virtualia

REVISTA DIGITAL DE LA EOL

SUMARIO

#31 Enero 2016

Editorial 31
Por Alejandro Daumas

CONSECUENCIAS DE LA ULTIMÍSIMA ENSEÑANZA

Lo Imaginario en asociación con lo real
Luis Tudanca

No hay clínica del *parlêtre* sin clínica de la civilización
Ana Ruth Najles

La vociferación del *parlêtre*
Gabriela Camaly

Del santo al artista, la herejía de Joyce
Guillermo López

Perturbar la defensa: un trayecto
Ricardo Nepomiachi

El empuje a la mujer como *pere-version*
Patricio Álvarez

Consecuencias de la última enseñanza de Lacan en relación a la Ética
Carlos Jurado

DOSSIER SOBRE CUERPO

Cuerpo, territorio de goce
Oscar Zack

El tatuaje en el cuerpo del adolescente
Ángeles Romay

Cuerpo, vida y muerte en la enseñanza de Lacan
Rosana Salvatori

Pubertad, adolescencia y estructura
Damasia Amadeo de Freda

Cuerpo-*Sínthome*-*Pârletre*
Fernando Gómez Smith

SOLEDADES

El niño en la pantalla: soledades infantiles y época
Gabriela Dargenton y Eugenia Molina

Lunares de Soledad
Débora Nitzcaner

Soledad: aquello que se evapora y no desaparece
Verónica Carbone

Una vuelta al amor cortés
Gerardo Battista

La técnica, la religión y sus víctimas
Por Miquel Bassols

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

Variaciones sobre lo real en clave de misterio
Alejandra Eidelberg

De la mano de Beckett
Celina Camps

El extranjero
Cecilia Conenna

Cuando ser madre e hija son cosa de mujeres: testimonios, literatura y esa *lalengua* llamada materna
Gastón Cottino

Del sentido a Alicia en el país de las maravillas
Marcela Molinari

Pliegues conceptuales en torno a *Nymphomaniac*
José Luis Rosario

Preciosa soledad
Graciela Allende

Escribir la soledad
Ivana Bristiel

PASE

La *fixión* de la opinión verdadera
Leonardo Gorostiza

Hay un pase. Un pase al trabajo
María Leonor Solimano

El peso de lo real en el cartel del pase
Silvia Salman

virtualia
REVISTA DIGITAL DE LA EOL

SUMARIO

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

Joya, un decir nuevo
Flory Kruger

El niño no puede morir
Claudia Castillo

Autismos 1
Angélica Marchesini

La sal del erotismo y la pornografía
Alma Pérez Abella

Mujeres, las mejores analistas, a veces las peores
Marita Hamann

Dos versiones freudianas sobre el lazo
Marcela Ana Negro

El superyó insiste. La vociferación también, pero distinta
Osvaldo Delgado

Ni rápido, ni furioso. La prudencia del psicoanalista
Silvia Bermúdez

El síntoma escolar acota la violencia
Graciela Giraldi

Huellas freudianas: los signos perceptivos y la letra en el aparato psíquico
María de los Angeles Córdoba y Silvia Pino

Casi ángeles
Paula Szabo

Un problema: El valor del narcisismo
Silvia Chichilnitzky

SALA DE LECTURA

Variaciones del Humor
de Jacques-Alain Miller | por Celeste Viñal

Una lectura de Nota sobre el niño
de Aníbal Leserre | por Gerardo Battista

Comentario de la revista Enlaces 21
Psicoanálisis y cultura | por Blanca Sánchez

El hombre ebrio. Estudios sobre toxicomanía y alcoholismo
de Bernard Lecoeur | por Nicolás Bousoño

Reseña de Hacia un decir menos tonto. Analizar- Gobernar- Educar. Tres imposibles
de Silvia Bermúdez | por Christian Ríos

Mujeres de papel
Daniela Fernández (compiladora) | por Graciela Allende

Las virtudes de una buena amiga
por Pablo Russo

Editorial #31

Alejandro Daumas

Este número 31 es especial para todos los que trabajamos estos dos años para Virtualia, la Revista digital de la EOL. Es especial ya que terminamos nuestra gestión.

Tal vez una editorial no deba comenzar por los reconocimientos, ellos en general van al final. Pues bien, me permito empezar por allí ya que el contenido, las formas, las imágenes, la edición de los textos y el cuidado fue poner en juego la característica central de nuestra Escuela: Una "Heterogeneidad Orientada", sintagma que escuche de Leonardo Gorostiza y se grabo a fuego en mí como una brújula para la constitución de comisiones, equipos de trabajo y hasta en la vida social.

Así que ello fue también lo que Virtualia ha tratado de dar a ver en los 4 números que he dirigido.

Una Heterogeneidad orientada

Construida en los lazos de trabajo desde:

Silvia Baudini, directora de la Escuela en estos años, una interlocutora generosa y justa, con quien fue un gusto el trabajo además de propiciar contenidos y tener siempre una palabra para cada ocasión. A Ana Ruth Najles y a Silvia Salman presidentas de la Escuela en este tiempo les debo también su confianza.

Mario Merlo, quien siempre con su calma decidida ha podido acompañar desde lo que refiere a los detalles técnicos, desde los videos, los textos con música y también su dedicación a cambios o cuestiones de último momento.

A los asesores, al consejo editorial y los corresponsales cabe decirles que siempre fueron atentos a los pedidos y/o sugerencias.

A los autores, y a los colegas y amigos cercanos que han ilustrado cada numero de Virtualia.

Y claro está el querido y muy valorado por mí "Comité de Redacción", Graciela Allende, Gerardo Battista, Nicolás Bousoño, María Eugenia Cora (Secretaria), Christian Ríos, Celeste Viñal, Ivana Bristiel, Silvina Rojas.

Con ellos se produjo un trabajo vivo, atento y cuidadoso, cada uno tenía una función y cada uno imprimía su estilo, de cada uno podría destacar más de un rasgo: alegría, vivacidad, seriedad, calidez, firmeza, sinceridad, deseo y entusiasmo. Todos comprometidos con el trabajo de Escuela, ya que también estaban abocados a otras tareas sin descuidar la edición de Virtualia.

Este número de VERANO puede leerse con comodidad desde la app de la EOL, podrá ser una buena lectura para esta época del año en que se preparan las cosas por venir y se piensan los proyectos.

La entrada podría ser sumergirse en el articulo "La técnica, la religión y sus víctimas" de Miquel Bassols, quien con su gran generosidad contamos con una contribución en cada número.

También otra vía son las distintas secciones desde las "Consecuencias…." Una referencia de estudio permanente desde las consideraciones sobre lo imaginario y lo real hasta interrogar el sintagma"perturbar la defensa".

Este número refleja tanto el trabajo porvenir "El cuerpo hablante" tanto como "Soledades" tema de nuestra jornada pasada. Además, el hueso de nuestra Escuela "el pase". En la sección debates, bordes y perspectivas, cada uno subraya desde una nota a la época, hasta las huellas freudianas, con un valor clínico fundamental.

Psicoanálisis y literatura, y sala de Lectura mantienen su vigencia en el interés que tiene cada psicoanalista con los textos tanto de referencia como aquellos que nos ofrecen un borde o una perspectiva al lado de nuestra práctica….. Sabemos que los poetas nos llevan la delantera.

Han quedado en el camino ideas, cosas que no pudimos hacer y otras que esperaran otra ocasión.

A partir del próximo número un amigo -que ha compuesto una hermosa presentación de la revista en las Jornadas de Carteles- Pablo Russo, y su equipo, formarán parte de la nueva redacción le dará su impronta, su estilo y su dedicación.

Así como la heterogeneidad orientada permite trazar surcos en el trabajo que se hace con otros, la orientación por lo real propia de nuestra práctica permite que podamos decir con firmeza que al ser una práctica herética que tiene en su mira la singularidad, en el trabajo de Escuela todo escrito es una carta, una flecha, un puente entre el saber y el entusiasmo.

Y tal vez, como lo remarcó alguna vez el escritor Jean Paul, los libros y los trabajos científicos, son cartas más o menos largas a los amigos, es esa lectura de un compañero de causa que permite sostener una comunidad viva y fuerte.

La técnica, la religión y sus víctimas

Miquel Bassols

El lugar de la víctima ha sido desde siempre un lugar cercano a lo sagrado, vecino de esa "zona sagrada", como la llamó Lacan al mostrar su proximidad con el objeto indecible, prohibido, intocable, un objeto imposible de representar, o representable sólo como un vacío. Ese objeto es la Cosa freudiana, *das Ding*.

Nuestro colega Gil Caroz ha recordado hace poco esta vecindad a propósito de los atentados de *Charlie Hebdo* en su artículo publicado en *Lacan Quotidien,* titulado "Cuando lo sagrado se convierte en sacrificador"[1]. Existe, en efecto, un estrecho y sutil vínculo entre el sacrificio de la víctima y la función de lo sagrado, un vínculo que la etimología evoca en diversas lenguas. La palabra "sacrificio" proviene de "sacro" y "facere", de hacer sagradas las cosas, poniendo a la víctima sacrificada en el lugar mismo de lo sagrado. Todo sacrificio apunta así al lugar de lo sagrado, de la Cosa indecible, ya sea para hacerla existir o para intentar borrarla de la faz de la tierra, ya sea para localizarla en el propio sujeto o en el lugar del Otro, ya sea en el sacrificio suicida o en la masacre en masa.

Lo sagrado no tiene entonces ningún sentido en sí mismo pero está en el corazón de todo sentido, del sentido que es religioso por definición. Es lo que aprendemos en la experiencia analítica cuando el sujeto se aproxima a esa zona de su fantasma de la que se nutre el sentido del síntoma. Y es también lo que aprendemos a escuchar cuando el sentido religioso alcanza el estatuto de epidemia. "Sepan que el sentido religioso va a hacer un boom del que no tienen ni idea, —decía Lacan en Roma en 1974—. Porque la religión es la morada original del sentido."[2] En la morada original del sentido se encuentra el objeto indecible del goce, el objeto más íntimo y sagrado para cada sujeto, ya sea representado en el sudario que rodeaba el cuerpo de Cristo o en el que recubre lo invisible del cuerpo femenino, ya sea localizado en las torres gemelas de la riqueza, del tesoro del Otro, o en la cabina del avión bloqueada desde su interior para hacerlo estallar en un sacrificio en masa. Imposibles de comparar por un lado, los actos sacrificiales tienen por el otro este punto en común, esta zona de intersección vacía y sin sentido de la que se nutre, sin embargo, todo sentido.

Recordemos cómo abordaba Lacan esta zona vacía de la Cosa freudiana en su Seminario sobre "La ética del psicoanálisis" para hacer de ella la brújula de la experiencia analítica. Señalaba al menos tres operaciones posibles, tres respuestas ante lo real del objeto sagrado imposible de representar.

Si el arte rodea este vacío con sus objetos para elevarlos a la dignidad del objeto de la sublimación, la religión lo evita desplazándolo siempre hacia otro lugar, en una carrera imparable de producción de un nuevo sentido. Por su parte, la ciencia forcluye este vacío, rechaza la presencia de la Cosa en el universo del goce intentando reducirlo en una cuantificación objetivada. Siempre en vano. Cuanto más la ciencia gana terreno sobre lo real con la producción de nuevos objetos técnicos, más el sentido religioso recicla estos mismos objetos con su maquinaria de producción de sentido, más colabora la primera sin saberlo al boom del sentido religioso. Asistimos hoy a una batalla en la carrera del sentido entre la técnica y la religión, en un encuentro tan paradójico como aquel encuentro del paraguas con la máquina de escribir en la mesa del quirófano caro a los surrealistas.

El objeto tecnológico se ha encontrado así con el boom del sentido religioso en la mesa de operaciones del mercado llamado "globalización", una globalización sin embargo que funciona por una deslocalización sistemática del objeto del goce, de su vacío imposible de localizar. La técnica tiene hoy sus propias leyes fuera de al ciencia que la vio nacer en Occidente. Y ello muy especialmente desde mediados del siglo pasado, cuando la ciencia firmó su acuerdo con la política de la postguerra en el informe que lleva el nombre de Vannevar Bush. Es con el nombre de este científico norteamericano como se conoce el informe, titulado de manera tan elocuente "La ciencia: una frontera sin límites", que convenció al Presidente Roosvelt y a su Congreso de la necesidad de diseñar una política científica: "La ciencia está entre bastidores —podemos leer ahí—. Habría que ponerla en el centro del escenario, porque en ella radica gran parte de nuestra esperanza de futuro."[3] El problema es que en lugar de la ciencia, lo que apareció en el centro del escenario fue el objeto técnico elevado al cénit social, y según unas leyes cada vez más independientes del pensar de la ciencia misma. Tal como indicaba Jacques-Alain Miller hace unos años en su Curso: "Nos damos cuanta hoy de

que la tecnología no está subordinada a la ciencia, representa una dimensión propia de la actividad del pensamiento. La tecnología tiene su propia dinámica".[4]

No se trata sólo del buen o mal uso de la técnica, fácil argumento con el que se suele dar carpetazo al problema, sino de los efectos que esta dinámica tiene para cada sujeto en su relación con el goce. Se trata del modo en que cada sujeto, tomado uno por uno, es usado por esta dinámica en su modo de abordar la Cosa freudiana, en su recorrido huidizo entre lo sagrado y el sacrificio.

Cuando el objeto sagrado no puede ser ya localizado en el mundo del sentido, entonces es el objeto técnico el que viene a ocupar su lugar, sin importar ya demasiado el sacrificio que suponga.

Podemos verificarlo en la clínica del caso por caso como un intento de solución de la antinomia entre el sentido y lo real sin sentido. Sirva como breve ejemplo el caso de aquel niño autista que sólo podía acercarse a un objeto, hacer uso de él, si cuantificaba previamente su grado de comodidad a partir de un porcentaje que debía calcular de manera lo más precisa posible, sin encontrar sin embargo la exactitud que le daría la tranquilidad suficiente. El tanto por ciento, el porcentaje de comodidad, era el simple recurso técnico que le permitía consentir o no a ser usado por la dinámica de los objetos, sea cual fuera el sacrificio de goce que implicara para él. No se comportaba, de hecho, de manera distinta a la del consumidor de hoy que consiente a ser usado por la dinámica de cualquier objeto técnico a partir de las estadísticas de satisfacción que las leyes del mercado imponen a su uso.

En otro ámbito, citemos un testimonio referido a los estragos producidos en la imparable carrera del sentido religioso. Es el testimonio de Ayaan Hirsi Ali, una mujer que ha atravesado los distintos grados de la religión islámica, desde su versión más radical hasta su asimilación a los modos de goce llamados occidentales, siendo elegida diputada del Parlamento holandés, viendo en un momento retirada su ciudadanía europea, posteriormente devuelta, y colaborando actualmente con los *think tank*americanos de tendencia liberal conservadora. Es un testimonio impactante de la dificultad para localizar en su particular travesía del desierto el lugar de lo sagrado, al borde siempre del sacrificio en sus distintas versiones: como mujer, como hereje, o como apóstata a exterminar.

Ayaan Hirsi Ali explica el lugar primordial que ha tenido para ella lo sagrado en la idea y el valor de la vida después de la muerte, un lugar "comparable —escribe— al que ha llegado a representar el reloj para la mentalidad occidental. En Occidente, estructuramos nuestras vidas en función del paso del tiempo, de lo que lograremos la próxima hora, el próximo día, el próximo año. Planificamos en función del tiempo y en general solemos asumir que tendremos una vida larga. (…) En la mentalidad islámica, en comparación, no es el tictac del reloj lo que se oye sino la aproximación del día del Juicio Final."[5]

La promesa del goce de la Cosa más allá de la muerte es aquí una bomba de relojería que no necesita tictac alguno. Frente a esta aproximación, no hay porcentaje que valga, no es necesaria otra contabilidad que la que procurará alcanzar el goce mismo de la Cosa, del objeto sagrado prometido. Es la misma aproximación de la que daba testimonio un joven yihadista detenido hace unas semanas en Barcelona: "Morir en nombre de Alá no hace daño, es como un pellizco."

Pero cuidado, este leve pellizco no es en realidad muy distinto en la estructura al pellizco del que ya han dado testimonio los primeros usuarios de una correa diseñada para el nuevo reloj *Watch* de Apple y que lo dota de 30 horas más de autonomía, como promete su publicidad.

Y es que a la hora de contabilizar el goce, técnica y religión pueden encontrarse hoy muy bien en el mismo camino.

NOTAS

- Gil Caroz, «Quand le sacré devient sacrificateur», *Lacan Quotidien* nº 474, 7/02/2015.
- Jacquez Lacan, «La troisième», *Lettres de l'École freudienne,* 1975, nº 16, pp. 177-203.
- Vannevar Bush, *Science, the Endless Frontier*, Washington, United Sates Government Printing Office, 1945, p. 13. (Traducción de Horacio Pons).
- Jacques-Alain Miller, «Nullibieté», *Cours Orientation lacanienne*, 14/11/2007 (inédito).
- Ayaan Hirsi Ali, *Reformemos el islam*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2015, p. 117.

CONSECUENCIAS DE LA ULTIMÍSIMA ENSEÑANZA

Lo Imaginario en asociación con lo real

Luis Tudanca

Uno. Para leer este curso, "El ultimísimo Lacan" propongo, primero, ubicar cuál es la posición de Miller respecto a lo que él mismo llama la ultimísima enseñanza de Lacan.

Me parece un paso previo a lo que después se diga de la misma. ¿Cuál es esa posición según mi lectura?

Miller opone la disancia (Jerga, frases hechas nuestras) a la lectura al pie de la letra.

La lectura al pie de la letra muestra que "el sistema ya no se mantiene unido". Y Miller agrega: "la única forma en que logro progresar es mediante intentos de remiendo".

En el transcurso del curso comenta que se enreda con la ultimísima enseñanza de Lacan y cuánto más avanza confiesa que del enredo inicial sale un poco, pero para pasar a estar atolondrado, es decir, aturdido.

Mucha reflexión pero uno continúa aturdido.

Pero todavía Miller ofrece un paso más, para mí esencial, cuando afirma que conserva de la ultimísima enseñanza de Lacan "destellos" y lo más importante es que "hay que tener mucha tolerancia a la contradicción" (117)

Hay todavía más: el decir a medias de Lacan se transforma en un decir confuso, en discordancias del decir que "son múltiples en la ultimísima enseñanza de Lacan" (248/49)

Hasta aquí: la lectura al pie de la letra conlleva mucha tolerancia a la contradicción. Es el tono de la propuesta de Miller.

Por lo tanto: no se trata de mostrar las contradicciones sino de, a partir de ellas, con ellas, intentar una enseñanza por más mínima que sea, una enseñanza a nivel de destellos.

Dos. Desde esa perspectiva me propongo presentarles mi enredo con la descripción que hace Miller en éste curso del registro de lo imaginario en la ultimísima enseñanza de Lacan. Pero de lo imaginario en su conexión con lo real.

El de la frase que Miller aísla en "Momento de concluir": "no hay nada más difícil que imaginar lo real" (193)

Pero Miller lee esa frase de la siguiente manera: "hay que intentar asociar lo real y lo imaginario" (194).

Ese pareciera ser el esfuerzo de Lacan en sus últimos seminarios, asociar lo imaginario y lo real.

Es lógico si pensamos que lo simbólico queda reducido a esa altura a la mentira, a la elucubración, al delirio.

Quizás lo imaginario ofrezca otra posibilidad.

De las no tantas cosas que Lacan dijo sobre lo imaginario hay una que podríamos considerar principal: consistencia. Para Lacan consistencia es lo que se mantiene junto o, lo que mantiene unido.

Es imprescindible entender que el término consistencia, en éste caso, es topológico y no lógico.

¿Qué me dio la pista de ésta diferencia? Dos cosas que plantea Lacan:

En el seminario "Momento de concluir", primera clase, Lacan dice: la idea de vecindad es simplemente la idea de consistencia.

De ahí hay que hacer el retorno a RSI (clase del 08/04/75) donde Lacan afirma: "…la vertiente natural de la imaginación es precisamente la continuidad".

Pero además la vecindad se funda en conjuntos abiertos y, por lo tanto, ella acepta la paradoja.

Conclusión parcial: consistencia, lo que mantiene juntos RSI, es vecindad, o sea, no hay fronteras, hay continuidad en los espacios abiertos.

Hasta aquí lo imaginario es: consistencia, vecindad, continuidad, y también homogeneizar, es decir, dar una consistencia de lo imaginario.

Llegado a este punto no tengo la menor idea que sería imaginar lo real, cuestión que hace a la debilidad mental de todo parlêtre ya que lo mental es débil para captar lo real.

Tres. En el seminario 21 Lacan explora dos tipos de nudo: Levógiro y Dextrógiro. Deduce de ellos dos células elementales: SR e IR.

Nos interesa la segunda (IR) que da dos posibilidades:

Simbolizar lo real de lo imaginario

Realizar lo imaginario de lo simbólico.

La primera tendría que ver con lo femenino ¿Se puede simbolizar lo real de lo imaginario?

Es el intento de Lacan con las fórmulas de la sexuación.

La segunda es lo que nos propone la tecnociencia hoy. Por ejemplo: una televisión realiza lo imaginario de lo simbólico.

Pero ahora se nos coló un nuevo problema: la asociación entre lo imaginario y lo real remite a lo femenino.

Cuatro. Con lo femenino entra el cuerpo y el goce en la asociación imaginario-real.

Por ello Miller puede afirmar que el Un-cuerpo es la única consistencia del parlêtre. Y agrega: "Esta consistencia es mental…porque su cuerpo a cada rato levanta campamento" (se deshace).

