dianno vuelve sobre la controversia arendtiana acerca de la banalidad que le atribuye al mal, en Eichmann, de quien descrea sus manifestaciones filo-kantianas. Este artículo, ubicando en la obediencia debida un imperativo de goce sin fisuras, devela la filiación kantiana del jerarca nazi ejecutado en Jerusalén.

Por su parte, Fabián Naparstek ubica una tensión entre víctima/victimización y síntoma desplegando los puntos que puedan transitarse en lo que llamamos derecho al síntoma, en lo que subyace ya no una determinación sino en una elección del mismo.

En la entrevista a Luciola Macêdo, efectuada por Marian Vidigal, se puede seguir la línea que Luciola traza en el parangón que hace entre los testimonios de Primo Levi y los testimonios del pase en tanto el relato, el lenguaje oficiarian de único medio para reparar, agujerear lo pétreo del horror, en lo que Levi llama "el deber de memoria". Otra vez el par obligación-libertad a favor de esta última.

El apartado de "Psicoanálisis, literatura y filosofía" ofrece cuatro textos de G. Dessal, S. Ons, H. Savino y A. Hounie que bien vale revisar, sobre Lacan y Hegel, los lazos virtuales de filósofos y psicoanalistas, J. Joyce y la locura de Erasmo y Cervantes.

NOTAS

1. Lacan, J., "Kant con Sade", *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 2002.
2. Kant, I., *Pedagogía*, Akal, Madrid, 2003.

SALA DE LECTURA

Indagaciones psicoanalíticas sobre la segregación

Delgado, O. y Fridman, P. (compiladores); Amado, S., Arenas, G., Belaga, G., Bruck, C., Careaga, A., Delgado, O., Fajnwaks, F., Fridman, P., Lemelson, A., Ons, S., Rousseaux, F., Sinatra, E., Yellati, N., Zack, O.

Por **Andrea Lemelson**

Prólogo de Miquel Bassols, Grama, Buenos Aires, 2017.

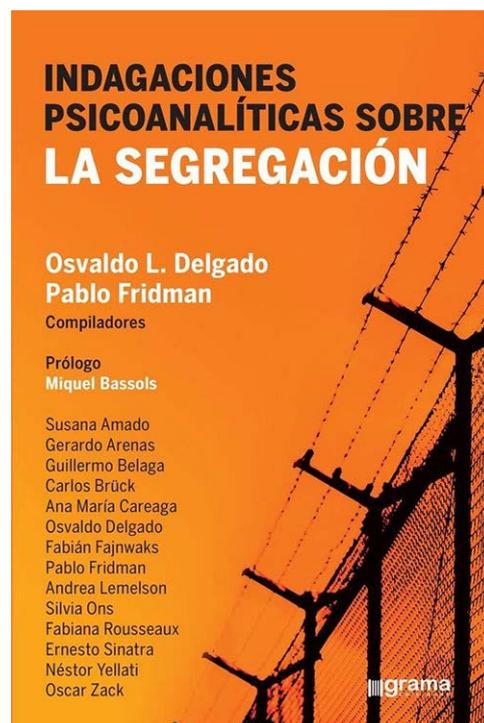
Asumir un decir [1]

Esto no es un libro. Podría empezar con la negación. Eso que los distintos escritos resaltan como signo de la época. Falta el *no*.

Como un acto reflexivo, en las *vuelatas dichas* me encuentro con lo propio que es ajeno. Más allá del espejo: si se escribe y hace público, la propiedad privada se diluye. En este pliegue, me vuelvo lector(a). Punto éxtimo, ni el uno ni el otro de la falsa opción; se sacude el conjunto.

El *malestar en la cultura* actual atraviesa estas páginas, que comparten tensión: preguntas, divergencias, encuentros, hallazgos. Y palabras nuevas, aire. Herramientas para echar mano, nombrar, delimitar; incidir.

Una advertencia insiste: los comunes son los más peligrosos. Ladramos al árbol equivocado (Bauman, en Careaga, A.) y lo inhumano está entre nosotros. La banalidad como nombre del mal encarnado en las existencias (Arendt, en Ons, S.).



¿Cómo aproximarnos a la segregación?

La segregación es estructural, inherente al lenguaje, algo queda excluido en la operación simbólica para que se constituya como tal. Si no, es el sujeto mismo el que queda segregado, como objeto de goce. La segregación social es un modo de respuesta a la segregación estructural. Es lo-extranjero-lo-loco-lo-bárbaro; lo Otro en cada quien. La economía libidinal ubica en el otro próximo también al más peligroso. El amor propio tiene su envés, el odio a lo extraño (Bassols, M.).

La segregación es significativa, sometida a leyes, una respuesta a la universalización. Y espacial: condena a masas humanas a la obligación de compartir un mismo espacio. La condena también puede ser la expulsión, la muerte, el desierto, el mar, el exterminio.

La democracia contemporánea es la lucha de imposición de un goce sobre otro. La cultura naturaliza y sostiene la segregación, o empuja a ella, es más poderosa incluso que la opresión ejercida por la fuerza (Gramsci, en Fridman, P.). Sostiene, como discurso común, la necesidad de lo desechable, localizado en otros que aparecen con menor valor; referencia: el Mercado.

El concepto lacaniano de *vecindad* colabora para pensar la segregación: refiere al tratamiento que cada uno le da a la alteridad. Es también otro nombre de lo éxtimo, lo extranjero en mí (Lemelson, A.). El extrañamiento es un movimiento de desconocimiento y una forma furtiva de la segregación (Bruck, C.). Segregar es hacer extraño, expulsar. Se construye también con un hilo argumental. Las categorías segregar, las diagnósticas nos interpelan.

Pero Lacan afirmó que *todo el mundo es loco*, entonces, no hay forma de segregar a quien delira (Arenas, G.). Los manicomios son la expresión más radical de los efectos segregativos de la clasificación.

La época: nos habita-hábito-habitación

“Adicción generalizada, omnipresencia yoica, la intimidad como espectáculo y la elevación de los rasgos de goce a la dignidad de S1 colectivizantes”; “aceleración de la caducidad de los objetos, multiplicación de millones de seres desechables”, la solidaridad social estallada, caída violenta de los ideales, llamado al goce sin límites, imposibilidad de historización y aptitud reflexiva. Declinación de la imago paterna, casi desaparición del rol del Estado, desautorización de lo femenino en la cultura en términos freudianos”. [2] Son efectos de los “avances cínicos-segregativos del capitalismo salvaje”. [3]

Poco importan los argumentos en la época actual, se deja hablar a las imágenes, como loros. El disco rayado del *circulen-circulen*, el reinado del sentido sin bache. Las cosas se explican tautológicamente, por pura presencia (Fridman, P.). Cae el respeto por las tradiciones y creencias, la Ciencia como sentido último, comandada por la técnica que cobra vida independiente.

En esta *sociedad de rendimiento* el sujeto es abandonado a su suerte y vive en una amenaza sin freno (Careaga, A.). Hay un *uso estratégico* de la ausencia de límite. En el discurso Amo actual, “se trata de significantes Amos *sintéticos*”, [4] un símil de significantes Amo, no se trata del engaño sino del simulacro, la impostura, la imagen vacía llenado Todo.

Hay preguntas

¿Dónde y cómo poner un límite, un *no*, a ese goce oscuro que produce objetos y seres humanos como total y absolutamente caducos, por una voluntad de goce sin límite, que se alimenta de la producción de desechos? (Delgado, O.).

¿Quién cree en el padre hoy? (Sinatra, E.).

¿Se debe considerar al racismo y los diferentes modos de segregación como creencias o como síntomas? (Fridman, P.).

¿Existe en la lógica actual del capitalismo globalizado un nuevo funcionamiento o expresión arquitectónica que reemplace al dispositivo panóptico tradicional? (Amado, S. y otros).

¿Cómo un psicoanalista deberá intervenir en los debates políticos para incidir sin alejarse del discurso del psicoanálisis? (Zack, O.).

¿Es la segregación sexual inmune al discurso de la ciencia? ¿Y a las leyes del mercado globalizado? (Yellati, N.).

¿Qué verdad buscamos los profesionales de la Salud Mental y en qué verdad teórica debemos pararnos? ¿La histórica o la subjetiva? ¿Qué legalidad nos atraviesa en los casos de *lesa* humanidad? (Rousseaux, F.).