La consistencia tiene ese aspecto mental pero es un término fundamental para entender cómo el cuerpo se mantiene unido sin que emerja el cuerpo fragmentado.

O sea: vigencia del "Estadio del espejo" en la ultimísima enseñanza de Lacan.

Se trata de un imaginario enraizado en el cuerpo, o sea, en asociación con lo real y no tanto del cuerpo como imaginario corporal.

La pregunta que se deduce de este desarrollo es la siguiente: ¿cómo se obtiene una consistencia, siempre medio fallida, ya que no está dada desde el vamos?

En este punto, según Lacan, enseñan las mujeres para quiénes es fundamental obtenerla…y las psicosis.

Cinco. Aquí, antes de glorificar el goce femenino, a Lacan le interesa determinar porqué para una mujer es tan importante obtener consistencia, para lo que debe realizar una trenza, ese es el término que utiliza, imitando al macho, "ella lo ve imaginariamente…es una imaginación de su unidad (la de él), que ella no tiene". (Seminario 21 11/06/74)

Si arma esa trenza consigue su identificación sexuada. Lacan aclara, al mismo tiempo, que sólo ellas la consiguen ya que el hombre "está torcido por su sexo". Y agrega: "ella no tiene incluso sino que hacer eso ya que es preciso que pase por el goce fálico, que es justamente lo que le falta".

Parece complejo pero se trata de la práctica analítica de las mujeres de ayer y de hoy.

Consistencia, si se obtiene, es histeria. Pero a esta altura no se trata tanto de la otra, ni del discurso histérico, ni del triángulo histérico, ni de papá y/o mamá.

Por lo tanto si decimos decadencia del nombre del padre y ya no hay hombres, de hecho decimos las dos cosas sin ruborizarnos, es nuestra disancia, ¿adónde una mujer va a ir a obtener su consistencia, hoy?

Porque si no la logra empiezan los desarreglos y la desregulación en su cuerpo y en su goce que no consiguen remedar ni con el gimnasio, ni con la dieta, ni con la cirugía estética que confunden el imaginario corporal con lo imaginario enraizado en el cuerpo, real.

Y es con ese cuerpo que después sufren por "compartirlo" con nadie (personne). Eso quiere decir que puede ser usado por muchos pero no están con nadie en el sentido de lograr su consistencia.

Así entiendo un poco más frases sueltas de Lacan, contradictorias, paradojales.

Por ejemplo: consistir es hablar de cuerpo. Y también es una cuestión referida al goce femenino, por supuesto, pero es de cómo se anuda dicho goce, mediante la trenza, al goce fálico.

También puede decir: lo material es corp-sistente (cuerpo y consistencia). Material viene de histeria material.

No se puede resolver nunca del todo con el imaginario corporal, el imaginario enraizado en el cuerpo, ya que el segundo perfora al primero todo el tiempo revelando una disyunción entre uno y otro cada vez más palpable hoy.

A reconsiderar a partir de estos desarrollos la presentación actual de la homosexualidad femenina tal cual la presenta M.H.Brousse en varios textos, así como también la película "La vida de Adele".

Seis. Llegamos finalmente a dos tipos de cuerpo. Encontramos esto en el capítulo 16 del curso de Miller donde él trabaja la hiancia entre lo imaginario y lo real.

El cuerpo pulsional como acuerdo (y desacuerdo podríamos agregar) entre el significante y el cuerpo.

Ubicaría en este cuerpo la frase de Lacan de su seminario 23 "la pulsión es el eco en el cuerpo de que hay un decir".

El cuerpo imaginario que remite a lo que Lacan llama tejido.

Miller insiste en que la ultimísima enseñanza de Lacan se sostiene en plantear la primacía del cuerpo.

Recurrí para captar algo más de qué quiere decir Lacan y Miller que lo lee con el término tejido a Graciela Esperanza a quién agradezco.

Resulta que hay dos términos en francés para referirse a tejido: tissu y tissage. Tissu es tejido pero tissage abarca la acción misma de tejer, el acto de tejer, el tejido que se está tejiendo.

O sea: una mujer teje su trenza…si puede. ¿Y si no puede?

Siete. Dice Lacan que en el tejido está la hiancia entre lo imaginario y lo real "y lo que hay entre ellos es la inhibición" (Clase 12 de "Momento de concluir")

El problema que arrastramos, el de imaginar lo real, es el fundamento de la inhibición.

Pero resulta que en RSI la inhibición tiene un trato diferente. En eso estoy todavía un poco perdido.

Allí (10/12/74) la inhibición es asunto de cuerpo, de función, de detención del funcionamiento, de intrusión de lo simbólico en lo imaginario. Ah!!

Pero Miller opone a esto lo realmente imaginario y dice: "allí lo imaginario está incluido en lo real" (274)

Por eso Miller insiste en que "el hecho clínico que domina la ultimísima enseñanza de Lacan es la inhibición" (258)

Se dan cuenta de la contradicción, por lo menos aparente, entre un seminario y otro.

Pero algo podemos concluir a pesar de todo.

Vivimos en una época donde es muy difícil obtener de un parlêtre la dimensión del síntoma. Ejemplos:

La previa. ¿Qué muestra la previa? Una necesidad de desinhibirse para abordar el Otro sexo. Llegan desinhibidos adónde vayan …y arruinados, pero ese es otro tema.

El uso del viagra en los jóvenes es un ejemplo similar que si lo combinamos con los aparatos del gimnasio muestra al cuerpo del hombre ubicado "en la pasarela de las vanidades musculosas" ("Comunismo sexual" Silvia Ons)

Conclusiones

Si la sociedad prefiere el trastorno al síntoma es que algo queda del lado de la inhibición que no se hace síntoma y se propone taparla.

El parlêtre se engaña con eso y esa es su debilidad mental…contemporánea.

La frase "inhibición para imaginar" me inhibe todavía y no consigo extraerle más consecuencias.

Pero algo hay seguro en esa frase: se trata del cuerpo y cómo se presenta hoy.

13/08/14.

CONSECUENCIAS DE LA ULTIMÍSIMA ENSEÑANZA

No hay clínica del parlêtre sin clínica de la civilización

Ana Ruth Najles

1-Enloquecidos y desvergonzados: los individuos de hoy

A partir de escuchar cada vez a más niños y jóvenes –individuos en general-enloquecidos, aunque no forzosamente psicóticos en mi práctica pude tomar la medida de cuáles son los efectos en el uno por uno de la caída del significante del nombre del padre o, en otros términos, de la no existencia del Otro en nuestra civilización, y de lo que Miller llamó el ascenso al cenit social del objeto a. Es decir, del hecho de que ya no nos regulemos por la ley del Otro sino que vayamos a la deriva llevados por el goce.

Esto no sólo se evidencia en la práctica, sino que basta con leer un diario o ver un noticiero para notar que ante la ausencia de Otro garante, el mundo enloquece.

Así podemos ver repetidas cientos de veces decapitaciones en TV, o la multiplicación de casos de niños transgénero, o enterarnos que los bebés nacidos por donación de óvulos podrán conocer su origen, confundiendo así parentalidad con genética, o del incremento cada vez mayor de niños autistas. Como ya lo afirmara Lacan al final de su seminario XIX, "… o peor", en 1972, la salida de la sociedad patriarcal ya se había producido (pos mayo 68). Se hablaba entonces del 'fin del poder de los padres y del advenimiento de una sociedad de hermanos, acompañada del hedonismo feliz de una nueva religión del cuerpo'. A lo que Lacan le agrega una consecuencia que pasaba desapercibida: "cuando volvemos a la raíz del cuerpo, si revalorizamos la palabra hermano (…) sepan que lo que asciende, que aún no hemos visto hasta sus últimas consecuencias, y que se enraíza en el cuerpo, en la fraternidad del cuerpo (estadío del espejo, pero no sólo), es el racismo". La idolatría del cuerpo tiene muy otras consecuencias que el hedonismo narcisista al que algunos pueden creer limitar esta 'religión del cuerpo', nos dice Eric Laurent [1]. Lacan anuncia también allí otras figuras de la religión -los fundamentalismos- que no son las seculares. Para darles un panorama de estas cuestiones, les he traído algunas piezas sueltas.

2-La debilidad mental, lo imaginario

Como lo afirma Lacan en su clase del 10 de Diciembre de 1974 del Seminario "RSI", *"hay algo que hace que el parlêtre se demuestre consagrado a la debilidad mental, y esto resulta de la mera noción de lo Imaginario, en tanto que su punto de partida es la referencia al cuerpo y al hecho de que su representación, todo lo que para él se representa, no es sino el reflejo de su organismo."* ***[2]***

Debo decir que esta frase me quedó grabada fuertemente desde que la leí por primera vez hace mucho tiempo y volví a buscarla a partir de la lectura de la conferencia de Jaques-Alain Miller en el último Congreso en París, para presentar el tema del próximo, sobre el inconsciente y el cuerpo hablante. [3] Conferencia que inspiró mi trabajo de hoy.

Lacan continua su desarrollo en esa clase para introducir lo vivo del cuerpo agregando que *«lo que testimonia mejor que el cuerpo está vivo es la mente»* ***[4]*** (lo dice en latín, mens), que Lacan introdujo por la vía de la debilidad mental.

Ya que como él mismo dice, *"no a todos los cuerpos, en tanto que funcionan, les está dada la posibilidad de sugerir la imbecilidad"*.***[5]***Y la imbecilidad es introducida por el efecto de escritura de lo simbólico en el organismo, efecto que no es otro que el sentido.

Lo cito: *"Sin el lenguaje, no tendríamos la menor sospecha de esta imbecilidad que es también aquello por lo cual el cuerpo da testimonio … de estar vivo"*.***[6]***

Así se puede leer en la conferencia de Jaques-Alain Miller a la que me acabo de referir, su comentario de un aspecto de este párrafo cuando él afirma que "lo imaginario pasa a primer plano bajo la forma del cuerpo, puesto que encontramos en Lacan formulada esta equivalencia: lo imaginario es el cuerpo".

En primer lugar, "el cuerpo aparece en la enseñanza de Lacan como imagen, imagen en el espejo - el estadio del espejo -, desde donde otorga al Yo un estatuto que se diferencia singularmente del que Freud le reconocía en la segunda tópica".

En segundo lugar, es también mediante un juego de imágenes que Lacan ilustra la articulación que prevalece entre el Ideal del Yo y el Yo ideal, términos que toma de Freud pero para formalizarlos de una manera inédita, dice Miller.

Esta afinidad entre el cuerpo y la imagen también se ve reafirmada en su enseñanza de los nudos. La construcción borromea destaca que es a través de su imagen que el cuerpo participa, en primer término, en la economía del goce. Recuerden que cuando Lacan hace la articulación de Imaginario, Simbólico y Real, en el lugar de lo Imaginario pone ***i(a)***, *la imagen del cuerpo, como cuerpo.*

Según Miller, "esto quiere decir entonces que el cuerpo condiciona todo lo que el registro Imaginario aloja como representaciones: significado, sentido, significación y la propia imagen del mundo". Esta es una traducción de la afirmación de Lacan acerca de que el mundo para el *parlêtre* es un reflejo de su organismo.

"Es en el cuerpo imaginario que las palabras de *lalengua* hacen entrar las representaciones que nos instauran un mundo ilusorio con el modelo de la unidad del cuerpo.» [7]

Pero, y como lo señala Lacan, el cuerpo, al ser vivificado por la palabra, lleva el nombre de *"parletre"*, ya que esta palabra le otorga su ser (ser hablante). Pero, paradójicamente, desde ese momento el cuerpo se separa de este ser y pasa a ser del registro del tener.

Como lo afirma Lacan en el Seminario *El sinthome*: *"el amor propio es el principio de la imaginación. El parlêtre adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia -consistencia mental por supuesto, ya que su cuerpo "se escapa" en todo momento. Ya es bastante milagroso que subsista durante el tiempo de su consumación* que *es de hecho, por el hecho de decirlo (Lacan se refiere a que todo hecho está hecho de dichos) inexorable».[8]*Para concluir afirmando que la adoración, vale decir, la creencia en el cuerpo como gran Otro absoluto es la única relación que el ser hablante tiene con su cuerpo. Habría que agregar que la única posibilidad de cambiar esa relación es por la vía de un psicoanálisis.

En este sentido, Miller dice que *"lo simbólico imprime en el cuerpo imaginario representaciones semánticas que el cuerpo hablante teje y desteje. Por eso mismo su debilidad condena al cuerpo hablante como tal al delirio".[9]* De esto resulta una declaración de igualdad clínica fundamental entre los *parlêtres.*

Es por eso que se puede decir, con Miller, que la última clínica de Lacan, sobre todo a partir de *"Encore"*, es una clínica sostenida o soportada por la concepción de Lacan sobre las psicosis. Se trata, entonces, de una clínica más ligada a la continuidad que a la discontinuidad entre neurosis y psicosis.

3-El Real del psicoanálisis

Sabemos que el psicoanálisis tiene su propio real, que no es el de la ciencia. Un real que, como tal, es sin ley, y que, con Lacan, denominamos *sinthome.*

Sinthome al que él define en *"RSI"* como "la manera en que cada uno goza del inconsciente en tanto el inconsciente lo determina"[10]. A lo que yo le agrego: del inconsciente –real, S1 solo-, en tanto el inconsciente -real, *lalengua*-, lo determina. Lo digo para que no nos confundamos de inconsciente, no se trata del inconsciente transferencial, el de la cadena significante.

Pero, quizás, lo determinante para definir a este *sinthome* sea como «acontecimiento de cuerpo», en tanto se trata de la huella que el trauma de *lalengua* imprime en cada ser humano «por caer éste sumergido en un caldo de lenguaje»[11], tal como lo expresa Lacan en el Seminario XXIV.

La escritura *sinthome* es utilizada por Lacan para indicar que ya no se trata de una formación del inconsciente sino que apunta a lo real del goce del cuerpo como tal.

El *sinthome,* entonces, no está ligado al inconsciente como elucubración de saber, sino que está ligado a la satisfacción pulsional y, por eso, aparece siempre como una pieza suelta. Lacan llega a decir que el *sinthome* no tiene más función que la de trabar las funciones del individuo en tanto indiviso, en cuanto que «todo» de la imagen.

Pero, en realidad, para Lacan, el *sinthome* tiene una función eminente en una organización más secreta. Se trata, en cada caso, como dice él en el seminario XXIII, de saber qué función encontrarle al *sinthome,* al núcleo de goce que está ahí para trabar las funciones del individuo. ¿Y cómo las traba? Distorsionando la imágen, destruyéndola, descolocándola, angustiando -que es el efecto de siniestro en la imagen como lo muestra Lacan en el Seminario de *La Angustia -;* enloqueciendo hasta llegar, en algunos casos a modificarlo realmente por vía de la ciencia, como en los casos de transexualismo, o en casos extremos, a destruir al organismo real (toxicomanías, anorexias/bulimias, suicidios).

La diferencia, entonces, es que del síntoma, en tanto formación del inconsciente – es decir en tanto verdad – uno se cura, pero que del *sinthome* nadie se cura porque -como decíamos más arriba- el *sinthome* es el modo de gozar de cada ser hablante, en tanto éste tiene un cuerpo, otorgándole a cada quien su singularidad.

El sinthome, real como tal, está por fuera de lo simbólico, es sin ley. Sin la ley de lo simbólico.

Es decir, el *sinthome* no se puede decir. No pasa por la palabra. Es más bien del orden de una escritura que no se puede leer. Tal como lo explicita Lacan en el *"Posfacio al Seminario 11"*, "*un escrito, a mi entender, está hecho no para ser leído*". [12] Se trata aquí de la escritura que produce un acontecimiento de cuerpo[13], es decir, un modo de gozar que no pasa jamás al discurso. Es en ese sentido que utilizamos el término letra (S1 solo) para diferenciarlo del significante (S1 S2). Lacan agrega al respecto: "*… lo escrito como no-para-leerlo lo introdujo Joyce; sería mejor que dijese: lo intradujo, pues al hacer de la palabra tráfico más allá de las lenguas, apenas se traduce, por ser doquiera igualmente poco para leer".[14]*

La letra no se puede leer. ¿Qué quiere decir? Nada. No se le puede hacer decir nada. En el *Seminario 23*, la pulsión es presentada como resonancia de un decir en el cuerpo que se escribió ("escritura" no para ser leída) y fijó la invariante del goce.

Y accedemos a ese real del goce por trozos, ya que lo Real se presenta siempre como no-todo. Esto es lo femenino para Lacan, un nombre del goce real como tal.

Si lo real no se puede decir podemos afirmar, con Wittgenstein, que lo que no se puede decir se muestra.

De manera que podemos decir que esos trozos de real se nos "muestran" como los distintos y singulares modos de vida que indican los múltiples, diferentes y singulares modos de gozar. Y eso, por medio de un decir que se instala en los intersticios de los dichos.

El problema del ser hablante es que por el goce del Uno del cuerpo no encuentra la manera de relacionarse con los otros. La cuestión es cómo arreglárselas con ese modo de gozar que no se cambia. Lo que sí cambia es la relación de cada uno con el modo de gozar -a través del psicoanálisis, aunque no exclusivamente, tal como lo demuestra Joyce- para así salir del autoerotismo de ese goce y poder relacionarse con los otros. Es el *savoir* y *faire* del que habla Lacan al final del análisis: saber arreglárselas con ese modo de gozar para hacer lazo con los otros.

4- Imágenes

Primera imagen

En una nota aparecida en *Facebook* publicada por la revista *"San Francisco Magazine"* titulada *"Un futuro sin género: 6* retratos de jóvenes que no se sienten ni hombre ni mujer»[15], se relata, entre otras, la historia de un joven -Sasha- que mientras regresaba a casa en un autobús escolar, de pronto se adormeció. En ese momento otros dos adolescentes le prendieron fuego como un símbolo de burla, de desprecio y de asco. La razón de que Sasha provocara tanto rechazo a los agresores fue su manera de vestir: falda de mujer y camiseta de hombre. Una indumentaria que no reflejaba tanto sus ganas de provocar como el simple hecho de que el joven no se identifica ni con el sexo femenino ni con el masculino, y por lo tanto expresa su manera de ser a través de la indumentaria.

A raíz de este suceso que le dejó quemaduras de segundo y de tercer grado y que requirió tratamientos que duraron mucho tiempo, una fotógrafa hizo un montaje fotográfico de otros jóvenes de la misma zona de San Francisco que también aseguran no pertenecer a ninguna condición sexual.

Segunda imagen

Mi querido amigo Gustavo Dessal, psicoanalista en Madrid escribió un magnífico artículo publicado en el libro*"Transformaciones: Ley, diversidad, sexuación"* cuyo título es «*Meditaciones de un psicoanalista sobre la vida amorosa en Mutandia".[16]* Como algunos sabrán,Gustavo, además de psicoanalista es un excelente escritor, ha escrito muchos cuentos y novelas.

Realmente pensé que mi conferencia tendría que haber sido la lectura de este texto porque es una preciosura, pero como no es posible robárselo a Gustavo, les traigo algunos párrafos a modo de ilustración.

Esta escena que voy a relatarles transcurre es una calle de Boston, EEUU, en el verano norteamericano del 2012, y dice así:

"Una aglomeración de jóvenes en su mayoría adolescentes aunque también distingo bastantes adultos, reciben mi atención. Van disfrazados de personajes de dibujos animados y comics, especialmente anime japonés. Me informan que se trata de una reunión de Cosplay, condensación en inglés de costume (disfraz) y play (muestra, exhibición). Consiste en una modalidad de encuentro que resume de manera extraordinaria algunas de las características del lazo social contemporáneo. Una suerte de metáfora en acto que pone de manifiesto las nuevas formas de subjetividad que desafían las categorías de la clínica tradicional".

Salteo un párrafo y sigue, *"el posar para el ojo, para la foto, es uno de los objetivos principales de la reunión. Los jóvenes se muestran encantados de que los retraten, y colaboran adoptando las posturas que realzan los rasgos de los semblantes que han elegido: los guerreros ponen caras amenazantes, las muñecas lolitas hacen poses. En la multitud conviven diversas posiciones sexuadas: heteros, gays, lesbianas, sujetos ambiguos, asexuados, mujeres espectaculares disfrazadas de porn cartoon que me dejan sin aliento; y obesas mórbidas que han optado por emular heroínas de una obra de Wagner. Algunos conversan entre sí, otros deambulan solitarios entre la muchedumbre ávidos de atraer la mirada…….En este entorno el sexo parece flotar en una extraña zona de latencia. No es que los personajes carezcan forzosamente de género, aunque algunos, como los robots, no lo muestran de forma definida, sino que la libido se consume en un goce narcisista dominante. El falo se pasea por doquier en su función de dar a ver, semblante fundamental ofrecido a la mirada como falso ser, pero no parece figurar a título de objeto de intercambio. Todo el mundo simula un lazo social mediatizado por el disfraz, que aproxima y a la vez retiene la intimidad en el interior de una envoltura que permite velar transitoriamente la falla, o la debilidad de la identificaciones sexuales".*

Gustavo se refiere a Bauman, que *"considera que lo interesa hoy a muchos jóvenes no es tanto la formalización de una identidad como la posibilidad de mantener la capacidad para reformularla cada vez que sea preciso, una suerte de "identidad flexible" o "moldeable"… De este modo, cada uno puede soñar una especie de auto-engendramiento, una invención de sí mismo inspirada en la variada oferta del mercado de personajes imaginarios".*

Dessal agrega que *"esos semblantes …..sirven para disimular la debilidad de las identificaciones sexuadas. Remedan la relación sin que la castración deba ponerse en riesgo. Se juega al simulacro del lazo social, pero sin el compromiso del deseo, solo la satisfacción narcisista como plus de gozar de un conjunto de soledades…."*

En relación con esta imagen que tan bien nos pinta Dessal, evoqué un viejo artículo de Miller de los años 80', publicado en*Matemas I,* titulado «*Enseñanzas de la presentación de enfermos*».***[17]***

En ese artículo, y como al pasar, Miller hace una diferencia entre lo que llama las "enfermedades de la mentalidad" y las del Otro, mucho tiempo antes de que introdujera la cuestión de las psicosis ordinarias.