¿Qué sostiene unida a una comunidad? ¿Cómo incluimos lo alter en el lazo social y en el secreto de cada uno? (Lemelson, A.).

Hacia un saber hacer ahí

El psicoanálisis confronta a cada uno con el horror de su oscura satisfacción y lo responsabiliza por eso. Desde allí es posible intervenir en la época de un modo anti segregativo. Al conmovir las identificaciones e ideales que sostienen las prácticas segregativas, se abre la posibilidad de una relación ligada a la contingencia y a la invención desde un saber del cuerpo, de un-hacer-ahí (Amado, S. y otros).

No es lo mismo segregar que separar, hasta se podría decir que son opuestos. Se trata de subjetivar el goce bárbaro de cada uno como ser de lenguaje, solo posible vía la operación de separación (Bassols, M.). Y si bien el odio cotidiano puede presentarse en la clínica como un *bloqueo de goce* que no llama a la interpretación -buscando incluso complicidad con el analista- no se debe confrontar esta posición ni abandonar la neutralidad, mucho menos renunciar a intervenir, sino quitar el velo del saldo de goce que sostiene también el padecimiento de quien segrega (Fridman, P.).

Respecto de los delitos de lesa humanidad, es fundamental el reconocimiento formal de la responsabilidad del Estado para que sea un acto reparatorio y genere efectos terapéuticos. Y enfatizar la importancia de la invención de nuevas categorías que logren contener en su estructura las dimensiones no mensurables de los hechos que pretenden analizar (Rousseaux, F.).

La lógica del no-todo apunta a lo singular del goce propio, en ese sentido, está en las antípodas de la homogeneización de los DSM, que *matan* al sujeto doblemente: del lado del paciente y del terapeuta, mortificando su deseo. Anula la angustia que es la posibilidad para la creación (Belaga, G.). Esa angustia, real pulsional, indica la presencia de lo Otro radical, hétero, por fuera del espejo (Delgado, O.).

Decidir es siempre bajo riesgo, y ahí reside su importancia política. La apuesta del psicoanálisis es desde la ética, invita al *serhablante* a escucharse y no solo oír los imperativos de la época, que rechaza la singularidad de su goce, expulsando lo Otro fuera de sí.

Tomo el trípode de "contingencia, singularidad e invención", [5] para ubicar cómo, desde el psicoanálisis, se puede abrir una diagonal para tachar el LA de Segregación.

NOTAS

1. Todas las referencias son del libro *Indagaciones psicoanalíticas sobre la segregación*, Grama, Bs. As., 2017. Se consigna autor, y página, según corresponda.
2. Delgado, O., "Reflexiones sobre lo desechable", *Indagaciones psicoanalíticas...*, op.cit., p. 18, 21, 23.
3. Sinatra, E., "El mundo del lenguaje y el otro muro", *Indagaciones psicoanalíticas...*, op.cit., p. 55.
4. Fajnwaks, F., "Segregaciones: de la extensión a la intensidad", *Indagaciones psicoanalíticas...*, op.cit., p. 213.
5. Ana María Careaga menciona que J.-A. Miller ubica como respuesta posible del sujeto ante el malestar actual los tres rasgos: *contingencia, singularidad e invención*, *Indagaciones psicoanalíticas...*, op.cit., p. 187.

SALA DE LECTURA

Lecturas de una Argentina. Con Lacan.

Carmen González Táboas

Por Alejandra Glaze

Buenos Aires, Letra Viva, Buenos Aires, 2016. Prólogo de Luis Tudanca.

1. QUÉ ARGENTINA. Difícil comentar un libro llamado *Lecturas de una Argentina. Con Lacan*, hoy en día. ¿Qué Argentina? ¿La del 2016 –cuando se publicó este libro– o la del 2017, cuando lo leo hoy? Cuando decimos Argentina, seguramente son muchos los sentidos que confluyen para hablar de ella. Y también, seguramente, muchas las miradas. Pero, me pregunto, ¿existe la posibilidad de encontrar *Una* mirada, “con Lacan”? ¿Aunar un sentido de Argentina con Lacan? Parece improbable. Y en su título, el “Con Lacan”, suena a una apuesta muy fuerte. ¿Es posible leer *la* política desde *lo* político del psicoanálisis? Sí, siempre y cuando la apuesta tenga que ver con leer lo que se escapa de *la* política, es decir, *lo* político. Pero vayamos a la definición de lo político que nos brinda el mismo libro que estamos comentando: *Una ética de las consecuencias de los actos de la política que no podemos ignorar.*

¿Se puede desde el psicoanálisis llegar a leer a la Argentina con lo que implica toda lectura como parcial? Así, esa lectura podría funcionar como escritura de aquello que no es legible en el campo del Otro. ¿Es esto posible?

2. IDEARIO. El libro aparece frente a nuestros ojos, apenas uno abre sus páginas, como reflexiones, golpes de efecto sobre una historia que aparece encarnada en un cuerpo y en una preocupación por un estado de las cosas. Una trama de notas sueltas, numeradas, y separadas en capítulos, que puede leerse de adelante para atrás, de atrás para adelante, o comenzar desde donde uno quiera. Aconsejo que se lea de este último modo. Son maneras de reflexionar sobre lo que nos toca como argentinos, y las múltiples influencias que hicieron que llegáramos a ser quienes somos. Así Marx, W. Benjamin, Platón, Sócrates, Aristóteles, Baudelaire, Spinoza, Maquiavelo, Foucault, Freud, Lacan y Miller, conversan con J. D. Perón, Santoro, Horacio González, Raúl Santana, Ernesto Laclau, Jorge Alemán, Germán García o Gustavo Dessal, dando letra a una historia plagada de marchas y contramarchas, avances y retrocesos...; pero claro, según desde donde se mire. Así, *Una Argentina se va delimitando. La historia de la voluntad de los procesos colectivos en un momento dado.* [1]

3. LA IDEOLOGÍA SIEMPRE ES FANTASMÁTICA. Sabemos algunas cosas que nos legaron Freud y Lacan. A partir de allí *una* lectura es posible. La política fija a los sujetos a su modo de goce y a sus “significantes amos”, fijaciones en las que el sujeto del inconsciente localiza su consistencia fantasmática, y desde allí, una “supuesta” identidad.

Carmen González Táboas, entonces, como siempre en sus libros, hace una apuesta muy fuerte. Y nos conduce, atravesando la historia de la Argentina, al modo en que el psicoanálisis puede brindar coordenadas para pensar lo que nos pasa, como argentinos, en una argentina siempre a refundar. Pero ¿desde dónde? ¿Con Lacan? ¿O con Carmen González Táboas? ¿O con ambos?

Para comenzar su lectura, Carmen rápidamente nos dice que el hombre *puede pensar la ciudad a partir de un paradigma político*. Evidente, pero no transparente para todos. No todo el mundo puede captar *desde qué lugar* lee lo que pasa.

LECTURAS DE UNA ARGENTINA. Con Lacan

Carmen González Táboas



Cómo, y de qué manera, el sujeto *es hablado por el otro* desde ese paradigma político, movilizándolo su modo de goce y su fantasma, ya que sabemos que la ideología no es más que el modo en que el fantasma hace su juego en el sujeto. Lo dice muy bien: se trata de *la infinita variedad de lo Uno en cada uno*. Así, la propaganda aparece como una *lógica mentirosa del discurso común*, embustera y engañadora. ¿De qué manera los medios arman ese entramado que hace que los sujetos se sientan representados por eso que se dice de uno y otro lado del espectro “político”? Así, *no cualquier criterio mediático es una polémica*, no cualquier criterio es una discusión que defiende opiniones contrarias, sino la agitación de las hostilidades que en ningún punto intentan dirimir antagonismos estructurales e irreductibles. Sino más bien profundizarlos. Así, los medios de comunicación moldean nuestros miedos, nuestro gusto y nuestras apetencias, adoctrinándonos en los principios del capitalismo. Lo que desaparece en el tipo de enunciación de los medios de comunicación, es el sujeto, para pasar a ser “la gente”, como una simple construcción biopolítica.

Pero Carmen hace valer, de un modo preciso y claro, eso que desbarata cualquier lógica y cualquier jugada desde el marco de lo político: la prevalencia del goce, que hace fallar todo cálculo, y desbarata la política y la ideología. Con las consecuencias que eso tiene para los hombres, los pueblos, los gobiernos, los partidos, y en definitiva, para el sujeto de la historia, siempre a definir.