De las segundas no voy a hablar, pero respecto de las primeras, las enfermedades de la mentalidad, él dice que "dependen de la emancipación de la relación imaginaria, de la reversibilidad a-a', extraviada por no estar ya sometida a la escansión simbólica".

¿No les parece que algo de esto resuena en las imágenes comentadas?

Tercera imagen

Dessal nos cuenta en su artículo[18], que en Japón el gobierno está preocupado por el descenso de la natalidad en la última década, debido a la disminución de las relaciones sexuales. Cada vez hacen menos el amor y prefieren la abstinencia o la masturbación. Como lo dicen en un documental de la TV española, *"Japón y el sexo"*; el goce del idiota se ha apoderado de una gran parte de la población masculina. Ustedes saben que Lacan en el *Seminario XX*, llama goce del idiota al goce fálico.

Pareciera que "para una gran parte de los hombres japoneses la demanda del otro sexo se aproxima demasiado peligrosamente a la pulsión y retorna en la ferocidad de un super-Yo que los hace retroceder y buscar salidas autoeróticas".

En cambio, las mujeres japonesas se identifican a las muñecas inflables que consumen sus hombres y el semblante de la niña-juguete-falo (¿Histeria?) triunfa cada vez más entre las adolescentes y las que ya no lo son tanto.

Las consecuencias que esto tiene en el plano del amor, para Dessal, explican que hayan aparecido en Japón lo que se llaman los*"Cats café"*. No sé si lo han leído porque es muy interesante. Yo lo vi en uno de esos canales de *Discovery* cuando me da por hacer *zapping* a la madrugada.

Estos *"Cats café"* se han convertido en un gran negocio. Son maravillosos. Son bares a los que muchos japoneses acuden para tener contacto afectivo con gatitos. No con ‹gatos›, con gatitos. Los gatitos andan por el lugar, se dejan acariciar y … se van.

Ese no parece ser el caso de la joven de la película *"El tiempo"*, de Kim Ki Duk que les recomiendo. Es una película maravillosa de hace algunos años.

Se trata de la historia de una joven que va a hacerse Otra para él, y para sí misma- esa es mi interpretación- por medio de la cirugía que cambia su imagen por otra (ambas muy bellas), para probar el amor de su hombre en lo real. ¿Es esto un ejemplo actual de una verdadera Mujer en tanto loca del todo?

Cuarta imagen

Orlan: su arte consiste en modificar su "propio cuerpo" por medio de cirugías, colocando objetos en él y produciendo deformaciones múltiples en su organismo y, por ende, en su imagen.

Estas operaciones, no poco cruentas, son emitidas por televisión como espectáculo. Eso es parte de la *performance.* ¿Se trata aquí de una operación real sobre lo imaginario?

Quinta imagen

En una entrevista publicada en el *Newsletter* [19] de las Jornadas de la EOL del año pasado, realizada por Nicolás Bousoño y Nilda Hermann a la Dra. Graciela Slesaransky-Poe, que reside en EEUU y es Decana de una Facultad de Educación de Arcadia, habla sobre su trabajo activo para la creación de ambientes no discriminatorios para

estudiantes con conducta de género no convencional, grupo que incluye casi al 10% de los estudiantes de escuelas primarias entre 3er y 6to grado.

En un momento dado, ella dice que se trata de diferenciar el transgénero del transexualismo, ya que el transexualismo ya implica la operación, el comienzo de las operaciones sobre lo real del cuerpo, o tratamientos con drogas, etc. El transgénero, en cambio, implica la certeza de sentirse de otro género o de ninguno, muy tempranamente.

5-Reflexiones sobre el transexualismo

Ustedes saben que se define comúnmente como transexual a una persona que desea, y en muchas ocasiones efectivamente realiza, la transformación de su cuerpo en el del sexo opuesto a partir de la certeza de que su verdadera identidad sexual es contraria a su sexo biológico.

Lo que para mí es más impactante de entrada es la cuestión de la *certeza*.

En principio, podemos afirmar con Lacan que toda certeza es delirante aunque no necesariamente psicótica, ya que todos deliramos a partir del agujero de la inexistencia de la relación sexual que lo simbólico introduce en lo real. Como lo señala Francoise Ansermet[20], *"el enigma clínico de la transexualidad"* gira en torno de la certeza respecto de vivir atrapado/a en un cuerpo que no les corresponde. El sujeto rechaza la anatomía que el nacimiento le ha impuesto, lo que implica una elección que se le impone con la misma certeza, sin el ápice de duda que caracteriza siempre a toda elección. Es decir, que no duda en ningún momento. "El proyecto transexual, pues, cuestiona la relación del sujeto con su origen y con la muerte".

¿Por qué no ver acá el rechazo a toda marca que provenga del Otro? Ya que, además de la anatomía determinada por un azar biológico-siempre contingente-, está en juego el rechazo de una imagen (del cuerpo) y del nombre con el que se los nombró al nacer, inscripto ante la ley (el Otro).

En el *Seminario XIX*, Lacan habla del error del transexual[21] que consiste en tomar al significante por el significado. Se trata de la confusión común del significante fálico con el órgano que es el significado imaginario, el gran Phi con el menos phi.

En un excelente artículo[22], F. Fajnwaks indica que Lacan habla de la "pasión" del transexual, que es la de no querer ser significado falo por el discurso sexual, en tanto discurso que porta un imposible, pretendiendo forzar este discurso sexual mediante la cirugía para hacerlo posible. Esta búsqueda de la eliminación del límite que impone la castración como imposible, impulsada por las mismas leyes que amplían los derechos (identidad de género) impone modos cada vez más variados de retorno en lo real de la castración forcluída en la civilización.

Podemos afirmar, entonces, que lo que Miller llama "feminización del mundo" no es otra cosa que la forclusión de la castración como imposibilidad en la cultura actual. Y una consecuencia de esta feminización es lo que Eric Laurent[23] llama el*"enloquecimiento de las clasificaciones"*. Ya lo vemos, hay –hasta ahora- cincuenta y dos categorías posibles de clasificaciones de género, podría haber ciento cincuenta mil millones, porque cada uno va a ser un género. La singularidad no se puede universalizar, entonces para meter a todos en la bolsa va a haber que generar un nombre para cada uno. Y esto produce el enloquecimiento de las clasificaciones.

Es decir que vivimos en la época del primado del goce como imperativo, por sobre todo lazo con el Otro, es decir, en la época del Otro sin Otro.

Podemos afirmar que el niño lacaniano actual es el que por estructura llega al mundo del Otro como objeto a, como plus de gozar. Niño que desde que nace y por caer sumergido, como decíamos, en un caldo de lenguaje, tiene que vérselas con otro goce, más allá del fàlico, al que Lacan denominó en Encore goce femenino, transformándose por esta experiencia en *parlêtre.*

Esto nos introduce en el terreno de la sexuación por la vía de la diferencia entre dos goces que Lacan termina de situar en el*Seminario XX,* desechando la cuestión del género. De hecho, él sitúa el goce femenino con el ejemplo de un hombre: San Juan de la Cruz y la poesía mística.

Por un lado, Lacan pone en el centro de la cuestión de la sexualidad al agujero de la no relación que da cuenta de la castración introducida por el lenguaje en el *parlêtre,* y por el otro, las respuestas *sinthomáticas* a dicha inexistencia.

Entonces, además del goce fálico, hay siempre en juego Otro goce opaco y absolutamente fuera de la ley, es decir, el goce femenino o del Otro que no hay, goce real que afecta a los cuerpos parlantes y ante lo cual el *parlêtre* debe posicionarse.

Cuando Lacan formula el teorema de la sexuación pone a lo femenino del lado del no-todo. Pero lo que hay que situar es la diferencia entre el goce femenino y la posición femenina, dado que la posición femenina se caracteriza por tener una pata en relación con el goce femenino, pero la otra pata la tiene en relación al falo.

Por eso no toda es una mujer. Es decir no es loca del todo. No está separada del falo. Cuando está separada del falo, ahí tenemos a la verdadera mujer –loca del todo- que es temible porque puede llegar al crimen. A la destrucción de todo lo patológico, como dice Lacan en el caso de Medea.

No es lo mismo el goce femenino que la posición femenina. Hay hombres que pueden gozar de ese goce por fuera de la ley, San Juan de la Cruz, un místico, por medio de la escritura. Puede sentir ese goce y está en posición femenina porque no perdió la pata del lado del falo.

Por eso, podemos preguntarnos si al transexual no cabría situarlo en la vertiente del goce femenino, teniendo en cuenta que el falo está allí forcluido.

6-Para concluir: interrogantes

Primero, evoqué una referencia de Lacan en el *Seminario La Angustia,[24]* en donde él afirmaba que, dado que la dimensión especular es aquella en la que el objeto *a* es más difícil de asir, el campo especular es aquel en el que el *parlêtre está más asegurado contra la angustia.*

Esto explicaría, en parte, el gusto por las películas de terror en niños y adultos, o por las de catástrofes y asesinatos, así como el gusto de ver noticieros en donde cortan cabezas, encuentran cadáveres, etc. Además, de dar cuenta de la ausencia de angustia en muchos *parlêtres*. Ya no estamos en la época de la angustia como afecto imperante en la cultura. En muchos casos podemos percibir indiferencia, aislamiento, decaimiento, apatía, aburrimiento, pero no esa vieja angustia que indicaba lo real.

¿Acaso podemos pensar que en la actualidad, por el fracaso de las identificaciones que en otro tiempo ordenaban la vida de las personas, algunos *parlêtres* se fabrican identidades a medida por medio de imágenes, en las que lo imaginario tapona lo real del cuerpo gozante? ¿Podemos pensar estas identidades como suplencias imaginarias?

En tanto el *parlêtre* hoy sabe que no hay relación sexual, que el Otro no existe, ¿todo es posible? ¿Vivimos en un mundo de puros semblantes en el que lo real en tanto imposible no existe?

Si se rechazan las identificaciones, "yo –ya- no es otro". Contra la afirmación de Rimbaud, cada uno es único, no se parece a nadie, no tiene filiación, se auto-engendra de la mano de la ciencia.

Entonces, ¿esto supondría el goce de la imagen narcisista? ¿El imperio del narcisismo? ¿Cada uno es Jehova en tanto afirma "Soy el que soy"? ¿Todos locos? ¿Todos cuerpos endiosados?

En tanto el *parlêtre* hoy sabe que no hay relación sexual, que el Otro no existe, ¿todo es posible? ¿Vivimos en un mundo de puros semblantes en el que lo real en tanto imposible no existe?

Si se rechazan las identificaciones, "yo –ya- no es otro". Contra la afirmación de Rimbaud, cada uno es único, no se parece a nadie, no tiene filiación, se auto-engendra de la mano de la ciencia.

Entonces, ¿esto supondría el goce de la imagen narcisista? ¿El imperio del narcisismo? ¿Cada uno es Jehova en tanto afirma "Soy el que soy"? ¿Todos locos? ¿Todos cuerpos endiosados?

Ante esto el psicoanálisis no debe retroceder, como dice Miller, no retroceder sino acompañar el movimiento de la cultura, estar ahí, estar ofertando un modo de tratar lo insoportable del goce que siempre es el de un cuerpo que habla.

Agosto 2015

NOTAS

* Texto basado en conferencia dictada en las Jornadas de la Sección Rosario de la EOL en 2014. Publicado en Lazos Virtual, 2015.

1. E. Laurent, El racismo 2.0, en Lacan Quotidien 371.
2. Lacan Jacques, Seminario 22 "RSI" (1974-1975) , clase del 10/12/74, inédito.
3. Miller, Jacques - Alain Conferencia pronunciada en la clausura del IX Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) el 17 de abril del 2014, en París, presentando el tema del X Congreso, reproducida en www.eol.org.ar
4. Ibid 3
5. Ibid 3
6. Ibid 3
7. Ibid 4
8. J. Lacan, Le *Seminaire, livre XXIII, Le sinthome,* Seuil, Paris, 2005, cap IV, punto 1 (traducción propia de la versión francesa)
9. Ibid 4
10. Ibid 3, clase del 18/2/75, inèdito.
11. Lacan, Jacques, (1976–1977), *Seminario 24: L'insu que Sait de l'une–bévue s'aile à mourre*. Inédito, clase del 19/4/77.
12. Lacan, Jacques,, "Posfacio al Seminario 11" , en *Otros escritos,* Edit.Paidós,, Bs.As., 2012. p.529
13. J. Lacan, "Joyce, el sinthome", en *Otros escritos*, Buenos aires, Paidós, 2012.
14. Ibid. 13
15. *"Un futuro sin género: Seis* retratos de jóvenes que no se sienten ni hombre ni mujer", reproducida en www.nel-medellin.org , Newsletter N°4 , Blog posteado en fecha 25/07/14 (via Revista San Francisco Magazine)
16. Dessal, Gustavo, "Meditaciones de un psicoanalista sobre la vida amorosa en *Mutandia"* en *Transformaciones Ley, diversidad, sexuación, Grama, Bs. As., 2013, pag. 267.*
17. Miller, Jacques-Alain, "Enseñanzas de la presentación de enfermos", en *Matemas I, Manantial, Buenos Aires, 1987*
18. Ibid. 17, pag. 272.
19. Newsletters N° 16 , XXIII Jornadas Anuales de la EOL, Entrevista a la Dra. Graciela Slesaransky-Poe , reproducida en www.eol.org.ar
20. "Choisir son sexe", en *Brochure de textes du colloque de mai*, organizado por la Universidad popular J. Lacan en París.
21. J. Lacan, Seminario 19, …*O peor*, Paidós, Bs. As, p. 17
22. "Leyes transgénero y teorías queer: ¿el fin de la castración?", en *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación.* Edit. Grama, Bs. AS. 2013.
23. E. Laurent, "El sujeto de la ciencia y la distinción femenina", en *Letras lacanianas, Revista de psicoanálisis de la comunidad de Madrid-ELP*
24. Lacan, Jacques, *El Seminario, Libro 10, La Angustia,* Paidós, Bs. As., 2006.

CONSECUENCIAS DE LA ULTIMÍSIMA ENSEÑANZA

La vociferación del parlêtre

Gabriela Camaly

¿Cómo hacer para enseñar lo que no se enseña? En esto precisamente Freud se abrió camino. Él pensó que nada es más que sueño, y que todo el mundo (si es lícita semejante expresión), todo el mundo es loco, es decir, delirante. (Lacan, 2011)

La afirmación «todo el mundo es loco» es pronunciada en la pequeña intervención en Vincennes, en 1978. Posteriormente, Miller la recorta y hace de ella la brújula que orienta la última enseñanza de Lacan. Se constituye así el delirio generalizado para todo ser que habla en la medida en la que está habitado por un goce oscuro, imposible de negativizar que, al entrar en los márgenes del lenguaje, sólo puede hacernos delirar. Allí donde Freud dice: «yo, la verdad, hablo», Lacan afirma: «allí donde eso habla, eso goza», y es donde Miller circunscribe que «es la locura quien habla», es ella quien vocifera su goce desde el lugar de «Ya-Nadie».

1. El lugar de «Ya-Nadie»

La afirmación lacaniana de que todo el mundo es loco, es decir, delira, implica que el Nombre del Padre no constituye en tanto tal una garantía contra el delirio, aun cuando verificamos su inscripción simbólica como operador fundamental respecto del goce. Hay un goce que escapa a la operación del lenguaje sobre el cuerpo. Dicho goce ya había sido circunscripto por Lacan en los inicios de su enseñanza, es decir que el problema de aquello que escapa a la mortificación significante no surge como una novedad de sus últimos años. En las últimas clases del curso *Todo el mundo es loco* al que nos referimos, Miller (2015) se interesa en las referencias de la primera época de la enseñanza de Lacan para situar allí ese lugar desde donde se vocifera la locura en el ser hablante.

En primer lugar, es preciso remitirse al escrito "La subversión del sujeto y dialéctica del deseo" de 1962. Lacan escribe por primera vez el término Goce y lo hace con mayúscula:

Soy en el lugar desde donde se vocifera que "el universo es un defecto en la pureza del no-ser" (P. Valery)… Ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se llama Goce y es aquello cuya falta haría vano el universo. …ese Goce hace inconsistente al Otro… (Lacan, 1985b, p. 800)

En segundo lugar, es en la "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", en 1960, donde encontramos que, en este texto, la localización de goce está referida al lugar de «Ya-Nadie». Lacan afirma:

Este lugar no invoca a ningún ser supremo, puesto que, lugar de Ya-Nadie, no puede ser sino de otra parte de donde se haga oír el *est-ce* del impersonal (en la interrogación en francés), con el que nosotros mismos articulamos la pregunta sobre el Ello. Esta pregunta cuyo significante puntúa el sujeto no encuentra más eco que el silencio de la pulsión de muerte. (Lacan, 1985b, p. 646)

Lacan establece la función de defensa que constituye la estructura del significante respecto de la pulsión, a la vez que sitúa un resto inasimilable como producto de la supresión significante. Es en este escrito, en una nota a pie de página, donde reenvía a una tercera referencia anterior a las otras dos.

En tercer lugar, entonces, tomamos en consideración la conferencia de Lacan en Viena, en 1955, "La cosa freudiana". En esa ocasión, apoyándose en la segunda tópica freudiana, Lacan retoma el axioma «allí donde eso era, yo debe advenir» para mantener la distinción fundamental entre el «sujeto verdadero del inconsciente» y el yo, constituido a partir de una serie de identificaciones enajenantes. El surgimiento del sujeto del inconsciente se produce a partir del advenimiento de un lugar, el mismo en el que Freud situó el advenimiento del ser. Se pone en evidencia que estamos ante una topología del sujeto, aquella que Lacan supo leer en Freud y que reformulará a lo largo de su enseñanza

(Lacan, 1985a, p. 399-400). Por un lado, se distinguen el sujeto del inconsciente y el yo, y por el otro, cabe señalar que, a nivel del ello, el sujeto está ausente.

En el curso citado, Miller (2015) acentúa la relación del ello con la pulsión, es decir, con el goce y no con el significante. Si bien está presente la organización del yo en el proceso de defensa, conviene anotar dos precisiones. En primer lugar, constatamos una «inorganización del ello» -subrayamos «inorganización» y no desorganización-, tal como señala Lacan en 1960 (1985b, p. 646). Dicha «inorganización del ello» se debe, en un plano general, a la ausencia de significados, y en un plano más específico, a lo que es imposible de organizar -a diferencia de lo que remite a la desorganización, estado que podría ser organizado por la captación simbólica del desorden en cuestión-. En segundo lugar, constatamos que, a nivel del ello, el sujeto del significante está ausente. En esa ausencia, Lacan sitúa la defensa nombrada por él como "natural": «[…] diríamos que esa ausencia del sujeto que el ello «inorganizado» se produce en alguna parte es la defensa que puede llamarse natural, por muy marcado de artificio que esté ese redondel quemado en la maleza de las pulsiones […]» (Lacan, 1985b, p. 646). En este momento temprano de su enseñanza, la defensa primordial ante el goce consiste en la ausencia del sujeto, o bien, podemos decir, se trata de estar presente bajo la forma de una ausencia, y la escritura correspondiente es: $.

Cuando Miller vuelve sobre los pasos de Lacan, retomando sus primeros escritos, y en el esfuerzo por tratar de localizar la presencia de un goce anterior al lenguaje como elucubración de saber, señala la defensa ya no como «natural» -término de Lacan- sino como «fundamental», y el lugar del Ya-Nadie como relativo al artificio defensivo que proviene de la relación con el significante (Miller, 2015, p. 322). La ausencia del sujeto se establece a la manera de una defensa primordial respecto de lo que Miller nombra como su «relación natal» con el goce, producto del encuentro primero entre lalengua y el cuerpo, lógicamente anterior al sistema del lenguaje (Ibíd., p. 332). Conviene entonces subrayar «relación natal con el goce» porque está en el origen y fundamento mismo de la estructuración del ser hablante.

2. La vociferación del *parlêtre*

Ya-Nadie, entonces, no es el nombre de una persona, tampoco es el nombre de un sujeto, sino que señala la ausencia del mismo. Ya-Nadie es el nombre de *un lugar* que da cuenta de una topología lacaniana para situar, a su vez, la ausencia del sujeto del significante y la presencia de la relación natal con el goce. Miller afirma: «El lugar de Ya-nadie es sin dudas el lugar del sujeto, pero concebido, nombrado, en tanto redondel quemado en la maleza del goce» (Ibíd., p. 332). El significante, con sus envolturas, hace olvidar que ahí donde se sufre del síntoma, en la plenitud de significaciones envolventes, ahí también se goza, y que ese goce afecta al cuerpo. Ponerse a hablar, tomar la palabra para decir lo que concierne a la intimidad del padecimiento del ser hablante, implica el intento de hacer pasar la maleza del goce por el desfiladero del significante, pero la voz que se vocifera, en su sonoridad más que en las significaciones que la misma transporta, va mucho más allá de lo ella puede decir.

Aún más, la vociferación referida por Lacan, y retomada por Miller en su curso, no sólo no se corresponde con ninguno de los enunciados posibles a nivel del lenguaje, sino que supera la división enunciado-enunciación (Mildiner, 2015). La vociferación sirve para señalar aquello que, no siendo ni enunciado ni enunciación -que siempre responde a un marco de sentido-, se presenta como fuera de sentido respecto del decir. Parafraseando a Clarice Lispector cuando trata de transmitir lo que para ella implica el acto de escribir, escuchar lo que se vocifera desde el lugar de Ya-Nadie implica leer, siempre *«entrelíneas»,* para captar más allá de la enunciación descifrable, lo que resta impronunciable.

Escribir es el modo de quien tiene la palabra como carnada: la palabra que pesca lo que no es palabra. Cuando esa no-palabra, la entrelínea, muerde la carnada, alguna cosa se escribió. Una vez que se pescó la entrelínea, se puede con alivio arrojar la palabra afuera. Pero ahí cesa la analogía: la no-palabra, al morder la carnada, la incorporó. Lo que salva entonces es escribir distraídamente. (Lispector, 1999, p. 385)

En la vociferación, el goce resuena, repercute, palpita, vive. En la vociferación, eso goza. Si hay goce, el soporte es el cuerpo vivo. En la vociferación eso goza, «se goza», del mismo modo en el que Lacan afirma que el cuerpo es la sede del goce. De allí, el axioma que Miller elige como brújula de la última enseñanza de Lacan: «todo el mundo es loco, es decir, delira», estableciendo el delirio generalizado como condición estructural para todo ser afectado por el encuentro traumático con lalangue y sometido a los efectos del lenguaje. Se circunscribe de este modo el nudo

implicado en la vociferación: verdad, locura y goce. Allí donde Freud habla de los amores con la verdad enunciados con «*yo, la verdad, hablo*», Lacan afirma «*allí donde eso habla, eso goza*» en su doble dimensión, el goce del significante que concierne al sentido y el goce que resta siempre fuera de sentido. Miller, en el curso mencionado, acentúa que «*es la locura quien habla*» (Miller, 2015, p. 343), es la locura que vocifera porque allí anida el goce del *parlêtre*.

3. La vociferación del *parlêtre* concierne a la sustancia gozante

En este punto, es importante agregar una precisión. La vociferación del *parlêtre* se distingue de la voz del superyó. Para Freud, el superyó se constituye en tanto heredero del complejo de Edipo, a partir de su declinación. De allí en más, las exigencias superyoicas reproducen la exigencia de una renuncia al goce, ya que en él se sostiene una función de prohibición ejercida antaño por la autoridad parental, que pasa al inconsciente, desde donde ejerce su acción sobre el sujeto (Freud, 1924 y 1923). Con Lacan el superyó y el goce se anudan. En "El malestar en la cultura" Freud señala que, ante la renuncia a la satisfacción pulsional, se refuerza la severidad del superyó, es decir que él ya había notado que la instancia superyoica no funciona a favor del principio del placer sino que más bien se articula a su más allá. Esto es lo que le permite a Lacan acentuar que la exigencia del superyó constituye una exigencia de goce: «El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!» (Lacan, 1985c, p. 11).

En muchos pasajes de su enseñanza, se refiere a esta figura obscena y feroz. Sin embargo, Lacan va más allá de Freud al situar, a nivel del superyó, su estatuto estructural, separado de las figuras del mito individual de cada quien. La severidad de dicha exigencia, que parece no tener límite, es lo que Lacan denominó «la gula del superyó», articulado al desvarío de nuestro goce en la civilización (Lacan, 1993, p. 113). En este sentido, el superyó lacaniano se enlaza de manera íntima al pequeño objeto *a,* en lo episódico de la presencia de una voz no sonora que empuja al goce, a la cual el sujeto se somete. En los años 70, Lacan afirma que a nivel pulsional el sujeto siempre es feliz porque allí siempre se ejerce una satisfacción, aunque oscura. El neurótico es hablado por la voz imperativa del superyó que lo somete a la exigencia de un goce opaco bajo los velos de su articulación fantasmática y, por consiguiente, pasible de ser articulada en términos de sentido a lo largo del trabajo de un análisis.

En el 75, en ocasión de la reescritura de la conferencia sobre Joyce, Lacan sustituye el término freudiano de inconsciente por el de *parlêtre*, neologismo que inventa para acentuar de manera radical la relación del ser hablante con su cuerpo y el goce que el mismo conlleva. El hablante tiene un cuerpo, no lo es en modo alguno. Tiene un cuerpo con el que habla, y con el que goza: «hay que mantener que el hombre tiene un cuerpo, o sea, que habla con su cuerpo; dicho de otro modo, que *parlêtre*, *hablaser*por naturaleza» (Lacan, 1997, p. 10). El misterio de la relación entre la psiquis y el cuerpo ha sido un campo de elaboración propio de la filosofía y posteriormente de la psicología; sin embargo, con el último Lacan, la pregunta se desplaza al misterio de la relación entre la palabra y el cuerpo. En este sentido, Miller subraya que, a nivel del *parlêtre*, sin duda se trata del ser, que «no es ser sino por el solo hecho de hablar». Que al hablar, habla de su goce. Que hablando, goza. Y aún más, es un ser «que*habla su goce*, cuyo goce es la razón última de sus dichos» (Miller, 2011, p. 146). Desde este punto de vista, centrado en la ultimísima enseñanza de Lacan, ya no se trata del goce de las pulsiones y sus destinos; tampoco se trata de los bordes del cuerpo que, contorneando las zonas erógenas, recorren el circuito de una satisfacción posible; ya no especificamos la sustancia episódica del objeto *a* capturado en el fantasma. Se trata, más bien, de cernir un goce que concierne al cuerpo del *parlêtre*, más allá de los bordes pulsionales y de la captura ficcional que el fantasma recrea. En una entrevista reciente, Laurent esclarece este desplazamiento de las pulsiones y el eco del cual ellas provienen, a la sustancia gozante habitando todo el cuerpo:

Así como Lacan fue llevado en su última enseñanza a reemplazar al inconsciente por otra cosa, el *parlêtre*, que se adapta mejor a lo que es la práctica del psicoanálisis, fue llevado también a reemplazar la pulsión freudiana por el lugar de la sustancia gozante, que va a ser finalmente el cuerpo mismo. (Laurent, 2015)

Es en este sentido preciso, y en el marco del último tramo de las elaboraciones de Lacan, que consideramos que la vociferación del *parlêtre* -tal como ha sido situada anteriormente- no se corresponde con el empuje al goce del superyó -sin invalidar en manera alguna la conceptualización clásica del psicoanálisis referida a la instancia superyoica-, pero implica otra perspectiva de lectura. Dicha vociferación concierne, en cambio, al cuerpo como sede de goce en la medida en que todo el cuerpo está habitado por la sustancia gozante.

4. La sede de goce es el cuerpo

Sabemos que para Lacan lo imaginario es el cuerpo. Sin embargo, el mismo cambia de registro cuando Lacan pasa a referirse al cuerpo del *parlêtre*. Ya no es posible reducir el cuerpo a su imagen especular, reflejada en el espejo del Otro. Del encuentro misterioso y siempre traumático entre la palabra y el cuerpo, queda la inscripción de una marca de goce que hace agujero en lo simbólico al constituirse como un acontecimiento, imposible tanto de decir como de imaginarizar. En la Conferencia de presentación del tema del próximo Congreso de la AMP, Miller (2014) afirma que «el síntoma surge de la marca que excava la palabra cuando adquiere el giro del decir y se hace acontecimiento en el cuerpo». Dicha marca constituye una «emergencia de goce» que, por ser intraducible, excluye el sentido. El cuerpo hablante goza, por lo tanto, en dos registros. Por una parte, goza de un goce que entra el desfiladero significante y se asocia al objeto *a* en el marco del fantasma, es un goce que adquiere sentido y de ese sentido el sujeto puede desprenderse a lo largo del recorrido de un análisis. Por la otra, el cuerpo del *parlêtre*afectado por el goce, goza de sí mismo, *se goza*, siendo en este caso una emergencia de goce que permanece fuera de sentido, indefectiblemente. Por eso, si bien la sede de goce es el cuerpo del ser que habla, su goce lo divide. El goce no es unitario, es más bien plural.

Un viejo texto de Miller de los años 80, "Teoría de los goces", escande los diversos goces de los que habla Lacan en su enseñanza. Allí enumera el goce fálico, el goce del Otro, el goce del sentido, el goce del superyó, el goce femenino, el goce del cuerpo articulado al objeto *a*, el goce del Uno presente en la repetición significante, a la vez que plantea la necesidad de articular esa multiplicidad de goces presentes en la clínica psicoanalítica (Miller, 2009). No hay que olvidar nada de esto, hace parte de nuestro cuerpo epistémico, eso nos ordena, nos orienta, nos permite dilucidar la incidencia del discurso analítico en cada uno de esos modos de gozar. Pero es necesario agregar a lo anterior, a lo ya sabido, la nueva perspectiva en la que Miller pone el acento. En la Conferencia mencionada, acentúa la distinción fundamental establecida por Lacan entre el goce de la palabra, es decir, del sentido, y el goce del cuerpo que se presenta siempre por fuera del sentido posible de circunscribir con los términos del lenguaje.

El cuerpo hablante, con sus dos goces, goce de la palabra y goce del cuerpo, uno que conduce al escabel, otro que sostiene el sinthome. Hay en el *parlêtre* al mismo tiempo goce del cuerpo y goce que se deporta fuera del cuerpo, goce de la palabra que Lacan identifica, con audacia y con lógica, con el goce fálico en tanto que es disarmónico respecto del cuerpo. El cuerpo hablante goza pues en dos registros: por una parte goza de sí mismo, se afecta de goce, se goza […] por otra parte, […] condensa y aísla un goce aparte que se reparte en los objetos *a*. Por eso el cuerpo hablante está dividido en cuanto a su goce. (Miller, 2014)

Entonces, en este momento de elaboración y a partir de la reducción lógica que Miller presenta, vislumbramos que la teoría lacaniana de los goces conduce fundamentalmente a ubicar dos regímenes diferentes del goce: el del sentido y el del fuera de sentido, el de la palabra y el del cuerpo. Si hablamos, si estamos enganchados al sentido, no nos queda más que delirar. Si nos desprendemos del sentido, sólo resta la vía de la invención sinthomática como modo de desembrollarse con el goce oscuro que habita al *parlêtre*. Por la vía del sentido, y porque el mismo nunca se vacía totalmente, es posible llegar a la invención de un escabel, el cual se inscribe en el Otro obteniendo un reconocimiento. En esta línea, podemos proponer que el escabel surge como «un nuevo nombre de la sublimación lacaniana» (Camaly, 2015). En el escabel psicoanalítico -tal como lo nombra Miller- se trata de la sublimación del *parlêtre* articulada al narcisismo, pero en este caso el narcisismo se desprende de la imagen idealizada del yo para anudarse al cuerpo que goza y que, por eso mismo, hace obstáculo a poder ser reducido a su imagen especular. En cambio, por la vía del fuera de sentido, podemos percibir que implica la vociferación del *parlêtre* que resuena en el sínthoma porque él es goce opaco irreductible al sentido.

Para concluir, Miller señala, respecto de la enseñanza de Lacan, que ella misma es vociferación. Su enseñanza es, finalmente, aquello que «se dice, se profiere, se profesa, se vocifera. Y para vociferar hace falta el cuerpo… Esta enseñanza se vocifera desde el lugar de Ya-Nadie. Es ahí donde Lacan está plantado» (Miller, 2011, p. 26). El lugar de Ya-nadie aquí ya no se refiere a la ausencia del sujeto como defensa ante el goce -señalada por Lacan en los años 60 y retomada al comienzo de la presente investigación-, sino más bien al desprendimiento del sentido en la producción de un arreglo absolutamente singular del*parlêtre* con su goce. En esta perspectiva, el lugar de Ya-nadie es también un efecto a producir por el análisis (Laurent, 2011).

BIBLIOGRAFÍA

- Camaly, G. (2015) Del padre al sinthome de la mano de Joyce en *Revista Lacaniana de psicoanálisis de la EOL* nº 19. Buenos Aires: Grama
- Freud, S. (1924/2000) El sepultamiento del complejo de Edipo en *Obras Completas, vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud. S. (1923/2000) El yo y el Ello en *Obras Completas, vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1985a) *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1985b) *Escritos 2.* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1985c) *El Seminario, Libro 20, Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1993) *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Lacan, J. (1997) Joyce le sinthome II en U*no por uno 45*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2011) ¡Lacan en Vicennes! en *Revista Lacaniana de psicoanálisis de la EOL* nº 11. Buenos Aires: Grama
- Laurent, É. (2011) El pase y los restos de identificación en *Revista Lacaniana de psicoanálisis de la EOL* nº 11. Buenos Aires: Grama
- Lispector, C. (1999) *A descoberta do mundo.* Río de Janeiro: Rocco. La traducción del párrafo es propia.
- Mildiner, K. (2015) Plantarse en el lugar del Ya-Nadie en *Deseo y sinthome. Consecuencias de la última enseñanza de Lacan.* AA.VV. Buenos Aires: Grama
- Miller, J.-A. (2009) Teoría de los goces en *Conferencias porteñas.* Tomo 1. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2011) *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós
- Miller, J.-A. (2014) El inconsciente y el cuerpo hablante en *Revista Lacaniana de psicoanálisis* número 17. Buenos Aires: Grama
- Miller, J.-A. (2015) *Todo el mundo es loco*. Buenos Aires: Paidós

CONSECUENCIAS DE LA ULTIMÍSIMA ENSEÑANZA

Del santo al artista, la herejía de Joyce

Guillermo Adrián López

"**...**Más todos estos hombres de quien hablo
me hacen ser la cloaca de su pandilla.
Mientras ellos sueñan sus soñados sueños,
yo les saco las corrientes apestosas,
porque si estas cosas hago por ellos
fue porque mi diadema perdí,
Esas cosas por las que severamente la Abuela
Iglesia me dejo plantado.
Así les alivio los tímidos anos, y mi oficio
hago de Catarsis. Mi escarlata blancos
como la lana los deja. A través de mí
evacuan la panza llena…"[1]

Lo santo o la santidad, puede ser considerado desde dos puntos de vista: el ético (o moral) y el religioso. Para Kant, la esencia del hombre y del acto moral, es la voluntad de respetar la soberanía de la razón y de tender a la santidad, ya que solo de ese modo se contribuye a la armonía universal. Concibe a la santidad como la perfección absoluta de la virtud, como la voluntad moral más perfecta. Ideal moral irrealizable pero tendiente a un deber ser, que junto a la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, son los postulados de la razón práctica que hacen posible la vida moral.

En la filosofía la santidad está vinculada a la ascesis como ideal, la pasión era aquello que debía ser eliminado para que el filósofo se realice por la vía del saber. El hombre santo/sabio era aquel que mantenía sus afectos en su justo medio.[2] Con el auge del cristianismo, en la mística alcanza la máxima expresión el santo ya no vinculado al saber o a la ingeniería respecto a la pasión, sino al santo ligado al lugar del mártir. Ya no se trata de mantener las pasiones a distancia sino de experimentarlas y de considerar esa experiencia como lo más excelso: la pasión de Cristo era el modelo.

El santo en la cristiandad no se ajusta a una ley moral universal sino que intenta realizar un camino único y singular. No se autoriza por hacer el bien sino más bien por quedar al margen de los valores de una época y en un lugar de excepcionalidad y frente al cual la iglesia muchas veces duda entre excomulgarlo, sacarlo de la comunidad o bien santificarlo. De todos modos la mayoría de las veces el santo es canonizado, es decir nombrado como tal por la iglesia *postmortem,* rara vez en vida.

El santo, se caracteriza por tener un rasgo de desapego respecto a todos los valores de goce presentes en la sociedad de su tiempo. Es interesante como en esa dirección plantea la posición del santo Chesterton, referencia de lectura de Lacan, dice: *"el santo es medicina porque es antídoto. Por eso el santo es mártir con frecuencia equivocadamente se le considera veneno porque es antídoto. Generalmente se le encuentra devolviendo la salud al mundo por el movimiento de exagerar lo que el mundo desprecia, que no es siempre el mismo elemento en todas las épocas"*[3]

De ahí las paradojas de la historia que hacen que en cada momento se convierta en santo, a una figura absolutamente contraria a los valores de su época. Es el caso de San Francisco de Asís, que para la sociedad europea del siglo XIX satisfecha con el comercio y las ideas liberales, encuentra en un misionero la figura que más despreciaban: la de un mendigo italiano.

Desde un mismo punto de vista, Jesús en el Sermón de la montaña, no promueve que sus apóstoles sean personas excelentes, sino excepcionales, así compara en una metáfora al santo con la sal de la tierra: *"si la sal se desvirtúa ¿con qué se salará? Ya no sirve para nada mas que para ser tirada afuera y pisoteada por los hombres"*[4].

En esta parábola del Nuevo Testamento es interesante el uso que se hace de la sal, que en la antigüedad tenía valores ideales en tanto era un elemento imprescindible de purificación y conservación de lo perecedero. Pero como al pasar se destaca lo que esta detrás y da verdadero significado al lugar del santo, *"lo que no sirve para nada"*, lo que se tira, el desperdicio.

Lacan en Televisión en el apartado tercero, que titula "*Ser un santo*", desde el principio, vincula al santo con la miseria del mundo, señalando que los trabajadores de la salud mental, sostenidos en el discurso del amo se cargan al hombro esa miseria. Propone al santo como la posición que debe asumir el analista. Dice allí: *"ocupémonos pues del psicoanalista…no podríamos situarlo mejor objetivamente sino con lo que en el pasado se llamó ser un santo"[5].*

Define al santo como el desperdicio (rebut) del goce[6]. Aquí el significado de *rebut* término que utiliza Lacan puede traducirse como escoria, basura, hez, chatarra.

Lacan afirma que un santo no practica la caridad. Más bien se pone a desperdiciar, se hace residuo. Utiliza un neologismo dice el santo, *descarida:* condensación entre desecho y caridad. Con ello afirma que el santo no se define por hacer caridad, promover valores altruistas de amor y solidaridad, mas bien se ofrece como resto y así permite al sujeto del inconsciente, tomarlo por causa de su deseo.

Miller en "*La salvación por los desechos*", se pregunta por el desecho, interrogando ¿que es lo que es desechado, como consecuencia de una operación de la que no se retiene sino el oro que ella aporta? Señala que el desecho es lo que cae, lo que se desprende o negativiza, de lo que por otro lado se eleva, del lado del ideal que resplandece.

Indicando que la invención del psicoanálisis en el S. XX, nos hizo percatar que la humanidad hasta ese momento se vio forzada a elegir el camino de la salvación por los ideales, con Freud surge un nuevo modo de salvación, la salvación por los desechos.

El santo hombre

En la Conferencia Joyce El síntoma de junio del 75, previa al Seminario XXIII, Lacan menciona que "*Joyce El sinthome*" produce homofonía con la santidad, haciendo alusión a lo que había planteado unos años antes en Televisión.

Si bien considera que nunca estará a la altura del juego equivoco que Joyce realiza con el lenguaje en *Finnegans Wake* produce ya en el curso del Seminario XXIII, un juego homofónico, entre *sinthome*, *saint homme* (hombre santo) y *sinthome madaquin*(o sinthomadaquin) en alusión a Santo Tomas de Aquino.

Dice: *"Para la instancia de la letra tal como se esbozó hasta ahora -y no esperen otra cosa, porque lo que será mas eficaz no hará mas que desplazar el sinthome, incluso, como he dicho, multiplicarlo- para la instancia presente, está por el momento el sinthome madaquin, que escribo como quieran."*[7]

Joyce esta muy influenciado por la temática de la santidad, sabemos que tuvo una formación jesuítica. De hecho prefiere definirse a si mismo como jesuita antes que llamarse católico[8]. Su formación educativa transcurrió en dos colegios administrados por ese grupo religioso, Clongowes Wood y Belvedere. Durante su juventud eligió como protector a San Luis Gonzaga, patrón de los jóvenes[9]. Recibe en su formación la influencia de Santo Tomas de Aquino al que llega a designar como *"quizás el intelecto mas agudo y lucido de la humanidad"[10].*

El juego de palabras durante el Seminario continua, pero ya no como juego homofónico hay cierta discontinuidad entre*sinthomadaquin- sint home rule[11]* y por otro el *sinthome roule[12].*

Hay un salto entre uno y otro que implica como Lacan señala una elección. Elección que Joyce produce como un hereje. Lacan juega nuevamente con la consonancia entre *heresie* (herejía) y la raíz griega de la palabra elección, *hairesis.* Pero hay que destacar el sentido religioso, de este término, siendo un hereje, aquel que sostiene ideas o teorías contradictorias al dogma de la iglesia.

Miller aclara en la *Nota paso a paso* que la elección que predica Lacan en el *sinthome* es entre el régimen normado, reglado del*sinthome,* cuya ley de formación es el nombre del padre, del lado del *sinthome rule – sinthome madaquin* por

un lado y el*sinthome roule* por otro, que es el síntoma desnudado en su estructura y su real. Joyce señala Lacan como todo hereje elige su camino singular para alcanzar la verdad, y lo hace de la buena manera. Hacerlo de la buena manera sería aquella vía que reconociendo la naturaleza de su sinthome, no se priva de usarlo lógicamente, hasta alcanzar su real.[13]

Pero Lacan es tan hereje como Joyce, a la altura del Seminario RSI, (hay una homofonía entre *hérésie* herejía y erre-esse-ie, RSI) ya que critica fuertemente a Freud, por sumar a sus tres[14] (los de Lacan) un cuarto toro, que anuda a los otros tres, el nombre del padre que es idéntico a la realidad psíquica. Lacan ironiza llamando a esta necesidad del Padre como cuarto en Freud, como boludez religiosa. Dice Lacan: "*…lo que Freud instaura con su nombre del padre idéntico a la realidad psíquica,…especialmente a la realidad religiosa –pues es exactamente lo mismo- que es así, por esta función de sueño, que Freud instaura el lazo de lo Simbólico, de lo Imaginario y de lo Real.[15]*

Lacan llega a proponer a la altura de este Seminario el XXII, un nudo borromeo de tres eslabones, llegando a sugerir que un psicoanálisis tendría por fin la reducción de un nudo de cuatro a un nudo de tres eslabones, transformando un analizante freudiano, religioso creyente en el padre, en un hereje, en alguien que prescinde del nombre del padre y elige su propio camino de encontrar la verdad sobre su goce.