4. UN LIBRO ARGENTINO. Es un libro que no deja de comprometerlos. Y si puede decirse así, es para argentinos.

Deconstruye uno a uno todos los semantemas de la política argentina, muchos de ellos extraídos del campo mundial, pero hechos propios, convertidos en “nuestros”: populismo, libre comercio, pluralismo, diálogo, sinceramiento, gobierno de los mejores, bienestar, pueblo, meritocracia, endeudamiento, masa, neoliberalismo, liberalismo, democracia...

5. QUÉ DEMOCRACIA. La diferencia entre oligarquía y democracia hace su aparición de modo preciso. La democracia, *sociedad de los ciudadanos libres e iguales*. Y entonces, la pregunta que se hace Carmen se impone: *¿Qué democracia se espera de una economía de libre mercado y de un Estado que le sea funcional? ¿Cada uno para sí, propietario de sí mismo?* En ese contexto la tensión social adquiere la condición de *patología* a corregir. El racismo, el hambre, la exclusión, la segregación, hacen su llegada. El desprecio de los perdedores, la meritocracia, irrumpe en lo social, con consecuencias desastrosas de exclusión y barbarie, de la mano de la ferocidad capitalista, impuesta por el neoliberalismo que deja libre el camino a la primacía del mercado sobre el Estado. ¿Qué democracia es la que el neoliberalismo dice sostener?

6. DE NUESTROS ANTECEDENTES. Alberdi. *Piensa en el peligro de lecturas que despierten ideas sobre los derechos al goce de los bienes*. 200 años antes, proponía un orden constituyente y liberal, en lo político y en lo económico, el *gobierno de los mejores*. Opositor a Rosas, y después a Sarmiento, propugnaba la disciplina social como meta para la política. Sarmiento, *cómplice de las pasiones facciosas de los caudillos que a cada paso encienden la lucha entre federales y porteños*. Mitre, *que impulsa la idea liberal de “partido” en oposición a la de facción*. Y que comienza nuestro “endeudamiento”. Cae Mitre, asciende otro liberalismo; son conservadores liberales (que imponen el fraude liberal, los despidos masivos, los delitos financieros, las deudas públicas y la baja de los precios).

7. GRIETA. Fuerte. Preciso. Certero. Valiente. No se eluden aquí los temas fuertes de nuestra cultura social, política y cultural. Que siempre estamos repensando, discutiendo, dándole vueltas, polemizando y... sufriendo en carne propia. Así, hace su aparición el peronismo como *lo imposible de suturar*, un verdadero *trauma argentino*, que ha dejado esa impronta nacional y popular donde se leen *los efectos de la particularidad extrema de un país que no cesa de estremecerse con lo que no cesará de no reunirse*. Y su contraparte, el neoliberalismo imperante hoy, *el gobierno de los mejores*, que despliega las huellas de los gobiernos liberales anteriores a ese peronismo. La grieta está abierta. ¿Qué saldrá de ella?

Las nuevas formas de la vida política argentina no brotaban de importadas ideas marxistas, sino del rumor nacional y popular de los olvidados por las políticas liberales durante las interminables luchas de poder. Una serie de contingencias los puso en el camino del Coronel J. D. Perón. El peronismo, incomprensible como fenómeno para extraños y algunos propios, no deja de ser ese baluarte siempre a disputar en nuestra sociedad.

8. O POLÍTICA // O GESTIÓN. Antagonismo puro. *Los ciudadanos pueden volverse asuntos para gestionar*, dice Carmen. Se intenta dejar vacío el lugar de la política con sus consecuencias en el campo de lo humano, cuya experiencia es dejada de lado. Gestión que usa el “todos” como rechazo absoluto de lo que no entra en un todos igual a uno.

Y que Carmen ubica muy bien cuando dice: *El 'todos' retórico... apenas disimula el rechazo de lo diferente, lo raro, lo incomprensible, lo singular.*

Pero *de la eficacia de la gestión podríamos pasar a la eficacia de la policía en el orden público*: el discurso del orden. Hay exigencias históricas que requieren en un determinado momento que los sectores populares tengan algún tipo de representación de gobierno. No de gestión. La gestión no representa a nadie, solo mueve piezas de un tablero, sin ninguna sensibilidad social. Sin tener en cuenta a los actores de ese juego, como sujetos históricos. Van en contra de lo logrado en términos de experiencias populares, sean las que sean.