Ahora Lacan se desdice aunque no del todo de esto en el Seminario XXIII, porque finalmente mantiene el cuarto eslabón, proclamándose heredero de Freud, pero prescindiendo del nombre del padre. Ya no va a ser el nombre del padre su cuarto eslabón sino el *sinthome.* Para poder dar ese paso necesita de la herejía de Joyce.

Del santo al artista, la herejía de Joyce

El retrato del artista adolescente es el testimonio de esa elección o herejía joyceana. Si concebimos a Stephen Dedalus, personaje central de la novela como el alter-ego de Joyce, podemos desentrañar esa herejía, que me gustaría postular como el pasaje del santo al artista.

Ya el nombre que elige Joyce para designar a este personaje, Stephen Dedalus, pone en juego algo de esa elección entre la santidad y la invención artística. Stephen, (de origen griego stéphanos) en castellano Esteban fue el primer santo de la cristiandad, fue un judío converso, fue rechazado por los escribas, detenido, enjuiciado por su fe y lapidado. Fue canonizado como santo por seguir el camino de Jesús, adoptar una posición de mártir, aceptando cualquier tipo de sufrimiento incluso la muerte como sígno de su amor y fe en Dios,

Dedalus, variación de *daedalus*, en castellano Dédalo, en la mitología griega, artista multifacético: arquitecto, escultor e inventor. Joyce inicia la novela con una cita de una frase de la Metamorfosis de Ovidio[16], que justamente hace alusión al momento en que Dédalo fabrica alas para escapar con su hijo Icaro del Laberinto de Creta, donde había sido encerrado por el rey Minos.

Durante su infancia y hasta el comienzo de su adolescencia Stephen, puede mantenerse en la rutina que le ofrece el Otro de la tradición jesuítica como un modo de sobrellevar la carencia paterna, lo que el padre no le ha transmitido.

El retrato de un artista... es testimonio de una metamorfosis o mejor dicho un despertar a lo real, tal como lo plantea Lacan en el Prefacio del despertar de la primavera. El despertar pone en juego una elección para Joyce entre la vía religiosa, salvarse por la vía del ideal, los S1 propuestos por un padre (la patria o la iglesia), vía que rechaza o seguir la vía de la salvación por los desechos.

Joyce despierta del sueño religioso, de tratamiento de los agujeros del cuerpo por la vía del martirio y la penitencia. Podemos pensar a ese despertar como el desanudamiento mismo, del sueño anudado de lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Hay que recordar que Lacan, toma la relación de Joyce a su cuerpo, para plantear lo que llama lapsus o error del nudo borromeo RSI.

Lacan se sirve del testimonio de las experiencias vividas por el joven Dedalus, para pensar la relación de Joyce a su cuerpo. Ubicando allí el desanudamiento de lo imaginario de la cadena, quedando lo real y lo simbólico interpenetrados.

Lo que utiliza como ejemplo es la escena de la paliza dada al joven por algunos de sus compañeros.: *"…y mientras las escenas del ultrajante episodio pasaban incisivas y rápidas por su imaginación…se preguntaba porqué no guardaba mala voluntad a aquellos que habían atormentado…la evocación del cuadro no excitaba a enojo. A causa de esto, todas las descripciones de amores y odios violentos que había encontrado en los libros le habían parecido fantásticas aún aquella noche…había sentido que había una fuerza oculta que le iba quitando la capa de odio acumulado en un momento con la misma facilidad con la que se desprende la suave piel de un fruto maduro".[17]*

A Lacan lo sorprende la ausencia de afectos en Stephen como consecuencia de los golpes y la metáfora que utiliza del desprendimiento del cuerpo como una cáscara, es allí donde Lacan ubica al desanudamiento del nudo imaginario. En Joyce la relación al cuerpo no pasa por la imagen, no hay una relación narcisista con la imagen, por la vía del estadio del espejo. Sino que se trata en él de una relación directa con la falta de imagen o con lo que hace agujero en el cuerpo.

Siguiendo esta vía que propone Lacan, que es la vía del cuerpo, me interesa destacar el tratamiento que hace el joven de los agujeros del cuerpo, por la vía religiosa de la prohibición, el castigo, y la penitencia. Según el testimonio de la novela eran comunes los castigos corporales como modo de disciplinamiento en los dos colegios por los que pasó Joyce. Se relatan dos escenas más a la elegida por Lacan en que los jóvenes son castigados por sus faltas, en este caso por los curas-maestros. Una de ellas es vivida por el propio Stephen, como víctima.

El castigo corporal aparece ligado desde el principio de la novela, a la sexualidad. Es a partir de que los sacerdotes descubren una escena sexual entre dos muchachos, que comienza a plantearse el castigo físico, como una penalización, que lleva al propio Stephen a la incertidumbre y porque no a la perplejidad.

Al escuchar un diálogo del grupo de jóvenes: *-Los pescaron toqueteándose… en la letrina una noche… –Tres días de silencio en el refectorio y que nos condenen a seis y ocho (palmetazos) a cada minuto…*Surgen las preguntas de Stephen: *¿Qué quería decir lo de toquetearse en la letrina? ¿Por qué los cinco compañeros de la división superior se escaparon por eso? Era una broma pensó… ¿porqué en la letrina? Uno iba allí cuando tenía ganas de hacer algo…Tal vez era por eso que estaban ahí porque era el lugar donde algunos compañeros escribían cosas por chasco. Pero…no era un chasco porque se habían escapado…y empezó a sentir miedo".[18]*

La pregunta por la relación sexual que no hay, parece dejar a Stephen sin respuestas posibles.

A su vez la mirada y la voz trastocan e invaden su cuerpo.

De la voz dice: *"había oído alrededor constantes voces del padre y los maestros, instándolo a ser un caballero...un buen católico, esas voces se habían vuelto de un sonido hueco en sus oídos…y era el barullo de todas esas voces lo que le hacía hacer un alto irresoluto en la persecución de sus fantasmas, solo era feliz cuando estaba lejos de ellas".[19]*

De la mirada dice: *"y aunque tenía los ojos cerrados con fuerza, veía los lugares en donde había pecado, y aunque tenía los oídos bien cubiertos, oía, deseó con toda voluntad ni oír ni ver. Se cerraron un instante…y vio, ese era su infierno. Dios le había permitido ver el infierno reservado a sus pecados".[20]*

El joven intenta defenderse del goce que lo invade a través de los agujeros del cuerpo por la vía de la disciplina rigurosa, que recuerda el ascetismo de algunos santos. Para mortificar la mirada, se proponía como norma de conducta caminar por la calle con los ojos bajos, no mirar ni a derecha ni a izquierda, ni atrás, evitando conectar con los ojos de una mujer. Al leer frustraba la mirada mediante un esfuerzo voluntario, sacaba la vista en el medio de una frase ya comenzada, cerrando el libro. Sacrificaba la voz, no cantando ni silbando y no podía hacer nada para huir a los ruidos que le irritaban los nervios.[21]

Esta irrupción del goce del cuerpo vivida de un modo persecutorio, se acrecienta luego de su iniciación sexual con una prostituta, esto lo lleva a una verdadera conmoción subjetiva, frente a la cual emprende un delirio religioso. Solo podrá salir de una vida de pecado, mediante el renunciamiento y la confesión, pero este intento de solución falla.

La confesión que realiza en una iglesia, a su comunidad jesuítica, tiene cierto efecto de pacificación momentáneo. Luego de ello, es convocado por el rector de su Escuela, para que emprenda el camino del sacerdocio.

¿Cómo se despierta Joyce-Stephen del sueño religioso? Lo despiertan una serie de epifanías, tal como él las define, unas súbitas manifestaciones espirituales de la alocución o del gesto, que experimenta luego de ser convocado a ser sacerdote.

Pero ese llamamiento religioso no lo tocó en lo vivo, a través de él podría conocer y saber los pecados de los otros, los pensamientos, las cosas obscuras, sostenido en la mentira de un orden que lo mantendría en la inmunidad y la pureza. Él frente a eso sintió otro llamado, él estaba destinado a aprender la sabiduría de los otros *"errando entre las asechanzas del mundo"*.

Ese llamado al artista como tal, no carecerá de un contenido mesiánico tal como lo califica Lacan en el Seminario. En las palabras del Joven Dedalus: *"De cada estela de música nebulosa en retroceso esta siempre una nota de llamado largamente arrastrada…Una voz de más allá del mundo estaba llamando. Hola Stéphanos! Aquí viene el Dedalus!...Ahora como nunca su extraño nombre le parecía profético. Le parecía ver una forma alada que volaba por encima de las ondas, ¿Qué significaba aquello? ¿Era como el lema al frente de una página en algún libro medieval de profecías y de símbolos…? ¿Era una profecía del destino para el que había nacido, y que había estado siguiendo a través de las nieblas de su infancia y de su adolescencia, un símbolo del artista que forja en su oficina con el barro inerte de la tierra un ser nuevo, alado, impalpable, imperecedero?"[22]*

El texto explicita de un modo clarificador la epifanía y con ella el llamado que recibe, a través de su nombre que cobra nueva vida, enlazando al destino de Dédalo, el de crear a través de la escritura una cosa *viva, nueva y encumbrada, y bella, impalpable, imperecedera.*

Para concluir, Joyce no es un santo

Esta afirmación es de Lacan, quien la propone en *Joyce, el síntoma II*, allí dice: *Joyce el Síntoma hace avanzar las cosas con su artificio hasta el punto de que nos preguntamos si no es el Santo, el santo hombre hasta más no perderse. A Dios gracias, pues es a él a quien se lo debemos, eso es, a ese querer que se le supone. Joyce no es un santo. Joyza demasiado del S.K.bello para eso, tiene de su arte arteorgullo hasta la saciedad".[23]*

El santo como recorrimos no se hace un nombre, lo recibe una vez que trazó un camino de excepcionalidad, en ese sentido no hay santo mas que no queriendo serlo. El santo no goza ni se canoniza a sí mismo.

En Joyce el amor a sí mismo, el amor a su imagen, presenta una falla, la falta de imagen como sostén de su cuerpo se traduce en una falla en su narcisismo que suple transformándose en artista, de ese modo se hace artesano de su narcisismo de suplencia.

Sin embargo antes de ello hay un intento de tratar los agujeros de su cuerpo por la vía de la penitencia y la prohibición, el camino de la santidad, de la norma, o del *sinthome rule*, nombre del padre. Aún así aunque no sigue esa vía, elige la vía de la*heresis*, la escritura se mantiene en un destino de santo oficio, él encarna el lugar del escusado de los escritores de su generación[24] y con ello se salva y nos salva usando los desechos. ¿Será este camino que el pregona, como el de forjar la conciencia increada de su raza?

En relación al desecho, el santo *descarida*, el santo se hace desecho para causar deseo. En este punto el analista, debe seguir el camino del Santo. Joyce, no se hace desecho sino que hace arte con los desechos del lenguaje. Joyce encarna el resto de la escritura, pero con eso se hace de un escabel, se hace un estrado de artista con el cual se presenta con una renovación del narcisismo al mundo. Y con eso goza y se forja un nombre.

BIBLIOGRAFÍA

- Chesterton, Gilbert Keith. *Santo Tomás de Aquino,* Hodder & Stoughton, Londres, 1933. Versión y notas de Juan Carlos de Pablos. Universidad de Granada. 2014.
- Ellmann, Richard. *James Joyce.* Editorial Anagrama. Barcelona. 1991.
- Joyce, James. *Retrato del artista adolescente*, R.B.A. Editores. Barcelona. 1995.
- Joyce, James. *Irlanda, isla de sabios y santos*, en Escritos críticos, Madrid, Alianza, 1983.

- Lacan, Jacques. *Televisión*. En Radiofonía y Televisión. Editorial Anagrama. 1977.
- Lacan, Jacques**.** *R.S.I.* Seminario 22. Inédito
- Lacan, Jacques. *El sinthome*. El Seminario Libro 23. Editorial Paidós. Buenos Aires. 2006.
- Lacan, Jacques. Joyce El Síntoma, Editorial Paidós. Buenos Aires. 2014.
- Miller. Jacques Alain. *Piezas sueltas*. Editorial Paidós. Buenos Aires. 2013.
- Miller, Jacques Alain. La salvación por los desechos, Inédito.
- Schejtman, Fabián. Ensayos de clínica psicoanalítica nodal, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2013.

NOTAS

1. Fragmento de El santo oficio, poema de Joyce, incluido originalmente en su texto Poemas manzanas, es una poema crítico a la servidumbre de los escritores de su país al nacionalismo irlandés. El poema es una ironía en la que se proclama así mismo como escusado de los escritores de su época.
2. Laurent, E. Los objetos de la pasión. Pag. 44.
3. Chesterton, G. K. Santo Tomás de Aquino. Pág. 26.
4. San Mateo. S:13.16
5. Lacan, J. *Televisión.* en Otros escritos, Pág. 545.
6. Lacan, J. Ibidem, Pág. 546.
7. Lacan, J. El sinthome. El Seminario Libro XXIII. Pag. 14.
8. Ellman, R. James Joyce. Pag 44
9. Santo que lo impresionó porque no se dejaba abrazar por su madre, porque temía el contacto físico con cualquier mujer.
10. Joyce, J. Escritos Críticos. Pag. 208.
11. *sin, es pecado, home es hogar y rule regla y home rule significa autogobierno es literalmente regla del hogar.*
12. Hay homofonía entre *rule* (regla) y *roule* (rueda, del verbo rodar)
13. Lacan, J. *El sinthome,* pag. 15.
14. Allí dice Lacan: "*Freud no tenía idea de lo Simbólico, de lo Imaginario y de lo Real. Pero a pesar de todo, tenía de ello una sospecha*." RSI. Clase 3. 13/1/75.
15. Lacan, J. *RSI.* Seminario 22. Clase 5. 11/2/75.
16. La frase de Ovidio es: "Y a ignotas artes aplica su mente e innova la naturaleza"
17. Joyce, J. Retrato del artista adolescente. Pag. 103.
18. Ibidem. Pag. 63
19. Ibidem. Pag. 105.
20. Ibidem, Pag. 166/167.
21. Ibidem, Pag. 179/180.
22. Ibidem. Pag. 199/200
23. Lacan, J. Otros Escritos, pag. 593
24. Tal como lo refleja el poema El santo oficio.

CONSECUENCIAS DE LA ULTIMÍSIMA ENSEÑANZA

Perturbar la defensa: un trayecto

Ricardo Nepomiachi

En su presentación del tema del IX Congreso de la AMP, Lo real en el siglo XXI, Jacques-Alain Miller propone explorar la dimensión de la defensa contra lo real sin ley y sin sentido: "de tal modo, entrar en el siglo XXI deberá centrarse sobre desbaratar la defensa, desordenar la defensa contra lo real" [1]

Podemos trazar brevemente el camino que conduce a J.-A. Miller a afirmar el 2 de diciembre de 1998 que la tarea del analista, el efecto de su acto, consiste en *perturbar la defensa*, que tiene el mérito de indicar la dirección de la práctica, en la medida en que esta se oriente por lo real de la opacidad del goce y a su vez de sustituir el término*interpretación*, congruente con la orientación por lo simbólico.

Consecuente con sus elaboraciones a partir de la enseñanza de Lacan, J.-A. Miller se vio progresivamente conducido a extraer las conclusiones de lo que él mismo nombró su última enseñanza, donde se destaca el desplazamiento de la orientación por lo simbólico a la orientación por lo real. Este desplazamiento toca a la posición del analista en la cura y a la cuestión de la interpretación. La orientación por lo real se funda en el fuera de sentido de la relación sexual y se corresponde, como contrapartida, con la puesta en primer plano del goce propio del viviente.

El decir de Lacan *no hay relación sexual,* decir que se corresponde con el *haiuno*. Sigamos paso a paso este trayecto.

Hace ya un cuarto de siglo que J.-A. Miller dio los fundamentos de un nuevo horizonte clínico: en 1988 opuso de modo binario a la clínica diferencial de la psicosis una clínica universal del delirio. Nombraba así una clínica, la del neurótico, pensada desde la psicosis para sostener que todos nuestros discursos son sólo defensas contra lo real. Se sostenía en la ironía del dicho esquizofrénico, para quien el Otro no existe, el lazo social es un engaño, todo discurso es del semblante y, fundamentalmente, todo lo simbólico es real, no lo evita. El neurótico, por el contrario, dispone del deseo como defensa contra lo real.

Ese mismo año, 1988, en otro texto, "Inconsciente y acto", Jacques-Alain Miller se preguntaba cuál es la práctica analítica conforme con el acto. Y es que el inconsciente anudado a la interpretación es lo contrario del acto, dado que el acto resuelve la indeterminación del sujeto del inconsciente, en la medida en que realiza su certeza a nivel del goce.

Algunos años más tarde (1994-1995), en su curso "Silet", aborda la cuestión de los modos de gozar y el límite que le imponen a la operación analítica y se pregunta qué puede cambiar la palabra del modo de gozar de un sujeto, ya que no se trata de las cuestiones de la verdad pues el goce no dice *yo hablo*. En esa época produce tres intervenciones decisivas: "Adiós al significante", en Buenos Aires, "El inconsciente = intérprete", en Barcelona y "La interpretación al revés" en París. Los tres textos están orientados por la tesis de que el inconsciente interpreta, que la interpretación no es otra cosa que el inconsciente, que la interpretación es el inconsciente mismo y que esta debe ir a contrapelo de la interpretación del inconsciente.

Pero ¿Qué interpreta el inconsciente? Interpreta la realidad sexual mediante la metáfora paterna. Se trata de interpretar gracias al Nombre del Padre el deseo de la madre, y su efecto es la significación fálica, un modo de cifrar goce en una dimensión universal.

Se demuestra que el efecto de significación es lo esencial del lenguaje en la vertiente del sentido, y la interpretación pertenece a este sistema de la significación.

Ahora bien, como el goce es un tope a este sistema, el significante será sustituido por el término *signo* y se buscará la salida del lado de la intervención del analista, dado que se trata de apuntar al goce del síntoma. Si el *sinthome* es ese anudamiento entre síntoma y goce, la interpretación del analista debe ir contra la interpretación del inconsciente. De lo contrario, la interpretación continúa con el delirio de sentido del inconsciente.

J.-A. Miller busca un modo de nombrar esta operación: "La interpretación, no tenemos otra palabra en la boca".[2] Una práctica que apunta al *sinthome* no interpreta a la manera del inconsciente sino en sentido contrario. Por eso, no encuentra otro modo de nombrarla más que la interpretación al revés, un desciframiento que no da sentido. Señala así que la interpretación propiamente analítica funciona al revés del inconsciente, al revés del delirio, al servicio del Nombre del Padre.

Esta noción de una práctica pos interpretativa surge, según recuerda J.-A. Miller, del diagnóstico planteado por Serge Cottet como "el declive de la interpretación".

Se trata de la búsqueda de otra operación que la de los artificios del inconsciente transferencial. En el momento en que se inaugura la experiencia de un análisis, la asociación del S1 y S2 pone en acto el inconsciente transferencial cuya referencia es la significación y conduce en la experiencia a despertar la pasión por el sentido. Entonces nuestra práctica explora el inconsciente y sus formaciones, y su desciframiento ofrece al analizante el sentido de sus síntomas. Este momento de imperativo de ser (ontología) nos lanza al vértigo embriagador del sentido, lo que en la palabra nos fascina. Se trata de la defensa contra lo real y Miller encontrará para nombrar la operación que debe encarnar el analista *perturbar la defensa*, desarreglarla, desequilibrarla como operación a encarnar por el analista.

En esta operación no se alimentará al síntoma con sentido. Si toda una vertiente de la teoría y la práctica de la interpretación funciona en la línea de un S2 que adiciona lo que falta para dar sentido y es la estructura del delirio, el corte S1// S2 ubica en el centro del discurso analítico al Uno solo y que el Otro no existe. Uno solo en su encuentro azaroso con el cuerpo.

Entonces se trata de retener S2 que permita cernir, aislar S1, aquellos significantes primordiales con los que en la neurosis se delira. El inconsciente es saber inventado en el lugar de lo que no hay.

En la medida en que una vertiente del análisis supone el trabajo sobre el inconsciente simbólico que pasa por la vertiente del deseo, al analista le compete desprenderse de los espejismos de la verdad que el desciframiento aporta y apuntar, más allá, a la fijeza del goce, que no obedece a la potencia de lo simbólico, apuntar a lo que cumple función del Uno.

BIBLIOGRAFÍA

- Miller, J.-A., "Adiós al significante (1995)", en *Conferencias porteñas*, Buenos Aires, Paidós, 2009, t. 2.
  _____, "El inconciente intérprete (1995)", *Introducción a la Clínica Lacaniana*, Barcelona, ELP, 2006.

NOTAS

1. J.-A. Miller, "Lo real en el siglo XXI", en AA.VV., El orden simbólico en el siglo XXI, Buenos Aires, Grama, 2012.
2. J.-A. Miller, *Entonces: "Sssh…"*, Barcelona, Eolia, 1996, p. 7.

CONSECUENCIAS DE LA ULTIMÍSIMA ENSEÑANZA

El empuje a la mujer como pere-version

Patricio Álvarez

Introducción

Lacan mencionó el concepto de empuje a la mujer sólo una vez en 1972, en su escrito *L´Etourdit* (LACAN 1972), y con su enunciación develó una serie de fenómenos muy frecuentes en la psicosis que no se reducen a la clínica de la alucinación y el delirio, ni habían sido descriptos por la psiquiatría clásica. Son ejemplo de ese amplio rango clínico algunos casos que conocemos, desde la emasculación del presidente Schreber a las alucinaciones con regazos femeninos de la señora P. (FREUD 1895), e incluso el delirio de persecución del adolescente de Katan -su padre lo perseguía para castrarlo-. El concepto de empuje a la mujer resitúa una serie de fenómenos elementales relativos a la posición sexuada en la psicosis, que se circunscriben a la forclusión del falo y su correspondiente goce, el goce fálico, como desarrollaremos.[1]

Por otro lado, en 1975 enunció el concepto de *pere-version*(LACAN 1974-75), concepto que permite resignificar toda una serie de "versiones del padre" que había desarrollado anteriormente, y que a la vez amplía su uso a otros conceptos: así, en la neurosis, el fantasma puede ubicarse como *pere-version*, y también el goce fálico en la medida en que produce una localización del goce. Y también, en la psicosis, el *sinthome* como elemento que suple al nombre del padre no inscripto, será ubicado como *pere-version*.

De este modo, el concepto de *pere-version* permite ubicar una clínica nueva: la clínica de las versiones o *los* nombres del padre, en plural, que puede aplicarse tanto a la neurosis, como a la perversión, como a la psicosis. El nombre del padre, concepto propio de la neurosis en la primera enseñanza de Lacan, se multiplica en su segunda enseñanza bajo el modo de *los* nombres del padre o de las versiones del padre. Esas versiones del padre tienen una función: mantener anudados los tres registros, más allá de la estructura de la que se trate, y Lacan llamó *sinthome* a esas versiones del padre[2].

Para el caso específico de la psicosis, examinaremos en este trabajo si el concepto de empuje a la mujer puede considerarse una versión del padre o no, y ubicaremos clínicamente a partir de un caso los tiempos lógicos en que el empuje a la mujer puede tener valor de *sinthome*.

La *pere-version* y el *sinthome*

En el *Seminario 22* (LACAN 1974-75), Lacan formula el concepto de *pere-version* ubicando la equivalencia que hay entre la función del padre y la función de síntoma. Por un lado, dice que la función de síntoma puede escribirse como una función matemática: f(x), donde un significante x del inconsciente toma valor de letra que cobra la función f de repetirse como modo de goce. De este modo, f(x) es un significante que porta goce, una marca de goce destinada a repetirse, y por eso Lacan designa al síntoma como modo de goce. Por otro lado, la función del padre es la de un padre que transmite al hijo su versión de cómo se las ha arreglado para gozar con una mujer en el lugar de objeto *a* causa de deseo, versión que mantiene en la represión. Entonces, decir que la función del padre es equivalente a la función de síntoma implica que la función del padre, al elegir a una mujer como objeto *a* causa de deseo, es la de transmitir una marca de goce destinada a repetirse sintomáticamente. Una marca de un goce opaco, que no se dice, que se mantiene en la represión, en el «justo me-dios», juego de palabras con el que Lacan sintetiza en la función del padre el medio decir de su goce, la mediación entre el hombre y la mujer en lo imposible de la relación sexual, y el dios en el que se transforma el padre para la neurosis.

Pero a la vez, en tanto que la función del padre y la del síntoma son equivalentes, el concepto de *père-version* es aplicable no sólo a la neurosis, sino también a la perversión y la psicosis. En tanto de lo que se trata es de lo repetitivo –y por lo tanto localizado- de la función f(x), el nombre del padre neurótico no es lo único que permitirá localizar

goce, sino que otros elementos que produzcan la misma función repetitiva y localizada f(x), podrán funcionar como suplencias del nombre del padre, en el caso de la psicosis. Por esta razón el concepto de *père-version*, o de *los* nombres del padre, es trans-estructural: la función *pere-versamente* orientada es producir una localización o modo de goce, localización que toma una forma repetitiva en el síntoma.

Por esa razón Lacan hace el juego de palabras entre la *père-version* y la perversión, dado que en ésta, hay un goce que se repite siempre igual, de modo localizado. En la neurosis, ese goce localizado es el síntoma repetitivo. En la perversión, es la escena perversa que también funciona repetitivamente. El problema es en la psicosis, donde justamente no hay inscripción del nombre del padre, y por lo tanto aparentemente no hay *père-version*. Sin embargo, en tanto haya algún elemento que funcione supliendo al nombre del padre, es decir, anudando los tres registros aunque no sea borromeanamente, podemos decir que sí puede haber *père-version*, como veremos luego.

En el año siguiente, en su *Seminario 23*, Lacan resitúa el concepto de *pere-version* no como equivalente al síntoma, sino como anudando los tres registros, es decir, en una equivalencia con el concepto de *sinthome*: "No es el hecho de que estén rotos lo simbólico, lo imaginario y lo real lo que define a la perversión, sino que estos ya son distintos, de manera que hay que suponer un cuarto, que en esta oportunidad es el *sinthome*. Digo que hay que suponer tetrádico lo que hace al lazo borromeo –que perversión sólo quiere decir versión hacia el padre-, que, en suma, el padre es un síntoma, o un *sinthome*, como ustedes quieran" (LACAN 1975-76, 20). Como vemos, de un seminario al otro cambia de posición con respecto a su definición de la*père-version*, ahora como un *sinthome* y no como un síntoma, pero se mantiene una correspondencia: la *père-version* o*sinthome*, que mantiene anudados los tres registros, también cumple la función de mantener localizado un goce al producir un calce entre ellos[3].

La *père-version*, versión hacia el padre o versiones del padre, cumple entonces con las dos funciones: tiene la función de mantener anudados los tres registros, y tiene la función de localizar el goce mediante el calce entre ellos. Lo vemos en el*Seminario 23*: "Hasta dónde llega, si puedo decir así, la *père-version*? La *père-version* sanciona el hecho de que Freud sostiene todo en la función del padre. Y eso es el nudo bo. El nudo bo no es más que la traducción de algo que me recordaban incluso anoche, que el amor, y por añadidura el amor que se puede calificar de eterno, se dirige al padre, en virtud de que se lo considera portador de la castración (Φ) La Ley de la que se trata en este caso es simplemente la ley del amor, es decir, la *père-version*" (LACAN 1975-76, 148). Así, la *père-version* anuda los tres registros formando el nudo, y en la medida en que está articulada a la ley y a la castración, localiza el goce.

En síntesis, la *père-version*, sea en la neurosis o en la psicosis, tiene dos funciones fundamentales:

anudar los tres registros,

localizando el goce.

Hemos definido el concepto de *père-version* en su articulación al *sinthome*. Desarrollaremos ahora el concepto de empuje a la mujer, para interrogarnos al final del texto, si es posible ubicar el empuje a la mujer como *père-version*, y lo ubicaremos con una viñeta clínica.

La metáfora delirante como *père-version*

Antes de desarrollar el concepto de empuje a la mujer, ubicaremos sus antecedentes para entenderlo mejor, ya que, si bien lo mencionó una sola vez, este concepto tenía una larga historia, que comienza quince años antes, en dos escritos de 1958, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" y "La significación del falo", correlativos al dictado de su*Seminario 5*.

En la *Cuestión preliminar*Φ (LACAN 1957-58, 543 y 546) define lo que llama el *goce transexualista* de Schreber, que consiste en la práctica de cultivar en su cuerpo la voluptuosidad femenina: "Dios mismo demanda hallar la voluptuosidad con él, y amenaza con el retiro de sus rayos si él se muestra negligente en el cultivo de la voluptuosidad y no puede ofrecer a Dios lo demandado"; "Desde entonces he inscrito en mi bandera, con plena conciencia, el cultivo de la femineidad" (FREUD 1912).

Ese goce transexualista es la solución –resaltemos esta palabra para cuando volvamos luego sobre la *père-version*- que Schreber encuentra en relación a su posición sexuada, al no disponer del significante fálico, significante que es el producto de la efectuación de la metáfora paterna.

La metáfora paterna es el resultado de la efectuación de los tres tiempos del Edipo, al cabo de los cuales el neurótico resuelve la X del Deseo de la madre con la solución del significante falo, significante que permite una identificación simbólica diferente para el niño –tener el falo- y la niña –ser el falo -, saliendo del Edipo con "los títulos en el bolsillo". Ahora bien, esta metáfora paterna y su solución en tres tiempos son posibles con la condición de que haya un tiempo cero, el de la Bejahung del Nombre del padre. Si no hay inscripción del nombre del padre, tampoco habrá posibilidad de inscripción del significante falo: uno se inscribe si se inscribe el otro.

Lacan describirá las funciones del falo en su texto "La significación del falo" (LACAN 1958, 653). El significante falo tiene cinco funciones que permiten a un sujeto instalarse en una posición inconsciente:

- dar una significación de la posición sexual como hombre o mujer,
- dar una significación de qué se es en cuanto padre o madre,
- dar una significación de la función a cumplir frente al partenaire sexual,
- dar una significación de qué se es en tanto vivo o muerto,
- organizar las significaciones con una referencia sexual, significar el goce fálicamente.

Sabemos que tanto la neurosis como la psicosis se confrontan, en cierto momento de coyuntura dramática, con los significantes freudianos no inscriptos en la estructura: femineidad, muerte y procreación. Esa confrontación es lo que inicia el desencadenamiento neurótico o psicótico: Lacan compara en el *Seminario 3* cómo Schreber se confronta con el significante no inscripto de la procreación, mientras que Dora se confronta con el de la femineidad, y en los dos casos se produce el desencadenamiento ante esa confrontación. La diferencia es que en el primero esa confrontación inicia el llamado vano hecho al nombre del padre y la respuesta anticipada del delirio, mientras que en la segunda, dado que está inscripto el nombre del padre, la identificación viril -es decir, la significación fálica-, le permite una mediación para formularse la pregunta de la neurosis.

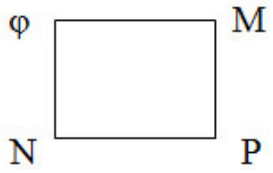
Ahora bien, en la psicosis esas cinco funciones que dan significaciones fundamentales al nivel del ser: hombre o mujer, etc., no se cumplen. En tanto no hay inscripción del nombre del padre, tampoco se inscribe el significante falo: hay en su lugar dos agujeros forclusivos, a los que Lacan les asigna los matemas de Po y Φ o: un cero, un agujero, en el lugar donde debieran haberse inscripto esos significantes. El significante del nombre del padre organiza las inscripciones significantes, y el significante falo organiza las significaciones imaginarias, por lo que la confrontación con los agujeros Po y Φ o implica la catástrofe simbólica e imaginaria del desencadenamiento.

En este tiempo de su enseñanza ponía el acento en lo simbólico y lo imaginario, pero también la catástrofe se produce a nivel de lo real: el efecto de Po y Φ o es que el goce queda deslocalizado, al no contar con el nombre del padre, que no sólo organiza las inscripciones significantes sino que también tiene la función de asegurar una pérdida de goce estructural, ni con el significante falo, que no sólo organiza las significaciones, sino que también localiza el goce en el cuerpo. No hay pérdida de goce ni localización del goce en el cuerpo, con lo cual se trata de un goce en más, un goce que irrumpe sin localización posible. La forma que toma ese goce que irrumpe son los fenómenos elementales, y por esa razón Lacan les dio a esos fenómenos el nombre de significantes de lo real, porque son irrupciones del goce en el registro simbólico, que cuando irrumpen desarman las construcciones simbólico-imaginarias.

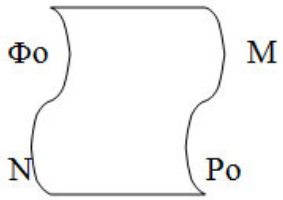
Ya Lacan expresaba esa experiencia de perplejidad cuando no se dispone de esos dos significantes, anticipando el empuje a la mujer, en una clase del *Seminario 4*: "Quienes asisten a mi presentación de enfermos han podido comprobar en uno de nuestros pacientes transexuales, que nos la describió, el carácter verdaderamente desgarrador de la dolorosa sorpresa experimentada el día que, por primera vez, vio a su hermana desnuda" (LACAN 1956-57).

En la *Cuestión preliminar*Φ (LACAN 1958, 529-547) formaliza esto mediante los esquemas R e I. Por razones de espacio no podremos desarrollarlo, pero podemos simplificarlos. El esquema R presenta los cuatro términos de la metáfora

paterna: el niño N, formulando la pregunta por el deseo de la madre M, que cuenta con el significante del nombre del padre P -su prohibición y luego la identificación a él-, para responderse a esa pregunta con la significación fálica[4] φ. Esos cuatro términos son las cuatro puntas de un cuadrado:



En la psicosis dos de esos cuatro términos están forcluidos, por lo que la unión entre las líneas verticales y horizontales del cuadrado en esos dos términos no se produce, y el cuadrado se altera produciendo el esquema I, que es la figura matemática de la hipérbole, que marca cómo dos líneas se aproximan progresivamente a un punto sin unirse nunca, rodeando un agujero. Es decir que se produce una doble hipérbole, donde las líneas rodean los dos agujeros de Po y Φ o:



En relación a esos dos agujeros, Lacan sitúa la catástrofe del desencadenamiento psicótico, en la que el sujeto no cuenta ni con el nombre del padre como garante de la pérdida de goce y organizador de los significantes, ni con el significante falo como localizador del goce y organizador de las significaciones.

Sin embargo, es posible que el trabajo de la psicosis logre producir soluciones. Schreber logró sin ningún análisis, sólo con la escritura de sus memorias, construir lo que Lacan llama una metáfora delirante, solución que le permitió sustituir la metáfora paterna faltante.

El esquema I es la escritura de la metáfora delirante de Schreber, de las soluciones que se dio Schreber anudando simbólico, imaginario y real, es decir, su solución a la catástrofe, el sismo del desencadenamiento: "Este esquema demuestra que el estado terminal de la psicosis no representa el caos coagulado en que desemboca la resaca de un sismo, sino antes bien esa puesta a la luz de líneas de eficiencia, que hace hablar cuando se trata de un problema de solución elegante" (LACAN 1958, 547). Con este esquema, Lacan describe cómo la identificación a un Ideal, ser la mujer de Dios en el plano simbólico, le permite a Schreber sustituir al padre, y cómo la identificación imaginaria, tener un cuerpo femenino, le permite sustituir al falo: esas dos sustituciones circunscriben un modo de goce, la voluptuosidad femenina, con la que los tres registros permanecen articulados. Esa metáfora delirante compuesta por un significante, una significación y un modo de goce, permiten a Schreber sustituir la metáfora paterna ausente. Por lo que podemos decir que la metáfora delirante es la *père-version* de Schreber. Expliquemos esto.

En el esquema I, en el punto donde en el esquema R estaba el término simbólico P, hay en su lugar una hipérbole, es decir dos líneas que sólo se tocan en el infinito del Ideal, el término simbólico I, con las que se expresa bien la solución asintótica de Schreber de ser la mujer de Dios como modo de suplir al nombre del padre ausente, al Po. Por otro lado, supliendo al falo ausente, Φo, se ubica en el plano imaginario la solución asintótica, en el término i, de la transformación en un cuerpo femenino, cuerpo que circunscribe un modo de goce, la voluptuosidad femenina. Este goce transexual, también llamado por Lacan feminización, queda ilustrado en el esquema mediante tres figuras: la *imagen de la criatura*, que se realiza como cuerpo femenino, *donde se mantiene lo creado*, al situarse asintóticamente como la mujer de Dios, y el *goce transexualista*, al localizar el goce mediante la práctica diaria de la voluptuosidad.

De este modo, la metáfora delirante puede escribirse así:

La mujer de Dios
Criatura - voluptuosidad femenina

, con la que ha logrado sustituir la metáfora paterna. Y en términos de la segunda enseñanza, ha logrado un anudamiento entre los tres registros. Por lo tanto, la metáfora delirante de Schreber es su *père-version*, porque es el elemento que suple al nombre del padre ausente, anudando los tres registros.

Esta solución anuda los tres registros y funciona como suplencia del nombre del padre: aporta una posición simbólica al sujeto como la mujer de Dios, una significación imaginaria y real en su cuerpo como cuerpo femenino y goce transexual, y una localización del goce en el Otro, Dios, que exige ese goce.

El empuje a La mujer

Quince años después, Lacan presenta en *L´Etourdit* el concepto de empuje a la mujer en el siguiente párrafo: «Podría aquí, con desarrollar la inscripción, que hice mediante una función hiperbólica, de la psicosis de Schreber, demostrar en ella lo que tiene de sardónico el empuje a la mujer que se especifica en el primer cuantor: habiendo precisado que es por la irrupción de Un-padre como sin-razón, que se precipita aquí el efecto experimentado como forzamiento» (LACAN 1972, 36).

Desglosemos este difícil párrafo: primero, Lacan nos reenvía al texto que recién desarrollamos, situando a la psicosis de Schreber en el esquema I, con su función hiperbólica doble, que situaba en Po y Φo. El encuentro con Po produce la irrupción del Un-padre real, es decir, introduce el desencadenamiento, pero aquí lo llama forzamiento: es el forzamiento, el empuje, a La mujer, que explicaremos.

La reformulación que produce Lacan es ubicar al padre como el primer cuantor en las fórmulas de la sexuación. Del lado hombre, la fórmula de la sexuación está compuesta por dos cuantores:

$$\exists x\ \overline{\Phi x}$$

$$\forall x\ \Phi x$$

En los dos cuantores se trata de la función Φ, que es la función fálica, que implica la castración. Y se leen así: existe un x que no Φx, es decir, existe un x que no está castrado. Y luego: para todo x Φx, es decir, todos están castrados. El primer cuantor se refiere al padre como excepción, es el matema con el que Lacan formaliza lo que hay de verdadero en el mito de Tótem y Tabú: si bien ironiza con el mito freudiano de un padre de la horda que tenía a todas las mujeres, es decir que no estaba castrado, para el neurótico siempre existe la suposición de que en algún lugar hay un goce sin castración. Por lo tanto, es verdadero, puede inscribirse como matema, que ese goce máximo está perdido, así como el padre de la horda fue asesinado. Que exista esa suposición es lo que permite pasar al segundo cuantor, que dice que todos están castrados: es la excepción que funda la regla. Como hay uno que no está castrado, eso funda el conjunto donde todos sí lo están. Por eso el mito del padre freudiano es necesario: porque asesinaron al padre de la horda, los hermanos se unen en su culpa y aceptan la ley de la castración.

Todos están castrados, lo cual implica decir que su goce está limitado, es un goce en falta, y a eso Lacan lo llama goce fálico. El goce fálico tiene dos características centrales: es finito, es decir que tiene una medida, es cuantificable, y está localizado, es decir que se puede ubicar en el cuerpo. Justamente, porque pasa por la castración, es un goce limitado, finito, medible, y se localiza en un lugar del cuerpo. En la medida en que es un goce que implica su pasaje por la castración, un goce que es posible sólo si está inscripto el primer cuantor del padre como excepción, el goce fálico es pere-versamente orientado.

De este modo, la lógica de *L´Etourdit* es análoga a la de la *Cuestión preliminar*Φ: como en la psicosis no hay inscripción del padre, es decir, no se inscribe la excepción, el sujeto no puede posicionarse en relación al falo, como castrado. Es decir, que su goce no es fálico, porque no pasa por la castración. Y si su goce no es fálico, no es limitado ni finito ni medible ni localizable. El goce en la psicosis es un goce sin regulación, deslocalizado.

Entonces volviendo al párrafo, Lacan dice que como no está inscripto el nombre del padre, Po, no se inscribe ese padre de la excepción, el primer cuantor. Por lo tanto, el goce no será fálico, no pasará por la castración, y eso implica que es un goce sin límites, infinito, y no se localiza en un lugar porque está en todos lados. A eso, Lacan lo llama empuje a La mujer: sin el cuantor de la castración, el goce no está castrado, se infinitiza. Y por qué lo llama La mujer?

Para eso debemos ubicar los cuantores del lado femenino, de los cuales tomaremos sólo uno:

$$\overline{\forall x}\ \Phi x$$

Este cuantor se expresa así: no-todo x Φx, es decir que para una mujer, el goce no-todo es fálico. No todo implica dos cosas: que no es todo fálico, como el hombre, para quien todo su goce pasa por el falo, y por otro que al no ser todo fálico queda un goce en más, que Lacan llama el goce suplementario. Entonces, del lado femenino, el modo de goce es fálico, pero no todo fálico. Por eso Lacan dice que La mujer no existe, porque en la medida en que una parte de su goce es fálico, ella también pasa por la castración, por lo medible, finito y cuantificable del goce fálico, pero también, porque al ser no-todo fálico, no puede hablarse de un conjunto formado por todas las mujeres. Puede decirse *El hombre*, porque todos los hombres hacen un conjunto, un género, al pasar su goce por el falo, pero no puede decirse *La mujer*, porque no hay un todo de las mujeres, es decir, las mujeres no son un género, se cuentan una por una.