La política, soportada por los seres hablantes, no puede ser reducida a una mera gestión profesional, ya que es la única que puede penetrar y resguardar la escritura fallida de toda representación

9. POPULISMO. Debate constante y permanente. Sintagma usado a derechas e izquierdas. Incluso, para decir conceptos contrarios. El populismo es un *efecto de cierta articulación de las demandas en el marco de la pluralidad discursiva de la democracia*. Laclau dixit, *una categoría precisa de la teoría política, contra las vaguedades y prejuicios en uso*. En definitiva, *"las conquistas son del pueblo"*. Sin más. Llámelo como lo llamen. Así como los goces impiden un colectivo uniforme y homogéneo, el populismo implica eso heterogéneo, esa articulación de demandas populares, que permite la inclusión de *la parte de los sin-parte*. Incluyendo el *lumpen*-proletariado, como no-grupo. Heterogeneidad que no se asimila a la universalidad. Hegemonía que no es sin resto, que incluye lo inconmensurable, lo no atrapable por el concepto universal. Así, lo heterogéneo de Laclau: lo que no cesa de perturbar, porque no cesa de no ser nombrado en el campo del otro, como introducción de *lo heterogéneo en la acción política*.

10. UN LIBRO NECESARIO. Como se dice en la contratapa de este libro, Carmen González Táboas se atreve a entrar en *lo político de lapolítica* argentina. Pero es solo a partir del goce que esto es posible, desde eso que queda fuera, para desde ese prisma -dice Luis Tudanca en el Prólogo- *"tratar de ver lo que los discursos dominantes no dejan ver"*. Bienvenida entonces esta *Lectura de una Argentina. Con Lacan*. La deslegitimación de la política que intenta producir el neoliberalismo, es una forma de ir contra la única posibilidad de combatirlo, lo político, que implica dar lugar a ese goce que no entra en la cuenta de los balances del capitalismo feroz, para así anular de alguna manera los efectos que la *gestión* de las gentes con la demagogia de la autoayuda y el coaching como modos de control social, que van también, sin más, contra el discurso del psicoanálisis. Es en ese marco que un libro como el de Carmen es necesario.

NOTAS

1. Las cursivas remiten a frases textuales del libro. Los números de página son intrascendentes. Remitimos directamente a la lógica del libro que surge de su lectura.

SALA DE LECTURA

Entre relámpago y escritura

Testimonios de pase y otros textos

Mauricio Tarrab

Por Eugenia Serrano

Editorial Grama, Argentina, 2017.

*Frente al ocaso, tocando una flauta,
Acompaña mi señor hasta la orilla.
Los ojos vuelven por un instante al lago:
Blanca nube se abraza al monte verde.
Wang Wei "El lago Yi" [1][2]*

Una presentación, cinco testimonios y cuatro "textos" conforman la *experiencia* de lectura propuesta por Mauricio Tarrab en "Entre el relámpago y la escritura. Testimonios de pase y otros textos".

De un tirón y por entregas

Experiencia para el lector que se intuye desde sus primeras páginas y se corrobora a medida que se avanza. Es el mismo autor el que nos habla de entrada de la *experiencia* de leerse. "No había vuelto a leerlos por años" -dice de sus propios testimonios- "los leí de un tirón" [3] para su publicación y confiesa que de poder elegir prefiere la expectativa que le producían las "aventuras por entregas que leía" que siempre cerraban el capítulo con un "continuará" [4]. "Entre el relámpago y la escritura" puede leerse así: de un tirón pero con la expectativa de lo que continuará, cada vez.

Entonces, el libro y cada uno de sus artículos reproduce en acto la temporalidad del relámpago y la de la escritura, que como bien señala Tarrab sitúan lo esencial de la experiencia analítica: "Hay algo de este par -nos dice- en cada tramo de un análisis y extremando las cosas se podría decir que en cada sesión" [5]., llegando a definir el pase como "el estar entre la fugacidad del relámpago que ya ha pasado, lo que ya se ha escrito y lo imprevisible que aún debe escribirse" [6].

Los testimonios

Son cinco los testimonios que Tarrab incluye en este libro. No son todos, ¡claro!, si no que faltan y "pueden faltar" [7].