Volviendo entonces al párrafo, Lacan habla del *empuje a La mujer*, *pousse-a-la-femme*, porque en la medida en que en la psicosis el primer cuantor de la excepción del padre no se inscribe, entonces el goce no pasa por la castración, es decir, no hay posibilidad de inscribirse como hombre haciendo del goce un goce fálico. Y tampoco es posible inscribirse del lado de una mujer, porque tampoco se puede inscribir el goce dentro de un no-todo goce fálico porque el fálico no está inscripto. Por lo tanto, si no hay medida del lado hombre y no hay castración del lado mujer, el empuje es a La mujer, sin barrar. Lacan insiste varias veces diciendo que La mujer no existe, pero en este caso utiliza por única vez el artículo *la*, para subrayar que sólo en el caso de la psicosis La mujer existe, con sus consecuencias devastadoras.

Entonces, habiendo ausencia de ese primer cuantor, se producen dos efectos:

La infinitización del goce: la ausencia de la excepción del padre implica una no cuantificación, una no limitación del goce, y por lo tanto el goce se vuelve infinito y deslocalizado.

La mujer: como producto de la no inscripción de la excepción paterna, lo que funciona como empuje es la inscripción de la excepción por la vía de la realización de un absoluto: el efecto forclusivo psicótico es un empuje a realizar la existencia de La mujer. Es un empuje, entonces, a escribir que La mujer existe, en el lado derecho de las fórmulas. Por esto Lacan lo remite a lo femenino, en el punto donde el goce no es regulado por el falo, y en tanto tal es ilimitado. Pero a diferencia de la posición femenina que se ubica en un más allá del goce fálico, el empuje a La mujer se ubica en una ausencia del goce fálico. Es un empuje a inscribir una otra excepción, que no es la paterna, que es la de La mujer, y habremos de ver en el próximo apartado si se inscribe o no esa otra excepción.

El empuje a La mujer: síntoma o *pere-version*?

El empuje a La mujer es propio del desencadenamiento o del encadenamiento? El párrafo de *L´Etourdit* del que partimos responde la pregunta: por la falta del primer cuantor irrumpe en su lugar el Un-padre real y su consecuencia es el empuje a La mujer, es decir que este empuje es inherente al desencadenamiento: «es por la irrupción de Un-padre como sin-razón, que se precipita aquí el efecto experimentado como forzamiento". Quizás no podríamos ubicarlo clínicamente en todos los casos, pero si nos atenemos al párrafo, podemos decir que el empuje a la mujer es estructural, y forma parte del desencadenamiento: si no hay inscripción del cuantor del padre de la excepción, es decir que no hay castración ni goce fálico, el resultado es un empuje del goce hacia lo femenino sin barrar. Por lo tanto, el empuje a la mujer es un síntoma del desencadenamiento, como podemos observarlo en Schreber, cuya feminización ya está presente en el período pre-psicótico, en la fantasía de duermevela. Y tomando el relato de muchos casos de psicosis, podemos encontrar presente el empuje a la mujer en el desencadenamiento, como decíamos al comienzo: las alucinaciones con regazos femeninos de la señora P. o el empequeñecimiento del pene de Gerard

Primeau, son testimonios de lo que ocurre en el cuerpo cuando el falo no se inscribe como regulador del goce. Por lo tanto, el empuje a la mujer es un síntoma de la no inscripción de la excepción, síntoma que desencadena, con un goce desregulado y deslocalizado.

Pero por otro lado, el empuje a La mujer podría ser encadenante? En ese punto es clave el término La mujer: el empuje a La mujer es un empuje a inscribir lo que no existe, La mujer sin barrar, como excepción. En esa medida, si se logra inscribir esa otra excepción que no es la del padre, esa otra excepción hará de límite y localizará lo deslocalizado del goce. En algunos casos, esa inscripción será resultado de un arduo trabajo de tratamiento del goce, como en Schreber, pero en otros no, como veremos en algunos casos de *sinthome* transexual.

De este modo, si La mujer es el intento de escribir en las fórmulas la función de una excepción, en la medida en que logre inscribirse esa excepción, esa La mujer, podrá tener en algunos casos la función de una nominación, dándole un nombre de excepción. Vemos cómo Schreber inscribe esa excepción, La mujer de Dios, que le da un nombre propio. Con esta metáfora delirante logra hacer pasar su voluptuosidad femenina al carácter de una misión acorde al orden del universo. Schreber inscribe esta posibilidad en la eternidad, y esta es la solución que le permite regular un goce ilimitado. Esa es su *père-version*, la excepción que suple a la excepción paterna produciendo el anudamiento de los tres registros.

Algunas versiones clínicas del empuje a la mujer: paranoia

Entonces, si el empuje a La mujer puede tener la función de inscribir una excepción produciendo una nominación, nos interesa ver cómo eso se produce en la clínica, con los casos en que se haya logrado.

Cómo distinguirlo en la clínica? Aquí se sitúa una perla del párrafo de L´Etourdit: lo sardónico. La sardonia es una sustancia venenosa que produce efectos neurológicos que provocan una contracción muscular en el rostro, produciendo una expresión conocida como mueca sardónica o risa sardónica, que es la imitación exagerada de una risa. De este modo, el efecto sardónico del empuje a la mujer es la imitación exagerada, al modo de una mueca, de La mujer sin barrar. Y dado que La mujer sin barrar no existe, se trata de una excepción que hay que inventar, por lo que para cada caso de psicosis esa mueca sardónica de La mujer va a ser diferente. La mujer sin barrar, como decíamos, es un efecto estructural de que no esté inscripto el goce fálico, es un efecto forclusivo, entonces las invenciones pueden ser muchas, pero en todas ellas, si se logran, se tratará de ver cómo se las arreglan para inscribir una excepción. Esa excepción tiene en muchos casos también una función de nominación.

Ahora bien, el efecto sardónico implica siempre una mudanza del cuerpo propio en mujer? No necesariamente en la medida en que es la invención de una excepción, es decir que será diferente para cada caso, lo importante es que se logre escribir el elemento La mujer como modo de localizar el goce. En algunos casos, La mujer no está inscripta en el cuerpo del sujeto, como en Schreber. En la paranoia, es habitual que La mujer como excepción se localice en el Otro, circunscribiendo el goce bajo la forma de una erotomanía o de una celotipia. En esos casos también se produce un efecto de nominación: en el caso que presenta Kraepelin por ejemplo (KRAEPELIN 1905), ser el elegido de la señora Bulldog puede ser una forma de inscribir la excepción y localizar el goce en el Otro. En muchos casos de celotipia masculina, La mujer es encarnada por la esposa que goza con todos los hombres, y en otros de celotipia femenina, La mujer se encarna en la figura gozadora de la otra mujer. En todos estos casos de paranoia, la excepción se inscribe localizando el goce en el Otro.

Como vemos, la clínica del empuje a la mujer se extiende si consideramos el concepto de excepción como *père-version*. Podemos ubicarlo de distintos modos: bajo la forma de un delirio localizado en el Otro, o bajo la forma de un delirio localizado en el cuerpo, o las dos cosas, como Schreber que experimenta un goce transexual en el cuerpo propio que está al servicio de hacer gozar a Dios.

Además, no en todos los casos la excepción sólo es posible mediante una metáfora delirante producida después del desencadenamiento. Observamos muchos casos en los que no se produce un delirio, e incluso en los que la inscripción de una excepción logra incluso impedir el desencadenamiento.

De este modo, podemos ubicar la inscripción de la excepción de La mujer en distintos tiempos lógicos:

antes del desencadenamiento, impidiéndolo

en el momento de iniciarse el desencadenamiento, logrando una inscripción que permite anudar el fenómeno elemental inicial.

luego del desencadenamiento, anudando los tres registros.

Los casos de paranoia descriptos y el de Schreber son los del último tiempo, pero consideremos los del primero y segundo tiempos, tomando su presentación más frecuente en la clínica del empuje a la mujer localizado en el cuerpo propio: la clínica del transexualismo.

Algunas versiones clínicas del empuje a la mujer: transexualismo

Como dijimos, Lacan ya conocía bien el fenómeno del transexualismo, y en el *Seminario 4* mencionaba a «uno de nuestros pacientes transexualesΦ». En sus *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* Lacan compara irónicamente lo que sucede con las feministas, que pretenden ser iguales a un hombre: «Falta sacar la lección de la naturalidad con que semejantes mujeres proclaman su calidad de hombres, para oponerla al estilo de delirio del transexualista masculino» (LACAN 1960, 698). Justamente, lo que opone a las feministas con el transexual es que ellas piden por sus derechos de ser como un hombre, porque justamente, no tienen la certeza de serlo. La lección de naturalidad no la dan las feministas, sino el transexual, que tiene certeza de su naturaleza.

Así, en este escrito Lacan sitúa la clave que nos permite entender cómo el fenómeno transexual puede inscribir una excepción, ya sea en el primer tiempo, evitando el desencadenamiento, o en el tiempo inicial del desencadenamiento. Lacan se refiere a un dato clínico que escuchamos frecuentemente en esos casos, con una frase que podría resumirse así: "soy una mujer en un cuerpo de hombre". Esta certeza de haber nacido con un cuerpo equivocado es lo que da el carácter delirante, que excede a la constatación del cuerpo anatómico que les tocó en suerte: hay un saber que excede a la naturaleza o a la anatomía, y esa es la naturalidad de la que hablaba Lacan. No dicen, como escuchamos en la clínica otros casos de homosexualidad, de transvestismo: quisiera ser una mujer, me siento como una mujer, etc., sino *soy* una mujer, lo que implica una certeza

Entonces, ya en ese texto Lacan situaba cómo un delirio transexual podía funcionar como lo que luego llamará *père-version*, llamándolos los "apelantes al sexo", donde tanto las feministas como los transexuales –de distinto modo- apelan al sexo biológico, desconociendo que el deseo debe pasar por la castración. Pero la solución que logra el transexual es útil para él: logra inscribir con esa certeza el carácter de la otra excepción. Apelar al sexo es lo que le permite una solución, no disponiendo de la regulación fálica. Y en muchos casos, esa certeza no está acompañada de otros fenómenos elementales, es decir, que se da en una psicosis no desencadenada: sólo con esa certeza, logra impedirse el desencadenamiento, ya sea en su tiempo previo o en su tiempo inicial.

En muchos transexuales –sin hacer de ningún modo una afirmación universal sobre todos los transexuales- la certeza de tener un cuerpo equivocado es la respuesta anticipada a la forclusión. Es decir que, o bien no tienen delirios ni alucinaciones, o existe un mínimo delirio: sólo esa certeza. Y podemos observar cómo en muchos casos esa certeza funciona inscribiendo la excepción de un goce que no es fálico. Esa excepción funciona en la mayoría de los casos como una nominación que anuda los tres registros, e impide el desencadenamiento. A la vez, esa solución alcanzada llevará a que debamos manejarnos con la máxima prudencia en la clínica: en algunos casos como el que presentaremos, una contingencia desafortunada puede producir un desencadenamiento.

Conclusiones clínicas

Hemos situado cómo el empuje a la mujer puede inscribirse como *père-version* que anuda los tres registros, en la medida en que inscriba una otra excepción y con eso haga límite al goce desregulado.

Lo hemos ubicado en tres tiempos posibles: antes del desencadenamiento, en el momento mismo del desencadenamiento, y en el tiempo posterior al desencadenamiento.

Hemos formulado cómo esa excepción puede localizarse de distinto modo, en el Otro para algunos casos de paranoia, o en el cuerpo propio en los casos de transexualismo.

Hemos desarrollado, en el caso que se ubique en el cuerpo propio, cómo esa excepción puede inscribirse como metáfora delirante –Schreber- en el tiempo posterior al desencadenamiento, o bien sólo como certeza transexual en el tiempo previo o inicial del desencadenamiento. Estas son sólo algunas de las variaciones clínicas que podemos situar en relación al concepto de empuje a la mujer.

Una última variación clínica son aquéllos casos en que una *pere-version* lograda, como modo de impedir un desencadenamiento, puede malograrse por una contingencia, lo que nos enseña que esa *père-version* puede perderse, y avanzar hacia el desencadenamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, S (1895) "Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa". En *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1986, III.
- FREUD, S. (1911) "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente". En *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1986, XII.
- GODOY, C. (2008). "Psicosis y sexuación". En Revista Ancla, 2008, núm. 2, 37-55.
- KRAEPELIN, E., "Paranoia" (Lección 15). En *Introducción a la clínica psiquiátrica*, Sánchez Calleja, Madrid, 1905.
- LACAN, J. (1956-1957) *El Seminario, libro 4.* Buenos Aires, Paidós, 2002.
- LACAN, J. (1957-1958) "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis". En LACAN, J., *Escritos,* México, Siglo XXI, 2008, II, 509-558.
- LACAN, J. (1958) "La significación del falo". En LACAN, J., *Escritos,* México, Siglo XXI, 2008, II, 653-662.
- LACAN, J. (1960) "Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina". En LACAN, J., *Escritos,* México, Siglo XXI, 2008, II, 689-702.
- LACAN, J. (1972) "El atolondradicho, o las vueltas dichas". En Revista *Escansión*, 1984, núm. 1, 15-72.
- LACAN, J. (1974-1975) *El Seminario, libro 22.* Inédito. Clase del 21-1-75.
- LACAN, J. (1975-1976) *El Seminario, libro 23.* Buenos Aires, Paidós, 2006.
- SCHEJTMAN, F. (2007) "Síntoma y sinthome". En Revista Ancla, 2007, núm. 2.

NOTAS

1. Remitimos en lo sucesivo al texto de Claudio Godoy: Psicosis y sexuación (GODOY, 2007), orientación de una investigación que intentamos proseguir.
2. Si bien no a todas las versiones: sólo a las que permiten mantener anudados los tres registros. Algunas versiones, las del padre traumático, no tienen la función de anudar, sino la de desanudar. De este modo, el concepto de *sinthome* no es equivalente al de *père-version*, sólo lo es en los casos en que la *père-version*anuda los tres registros.
3. Remitimos al texto "Síntoma y sinthome" de Fabián Schejtman (SCHEJTMAN 2008) para la explicación del pasaje del concepto del síntoma-letra al del *sinthome*, pero sumariamente en el *Seminario 22* el síntoma como modo de goce está situado como articulación entre lo real y lo simbólico, mientras que el *sinthome* en el*Seminario 23* mantiene anudados a los tres registros. De este modo, claramente no son lo mismo. Pero el punto en común entre ellos es su referencia al concepto de *père-version*.
4. Lacan usa aquí φ minúscula porque, dado que está inscripto el significante falo Φ mayúscula, el niño puede responder al deseo de la madre en términos de una significación imaginaria φ. Pero en la psicosis, como lo que está forcluido es el significante falo, usa Φ mayúscula con un subíndice cero, para designar el agujero.

CONSECUENCIAS DE LA ULTIMÍSIMA ENSEÑANZA

Consecuencias de la última enseñanza de Lacan en relación a la Ética

Carlos Jurado

Lacan inicia su seminario XX con la clase que Jacques-Alain Miller tituló "Del goce" diciendo "Sucede que no publiqué *L¨Etique de la psychoanalyse* (La ética del psicoanálisis). En esa época, era de mi parte una forma de cortesía –después de usted, se lo imploro, se lo *empeoro*…- Con el tiempo descubrí que podía decir algo más sobre el asunto.»[1] Pocos párrafos después Lacan ubica el tema del que va a hablar a lo largo del año «No me voy despegar de esa cama, y recordaré al jurista que, en el fondo, el derecho habla de lo que voy a hablarles- el goce» [2]. Entonces, si adelanta que podía decir algo más de la ética del psicoanálisis y en ese curso no va a hablar del deseo sino del goce, ¿nos lleva a pensar que ya no se trataría de estar la altura del deseo? ¿De qué se tratara entonces?

En el seminario "La ética del psicoanálisis" encontramos los principios esenciales para una posición ética, el primero que toma es que la felicidad no es una promesa analítica, y continúa, "La ley moral es aquello por lo cual, en nuestra práctica analítica en tanto estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real"[3]. Lacan encuentra a través de la ética del deseo lo que nos guía al encuentro con La Cosa. Propone la lectura del "Proyecto de una psicología para neurólogos" con la Ética a Nicómano, que relaciona la conducta ética con el bien y el placer. "Lo central fue situar una disyunción entre das ding e inconsciente, que define dos campos heterogéneos: lo real y lo simbólico respectivamente. Esa disyunción tiene como consecuencia ubicar en el más allá la cosa, campo del goce real y el inconsciente, o sea las cadenas significantes del lado del principio del placer-principio de realidad. Miller propuso que la enseñanza de Lacan estuvo orientada en la búsqueda de la articulación entre dos campos, el del goce real del lado del das ding, y una lógica de lo simbólico del lado del sujeto." [4]

En el año 1963, Lacan escribe el texto "*Kant con Sade*", lo primero que sorprende es que en el segundo párrafo de su escrito sostiene que el tocador Sadeano se iguala a los lugares de las escuelas filosóficas griegas, tanto el Liceo, la Academia o la Stoa como el tocador Sadeano son lugares donde se rectifica la ética. La primera parte del texto está dedicada a demostrar que Sade es el paso inaugural de una subversión de la cual Kant es el punto de viraje. "*La filosofía en el tocador*" es una obra de Sade del 1796 y "*La crítica de la razón práctica*" Kant la escribe en 1788, Lacan dice que "concuerdan" y, no solo eso sino que el texto de Sade da la verdad de la Crítica. El tocador Sadeano pone al desnudo lo que Kant encuentra con su ética, es una propuesta práctica de la filosofía kantiana.

En el panfleto llamado: "Franceses un esfuerzo más si quieren ser republicanos" podemos encontrar –siguiendo un texto de Anahí Mallol- las siguientes propuestas: "Abolición de todo culto. Destrucción de los prejuicios, lo que implica: Subsumirse a las leyes de la naturaleza, lo que se ha repartido más equitativamente entre los hombres, aquella ley a la cual el hombre obedece siempre que obedece a sus impulsos, es decir, dejarse ir por la pendiente del placer y el interés personal. El hombre debe realizar todas las acciones tendientes a su placer o bienestar y rechazar las demás.

Sade sostiene que hay que cambiar las costumbres heredadas de un régimen autoritario que emparejaba el poder temporal de los soberanos y el poder moral de la iglesia. Por eso desliga a las relaciones amorosas y sexuales de cualquier idea o ejercicio de posesión (todos los hombres han nacido libres, todos son iguales, y lo mismo vale, dice Sade, para las mujeres, todos pueden tener todos los compañeros sexuales que quieran, nadie puede negarse al acoplamiento cuando le sea solicitado- es deseable, dice, y eso quiero, que el goce de todos los sexos y de todas las partes de su cuerpo les esté permitido" [5]. Sade mantiene una ética libertina, tiene raigambre iluminista y el tema principal del Marques se juega en términos de la libertad sin límites de la razón humana.

Kant parte de una división que realizó entre sensibilidad y razón, afirma que el objeto de deseo y todo lo que gira en torno a la felicidad no puede constituirse como imperativo moral, la única posibilidad de que el objeto de deseo y la felicidad lleven a una formulación ética es a partir de las máximas, pero estas nunca dan como resultado lo que le interesa a Kant que es la ley universal, las máximas no pueden ser universales porque el objeto de deseo no puede ser para todos el mismo, con lo cual se ve dentro del desarrollo de la crítica como el deseo comienza a ser un obstáculo para la ética.

La profunda subversión Kantiana está situada en separar el bien, das Gute, del bienestar, das Wohl. La ética se desarrolla sacrificando todos los objetos que Kant llamó patológicos, es decir los objetos del Bienestar.

Se ve la pretensión de Kant por borrar los objetos patológicos, los objetos del bienestar, aunque esa empresa lo deja en una paradoja que solamente se pudo ubicar con el descubrimiento del psicoanálisis, esa paradoja es que excluidos todos los objetos, hay uno al cual el sujeto queda sometido, es la voz del super-yo, esto es lo que nunca había podido ser leído antes en la ética Kantiana. No es casualidad que Freud pueda identificar al super-yo con el imperativo categórico.

Lacan construye una perspectiva Ética para la experiencia del psicoanálisis basada en el deseo, aunque en el seminario XX vuelve a la *Ética a Nicómano* para saber en qué se satisface ese goce cuyo soporte es el lenguaje, que son los universales, el Bien, lo Verdadero, y lo Bello. Al inicio de la clase Aristóteles y Freud: la otra satisfacción, hay un párrafo muy difícil de leer en el cual Lacan muestra la satisfacción articulada al lenguaje y deja situada otra satisfacción, la de las necesidades que opone a las otras. Me apoyo en Miller para tratar de pensar ahí dos goces distintos. Con el escrito que encontramos en la contratapa del Seminario XIX dice ""Hay Uno". Es el corazón del presente seminario, este aforismo, que pasó desapercibido, *completa* el «No hay» de la relación sexual, al enunciar lo que hay". "Desvaloriza el deseo y promueve el goce" [6]. Entonces el cambio de axiomática que circunscribe implica que la primacía del Otro quedara subvertida, ¿y qué viene a su lugar? Miller ya lo había anticipado en su Curso "El ultimísimo Lacan" diciendo que hay una sustitución del Otro por Un-cuerpo, en donde queda implicado el goce.

Para concluir, mi trabajo propone repensar la Ética a partir de un viraje en la enseñanza de Lacan que Miller ubica en el seminario XIX, a partir de situar dos lógicas distintas, No hay relación sexual es aquella dimensión en la que la castración del goce produce una falta y el deseo, y por otro lado "Hay Uno" en donde prima el goce y castración y el deseo brillan por su ausencia, entiendo que esta novedad Lacaniana exige repensar la Ética -entre otras cosas- porque no se agotaría en estar a la altura del deseo sino que tiene una imbricación con el goce y es lo aún queda por esclarecer.