El primero del libro es el primero de la serie y enseña -entre otras cosas- sobre el efecto de la palabra sobre el cuerpo en una doble vertiente: la de la palabra materna y la de la interpretación del analista y suelta hacia el final una de

Mauricio Tarrab



las tantas maneras de decir sobre el pase que se encuentran en estas páginas: el pase en tanto “lazo” que se sostiene “desprendido pero ligado” [8].

El segundo, circunscribe el momento inmediatamente posterior al atravesamiento del fantasma junto con su efecto de angustia como “nominación de lo real” [9] y esboza la salida de dicha encrucijada, salida que se retomará en detalle en el cuarto testimonio.

El tercero es el que le da nombre al libro; allí, entre relámpago y escritura, retorna la cuestión del tramo final del análisis recortando con precisión la posición del analista una vez que “se han despejado todas las significaciones atribuidas por la transferencia” [10].

Finalmente, en “Una piedra prehistórica y un vacío”, Tarrab testimonia acerca de los efectos de su recorrido analítico sobre su propia posición como analista pero también de lo interminable de la formación.

Otros textos

Cuatro textos, escritos posteriormente a su experiencia como AE, acompañan a los cinco testimonios. Para el lector se trata de un viaje tan fugaz como intenso por la última enseñanza de Lacan y de una vuelta más en torno a la cuestión de la formación del analista. “Saber arreglárselas con”, “escabel” e “inconsciente real” son los conceptos fundamentales que Tarrab nos invita -sin prisa pero sin pausa- a recorrer.

NOTAS

1. Cheng, F.: *La escritura poética china*, Editorial pre-textos, España, 2007, pp. 124-125, 171.
2. Se trata de un cuarteto que Lacan y Cheng estudiaron juntos en uno de sus encuentros posteriores a la publicación de “La escritura poética china” en 1977. Cheng describe ese encuentro -en la casa de campo de Lacan, durante todo el día como “memorable”. Relata que le había preguntado cómo, finalmente, definía la metonimia y la metáfora. Lacan le contestó “que se guardaría mucho de hacerlo”, que sobre ellas siempre se podía profundizar, pero que lo importante era “observar el nexa entre ambas figuras en su funcionamiento” “Entonces -relata Cheng- abrió mi libro para buscar ejemplos sencillos y dio con el cuarteto de Wang Wei. Allí, una vez más admiré el olfato lacaniano” Anécdota relatada en “Lacan y el pensamiento chino” de F. Cheng, en “Lacan: el escrito, la imagen”, Editorial Siglo XXI, México, 2001, pp.187-189)
3. Tarrab, M., *Entre relámpago y escritura. Testimonios de pase y otros textos*, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2017, p. 7.
4. *Ibíd* p. 11.
5. *Ibíd*, p. 37.
6. *Ibíd*, p. 39.
7. *Ibíd*, p. 8.
8. *Ibíd*, p. 26.
9. *Ibíd*, p. 30.
10. *Ibíd*, p. 42.

SALA DE LECTURA

Revista Enlaces nº 23. Psicoanálisis y cultura.**Publicación del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la familia - Enlaces.**

Por Ludmila Malischevski

Gramma, Bs. As., agosto de 2017.

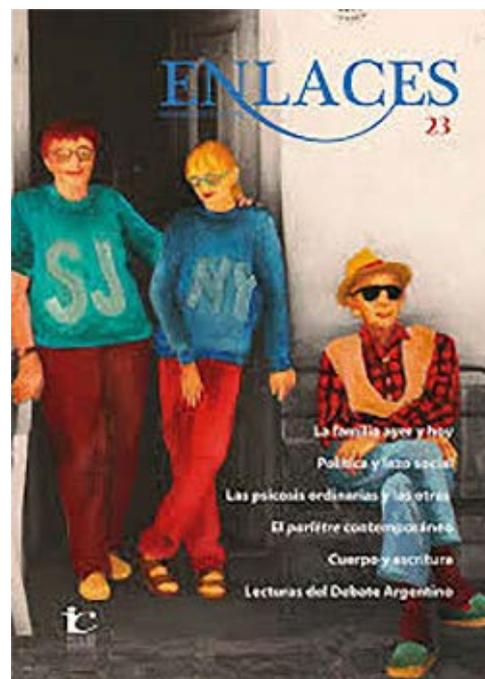
Paseo inmoral

Leer la revista Enlaces nº 23 es un viaje apasionante, de esos que elevan y transforman al lector.

El recorrido conceptual comienza con las "Pasiones dantescas" de la mano de FranVois Regnault. Allí el autor pone de relieve la tristeza como pasión imperdonable, en tanto se hunde y complace en ella misma. La relaciona con los pecados capitales y con la "ética del maldecir" en la que se abisma el deprimido. A continuación, sale a nuestro encuentro el valioso y esclarecedor texto: "Pasiones en bloque" de Mónica Torres, quién desarrolla y elucida, con el entusiasmo que la caracteriza, las pasiones del ser, las dimensiones de la Otra Cosa y las pasiones del alma a lo largo de la obra de Lacan. A medida que avanzamos, nos dejamos sorprender por el modo original en el que Graciela Brodsky aborda el problema de la culpa en la época en "Felix culpa". Y por el hallazgo que realiza Osvaldo Delgado en su texto: "El lapsus calami y lo real" al leer las afinidades entre el lapsus calami y el inconsciente real en detalles freudianos. Seguidamente, María Cristina Giraldo nos orienta con la clínica del fin del análisis y enseña sobre la diferencia entre la ficción, la *fixión*, el efecto de verdad y la verdad mentirosa sobre la *hystoria* en "La familia y la verdad mentirosa". Y María Leonor Solimano subraya en "El infierno familiar o el paraíso de los amores infantiles" el valor clínico del pánico y del enclaustramiento como dimensiones de la Otra Cosa.

En este punto se abren paso una serie de textos que iluminan cuestiones de la época, a saber: el *empowerment* femenino y sus consecuencias, la noción de cuerpo según la teoría *queer*, las distintas versiones de la soledad y el espinoso asunto de la intimidad hoy.

Al reanudar el recorrido un pasaje nos despierta. Se trata del comentario sobre el libro "El reverso de la biopolítica" realizado por tres autores. Eric Laurent, quién siguiendo a Lacan, se sirve del síntoma y del fantasma como instrumentos de goce fundamentales para leer el nuevo horizonte político. En esa perspectiva delimita de manera precisa y minuciosa el fenómeno del populismo y la experiencia de goce que comporta. Por su parte, Oscar Ventura capta la torsión fundamental que hace Eric al inscribir el acontecimiento de cuerpo como el reverso de la biopolítica en la medida en que la singularidad y lo imprevisible del goce escapan al programa de la biopolítica. Enric Berenguer toma como brújula el concepto del cuerpo y su constitución en tres tiempos lógicos.



A partir de aquí, y oportunamente, el viaje se orienta a Barcelona con cuatro textos que estudian de manera rigurosa y lúcida el tema del próximo congreso de la AMP: "La psicosis ordinaria es la subjetividad de la época" por Miquel Bassols, "Aristas del real" por Anna Aromí, "Se busca a la mujer en las estructuras clínicas" por Blanca Sánchez y "Un sintagma para las psicosis ordinarias" por Gerardo Battista.

También se incluye un *dossier* con excelentes artículos que versan sobre "la familia ayer y hoy". Y las infaltables perlas del cine, las series, el dibujo, en fin, textos que conciernen a las artes visuales e imprimen a la revista Enlaces el estilo que la caracteriza.

Arribamos ahora a la estación literaria, en la cual el psicoanalista se deja enseñar por el artista: en este caso se trata de Macedonio Fernández, Catherine Millet, Haruki Murakami y las ficciones infantiles de Wolf Erlbruch. En esta perspectiva se presentan dos cuentos cuyas páginas se prenden fuego...gentileza de Selva Almada y de Romina Mastroberadino.

Concluyendo el camino se despliegan exquisitos comentarios de libros y las lecturas de J.A. Miller y de Aníbal Leserre sobre el peronismo y el debate argentino.

Finalmente, coronan la revista tres textos que articulan de manera impecable la política y el lazo social. Y dos escritos sobre la sección de la clínica de lo no-familiar. Uno introduce cuestiones relativas al pase en la última enseñanza de Lacan y otro sobre el inconsciente hacker y el analista partenaire.

En suma, ¡los invito a leerla y a apasionarse con la potencia de sus textos!