NOTAS

1. Lacan, Jacques; "Seminario XX", Pag 9. Paidós, Bs As
2. Idem, pag 10
3. Lacan, Jacques: "Seminario VII", pag 30. Paidós, Bs As
4. José Ernesto Matusevich; "El estallido de género". Inédito
5. Mallol, Anahí; citado del texto presentado en Lecturas de Biblioteca, Sección Eol La Plata en 2015.
6. Miller, Jacques-Alain, contratapa Seminario XIX, Paidós, Bs As

DOSSIER SOBRE CUERPO

El cuerpo: un territorio de goce

Oscar Zack

Si aceptamos que la actualidad es una época caracterizada por la caída del nombre del padre, por la caída de los ideales de antaño, debemos admitir que la sociedad y los sujetos que la habitamos hemos transitado y transitamos por un revoltoso proceso de modificaciones respecto a los lazos sociales, constituyéndonos como observadores y partícipes de los nuevos de gozar. Nuevos modos de gozar que afectan el uso distintivo que se hace del cuerpo.

Si hay un rasgo, entre otros, que caracteriza el siglo XXI, es la universalización del derecho al goce, derecho inalienable que al afectar el uso que se hace del cuerpo, nos sitúa en un tiempo en el que se ponen de manifiesto nuevos paradigmas culturales. Paradigmas que, como no podría ser de otra manera, invitan a repensar las coordenadas epistémicas, clínicas y políticas en las que se desarrolla la práctica analítica.

¿Cómo se constituye el cuerpo desde nuestra perspectiva?

Una respuesta posible encuentra su fundamento al sostener que se trata del encuentro entre un organismo con el lenguaje, de tal forma que sin lenguaje no hay cuerpo: el cuerpo es un organismo afectado por el lenguaje.

Si "la pulsión es el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir"[1], el cuerpo, entonces, es un cuerpo pulsional.

De esta forma Lacan nos invita a captar cómo el goce, en una de sus acepciones, se origina a partir de dicho encuentro, encuentro que se constituye en una brújula que nos orienta para poder transitar el camino para pensar los desafíos que nos presenta la clínica de nuestra época.

Entonces existe un hecho de estructura en todo ser hablante: sin palabra no hay cuerpo y sin cuerpo no hay goce.

Esta perspectiva está presente desde los primeros historiales freudianos donde se pone de manifiesto cómo los síntomas dan testimonio de que ha habido un acontecimiento traumático que introdujo en el cuerpo un goce perturbador.

Hay que subrayar que esta versión del trauma tiene una existencia universal, pero ¿qué es lo que le confiere esa cualidad?

Para intentar bordear una respuesta cabe señalar que el trauma se constituye a partir de que el sujeto vive una experiencia de goce que se caracteriza por presentarse en exceso, razón por la cual escapa a las coordenadas de lo simbólico. El trauma es un exceso de goce imposible de ser simbolizado que denota la hiancia entre un hecho y un dicho.

Así, transitamos un camino que parte de la dimensión fenoménica y contingente de la experiencia sexual traumática (tal como Freud lo despejó en sus comienzos) a la dimensión necesaria y estructural del trauma que desplaza la impronta sexual al goce. Empero, para ser un poco más preciso respecto del origen de lo estructural del trauma, es menester invocar a Freud, quien en una carta a Fliess[2], escribe "A la pregunta ¿qué sucedió en la niñez temprana?, la respuesta reza: Nada, pero estuvo presente un germen de moción sexual" (…) "Después, he aprehendido un nuevo elemento psíquico que concibo como universalmente significativo y como un grado previo del síntoma (todavía anterior a la fantasía)".

He aquí el trauma, el agujero constitutivo que es un momento lógico previo a la significación y a la formación de síntoma. He aquí entonces el antecedente freudiano del concepto de *lalengua* que no es otra cosa que una palabra en disyunción con la estructura del lenguaje.

"El goce en cuestión no es primario, está producido por el significante. Y es precisamente esta incidencia significante lo que hace del goce del síntoma un acontecimiento, no solo un fenómeno. El goce del síntoma testimonia que hubo un acontecimiento, un acontecimiento de cuerpo después del cual el goce natural entre comillas, que podemos imaginar como el goce natural del cuerpo vivo, se trastornó y se desvió". [3]

Hay entonces un vector que indica que, atravesado el estatuto del síntoma histérico, de su envoltura formal, se arriba a la formalización del "acontecimiento de cuerpo" (tal como Jacques Lacan lo despeja en la última enseñanza y es destacado por Jacques-Alain Miller). Si no hay síntoma sin un goce alojado, no hay goce sin un cuerpo vivo. Es esta la dialéctica que permite arribar al concepto de *acontecimiento de cuerpo*. El acontecimiento de cuerpo es un acontecimiento de discurso que impactó en el cuerpo.

Esta matriz conceptual va a ir arrojando una perspectiva novedosa alrededor del síntoma y por añadidura a la consideración del cuerpo.

El cuerpo afectado por la pulsión, ya no va a depender de una cualidad del ser, sino que se constituye en el orden del tener, razón por la cual el sujeto hablante no es un cuerpo, sino que tiene un cuerpo.

Estas coordenadas conceptuales señalan la razón que hace que en la experiencia analítica se pueda ir desbrozando el camino que va del cuerpo como lugar de alojamiento del síntoma neurótico (organizado alrededor del sentido gozado) al cuerpo*sinthomatizado* (que posibilita despejar el goce sentido con que se nutre el *sinthome*).

Así también es necesario ir despejando, tal como lo señala Eric Laurent en Poética pulsional[4], la manera en cómo *lalengua*impactó sobre el cuerpo produciendo un efecto de goce. Esto permite captar, en parte, alguna de las razones que llevaron a Lacan a introducir el concepto de *parlêtre* en reemplazo del inconsciente y, paralelamente, a reemplazar la pulsión freudiana por la sustancia gozante, que va a ser finalmente el cuerpo mismo.

Entonces, al fin y al cabo, se trata de una suerte de identificación, si se quiere, del ello con del cuerpo.

Es por esto que todo el cuerpo puede funcionar como sede en donde se inscribe esta sustancia gozante, y para dar cuenta de esta perspectiva Lacan introduce el concepto de sinthome para decir que: *eso no habla, eso goza*.

Eso, justamente, goza sin hablar, *eso* goza fuera de sentido, y se requiere del dispositivo analítico, del consentir a la transferencia y de la articulación con el sujeto supuesto saber, para que *eso* se ponga a hablar.

Esta orientación analítica se organiza teniendo como *partenaire* a un analista que tenga presente que «el sujeto supuesto saber, que es el analista en la transferencia, no sin razón es supuesto si sabe en qué consiste el inconsciente, un saber que se articula a partir de *lalengua*, ya que el cuerpo que allí habla sólo se le anuda por lo real del cual él se goza".[5]

Estamos en la perspectiva del *sinthome*, que nombra una nueva forma de anudamiento una vez que el sentido de la palabra ha sido abolido, abriéndose de esta manera la posibilidad de orientar la cura apuntando a la adquisición de un nuevo saber-hacer que no es un saber en el sentido de lo simbólico. Es el camino que transita la mutación del sufrimiento a otro régimen de satisfacción.

Es un más allá de la dimensión terapéutica del psicoanálisis.

Para concluir quiero evocar un reportaje a Freud donde se puede leer lo siguiente: "El psicoanálisis vuelve a la vida más simple. Adquirimos una nueva síntesis después del análisis. El psicoanálisis reordena el enmarañado de impulsos dispersos, procura enrollarlos en torno a su carretel. O, modificando la metáfora, el psicoanálisis suministra el hilo que conduce a la persona fuera del laberinto de su propio inconsciente".

Freud sabía que hay una buena solución, para lo cual es necesario transitar ese más allá que implica salir de las amarras del inconsciente transferencial para poder rozar algo del inconsciente real.

NOTAS

1. J. Lacan Seminario XXIII. Paidós.
2. Carta 101 del 3 y 4 de enero de 1899 publicada en las Obras Completas. Amorrortu
3. Leer un síntoma J.A.Miller AMP BLOG del 18de julio del 2011
4. La Carta de la escuela en movimiento N° 125, Bs. As., 2003, p. 6. 6- Laurent, E.
5. J. Lacan La Tercera. Revista Lacaniana de Psicoanálisis N°18

DOSSIER SOBRE CUERPO

El tatuaje en el cuerpo del adolescente

Angeles Romay

La propuesta para este trabajo surge de mi práctica clínica con adolescentes. En los últimos tiempos, observo que tatuarse entre ellos, se ha transformado en una actividad frecuente, a diferencia de otras épocas en las que no se manifestaba con la asiduidad con que ahora se evidencia.

Los tatuajes, no constituyen un motivo por el que los padres o el mismo adolescente consultan, a diferencia de otras prácticas de modificación corporal, como son los cortes en el cuerpo, que generalmente provocan la consulta con el analista, ni bien son detectados por los padres.

Tatuarse aparece asociado a un concepto de complemento estético en el cuerpo, en la mayoría de los casos. Señal cada vez más importante de quién es ese adolescente o cómo quiere ser percibido. Muchos jóvenes eligen tatuajes inofensivos y/o irónicos, no como señal de rebeldía o desafío, sino como señal que muestra sus preferencias estéticas y/o su sexualidad, su historia afectiva más o menos grabada en su cuerpo. Señal de autonomía, reiteración de un gesto que se inscribe sobre la piel misma, signo perdurable a través del tiempo.

Ahora bien, la época actual se caracteriza por la precariedad del orden simbólico y la promoción del goce al cenit de lo social. Si esta época se caracteriza por la forclusión generalizada, si es una época en la que las marcas simbólicas se fragilizan, ¿Qué valor adquiere marcar el cuerpo? ¿Marcar el cuerpo por ausencia de otras marcas de orden simbólico? En este contexto, podríamos pensar que ciertas modificaciones producidas en el cuerpo por el sujeto, son manifestaciones sintomáticas, que configuran una solución posible en la constitución y abordaje del cuerpo en la adolescencia. En ese caso, ¿de qué modo los cambios y las características de la época inciden sobre la proliferación del tatuarse de los adolescentes?

¿Qué es el tatuaje?

El tatuaje es una técnica de decoración del cuerpo mediante la inserción de sustancias colorantes bajo la epidermis, una vez que ésta ha sido perforada con un instrumento punzante, por ejemplo, una aguja eléctrica. Un tatuaje se vuelve un dibujo indeleble trazado en el cuerpo y siempre tiene un relato detrás: el momento en que la persona decidió ser tatuada.

El origen de la palabra tatuaje, en castellano, proviene del inglés *tattoo,* que a su vez deriva del vocablo *tatau*, que usaban los indígenas de la isla de Tahití, en la Polinesia.

Siempre ha existido el tatuaje a lo largo de la historia de la humanidad. Es una práctica cuyo nacimiento se pierde en el tiempo y aparece en distintas culturas. Si hay algún origen que pueda imaginarse, está tal vez relacionado con la fascinación que produce el momento en que el hombre descubre que puede dejar marcas permanentes sobre el cuerpo. La cualidad que distingue al tatuaje es la perdurabilidad. Es y ha sido siempre una marca en el cuerpo que se lleva para toda la vida. Es signo, signo en el cuerpo y es evidente.

Cuando un autor como Severo Sarduy en ***El Cristo de la rue Jacob***cuestiona el papel de la memoria y la concepción convencional del tiempo, destaca como único relato autobiográfico posible, aquel basado en la discontinuidad temporal y en el olvido. Toma como referente las huellas de la vida, que bien en forma de cicatrices han quedado sobre la piel o en forma de marcas numéricas, grabadas en la memoria.

Es entonces el propio cuerpo con sus marcas y heridas el que se convierte en un "*esbozo de narración autobiográfica*", que consiste precisamente en recorrer el itinerario de esas señales. Solo cuenta lo que queda escrito en el cuerpo, las marcas indelebles siguen hablando y narrando el hecho que las provocó. Frente a la idea de la vida como continuidad, se levanta la imagen de la historia personal, hecha de rupturas y discontinuidades: cortes o marcas sobre la piel. En cada cicatriz, en cada tatuaje se puede leer como si de estratos se tratase, la conformación del propio cuerpo y del sujeto con el discurso que los va soldando entre sí.

Más de una historia entonces sostiene el tatuaje. Arte y símbolo, construcción del propio cuerpo y palabra sagrada, impulso atávico y conmemoración vital. El tatuaje se vuelve un relato que transcurre en la piel del tatuado. El tatuaje es sentido pero para muchos es también placer y diversión.

El tatuaje desde la antropología y la sociología

La práctica del tatuaje ha tenido distintos usos y significados para los pueblos que la realizaron. Aparece en distintas culturas asociado a prácticas religiosas y/o mágicas, como estigma de delincuentes, como signo de casta o rango, símbolo de fidelidad a una causa y/o persona, muestra de resistencia al dolor o paso necesario en ceremonias de iniciación. Siempre aparece asociado a un acontecimiento especial, a un hito en la vida del que se tatúa o es tatuado. El sujeto, a partir del momento en que se tatúa, va a convivir con su tatuaje y su significado.

Sin embargo puede hacerse una distinción, de acuerdo a la valoración social que el tatuaje ocupa en una cultura.

En aquellas, en las que es socialmente aceptado, puede relacionarse con distintos tipos de marcas: rango, sexo, estéticas, mágicas o religiosas. Allí el individuo tatuado no es marginal a la cultura a la que pertenece. El tatuaje en esos casos, es una práctica social, más ligada a ritos, formas o modas imperantes.

Para las sociedades iletradas las marcas en el cuerpo tienen un gran valor simbólico que regula la vida de los pueblos y la relación de las personas con los dioses y los demás miembros de la colectividad. En ellas, una de las funciones básicas de la marca en el cuerpo es la iniciación de los púberes en la vida adulta.

En las que no es ampliamente aceptado, ha sido utilizado como marca condenatoria y es condenable en sí mismo como práctica. Particularmente en Occidente, se utilizó para marcar a los esclavos, presos y delincuentes. En este sentido, un ejemplo de los más recientes y dolorosos, es la apropiación que hicieron los nazis de esta práctica, marcando a sus víctimas en los campos de concentración. Una persona era así convertida en el número que marcaban en su brazo. Las prácticas de marcas en el cuerpo son remotas.

En el mundo occidental y con el desarrollo de la modernidad, el tatuaje comenzó a practicarse, ya no con las formalidades de una institución social sino como costumbre de grupos populares y marginarles en búsqueda de reivindicación e individuación social.

A partir de los fines del siglo XX se ha incrementado la marcación del cuerpo, especialmente el tatuaje, en los adolescentes, sin la justificación iniciática que antes tenía. Estas prácticas aparecen cada vez más disociadas de todo valor simbólico.

De todos modos, tanto si es socialmente aceptado como si es un signo de segregación o marginalidad, el tatuaje en ambas situaciones sigue teniendo un punto en común: es distintivo.

El cuerpo tatuado

El tatuaje da cuenta de algo, es un testimonio, remite a un momento o a un hecho particular. Siempre tiene un valor. El cuerpo tatuado inevitablemente está diciendo algo. El cuerpo que se tatúa ya no es el mismo: igual que un mojón permanece el tatuaje en la piel.

Si bien desde siempre el tatuarse ha ocupado un lugar en las culturas, muchas veces reducido a una práctica de grupos o minorías, en la actualidad cada vez es más frecuente en la clínica encontrarse con jóvenes que implementan distintas prácticas de modificación corporal, piercings, escarificaciones, cortes, tatuajes. ¿Por qué estas prácticas han cobrado tanto impulso en esta época?

Frente a los violentos cambios culturales y a la falta de respuesta de la sociedad, las marcas en el cuerpo retornan como una referencia.

Cada vez son más los jóvenes que portan imágenes en su cuerpo. La proliferación de tatuajes en adolescentes ha dado lugar a múltiples estudios, en los que la pregunta gira en torno a si acaso esta forma de realizar las marcaciones corporales (aquellas que se llevan a cabo mediante tintas, heridas, cortes, quemaduras y punzones en la piel) está poniendo en juego una nueva relación del sujeto contemporáneo con su cuerpo.

Como sujeto y cuerpo están separados en la constitución subjetiva y el ser humano ha recurrido a artificios para hacerse con su cuerpo, entre esos artificios se puede incluir el tatuaje

En nuestra disciplina que es clínica, la vida se presenta para nosotros bajo la forma del cuerpo individual. Hay una evidencia del cuerpo individual, del cuerpo en tanto que Uno, que es de orden imaginario.

Si bien es lícito para el animal, identificar el ser y el cuerpo, no lo es para la especie humana. El sujeto a partir del momento en que es sujeto del significante no puede identificarse a su cuerpo y precisamente de allí procede su afecto por la imagen de su cuerpo. Para el ser hablante el estatuto del cuerpo no compete al ser sino al tener.

El cuerpo para el psicoanálisis

Para Freud el mismo organismo debe sostener dos cuerpos distintos, superpuestos. Por un lado, un cuerpo de saber, que sabe lo que necesita para sobrevivir, el cuerpo epistémico y, por otro lado, el cuerpo libidinal. El primero es el cuerpo que normalmente debería estar regulado y cuya regulación debería ser placer, el cuerpo-placer que obedece y el segundo es el cuerpo-goce, desregulado, aberrante, donde se introduce la represión como rechazo de la verdad y de sus consecuencias. Es en estas coordenadas que, con Lacan, podremos pensar el síntoma como acontecimiento del cuerpo.

El psicoanálisis de orientación lacaniana, parte de que tenemos un cuerpo que es un cuerpo vivo, sexuado y mortal. Parte del hecho de que el cuerpo siempre goza, bajo la forma que sea. Por esta razón, ocupa un lugar fundamental en nuestra práctica.

Una constante a lo largo de la enseñanza de Lacan es no identificar lo vivo, el organismo con el cuerpo como construcción significante. El cuerpo no es una realidad primaria, no se nace con un cuerpo, sino que éste se construye gracias al otorgamiento de un cuerpo simbólico (el lenguaje) que pre-existe al sujeto. La pregnancia de la imagen en el ser hablante hace creer que se es un cuerpo, tenerlo exige un anudamiento entre lo imaginario, lo simbólico y lo real del cuerpo que no siempre está al alcance de todos.

En el cuerpo se inscriben las huellas mnémicas que Freud describe como trazos en el aparato psíquico que marcarán la vida de cada sujeto. Para Lacan serán las huellas de lalangue las que dan consistencia a un cuerpo que se tiene sin esencia alguna. Busca responder por lo que caracteriza al cuerpo. Desemboca en que es algo mucho más difícil de lo que conocen los anátomo-biologistas.

Podemos ubicar tres momentos en Lacan en la concepción del cuerpo:

1-El cuerpo en su vertiente imaginaria-simbólica, en el inicio de su enseñanza, cuando otorga un valor primordial a la imagen del cuerpo del semejante en la constitución del cuerpo y al reconocimiento de esa identificación imaginaria por el Otro simbólico.

2 El goce se articula al significante, jerarquiza la función del fantasma, fórmula que será durante mucho tiempo el punto de conexión entre lo simbólico y lo libidinal. El fantasma comporta la vida, el cuerpo viviente por la inserción del pequeño a como imagen incluida en la estructura significante, imagen de goce captada en lo simbólico.

3 En la última enseñanza pone el acento en que lo propio del cuerpo es que "se goza" y esto sucede porque está vivo. El cuerpo goza a través de la apropiación de una imagen, a través de la imposición de un significante o de su incorporación, a través de su manipulación real. Sobre todo el cuerpo goza de sí mismo.

Si bien relaciona el cuerpo con lo vivo, en tanto es necesario un cuerpo para que se goce, plantea que la biología freudiana no es la biología. En efecto, la muerte de la cual se trata en la pulsión de muerte no es la muerte biológica, no es el simple retorno del cuerpo viviente a lo inanimado. Es una muerte en la que se trata de un más allá de la vida. Una biología que incluye la pulsión de muerte es una biología del más allá de la vida, pero de un más allá que se abre al ser hablante a través del lenguaje. Este más allá de la vida está materializado por la sepultura, puesto que la especie humana es la única en la que el cuerpo muerto conserva su valor.

Para Lacan tampoco la identidad caracteriza al cuerpo. El enorme engreimiento narcisista, que es característico de la especie, procede de ese defecto de identificación subjetiva al cuerpo.

Miller explora con detalle este recorrido lacaniano para cernir que a partir del Seminario Aun, la noción de ser hablante sustituye a la de sujeto mortificado por el significante y la función de lo imposible de la relación, la no-relación, introduce con fuerza una nueva perspectiva: El cuerpo como algo siempre ajeno, extranjero al sujeto, como algo que tenemos pero que no somos.

Para concluir, desde el psicoanálisis se pueden encontrar tres maneras de entender la noción de cuerpo:

-Cuerpo como Forma: Lacan habla de que en el ser humano hay una preferencia por la imagen. La forma está del lado del tener y uno se reconoce en lo que tiene.

-Cuerpo como Eco de las pulsiones: La angustia surge en el cuerpo.

-Cuerpo como Orificios: Es lo simbólico lo que hace hueco. Sin nominación no hay ningún orificio o zona erógena pulsional.

Lacan alertó sobre los efectos que los avances de la biotecnociencia y de la cibernética podían tener sobre el cuerpo y su correlato cultural. Se ocupó de plantear "nuestro porvenir de merca- dos comunes", su consecuencia en el cambio social y su impacto en la subjetividad.

Es así que la biología, que ha pasado su período más largo celebrando la unidad del viviente, se realiza todos los días en la fragmentación de esta unidad. Ya para Lacan, como subraya Miller (2005), en su Seminario El Otro que no existe y sus comités de ética, lo que se ha puesto en marcha es el devenir fragmentado de la unidad del cuerpo.

La ciencia, con los avances en biología molecular e ingeniería genética, opera sobre lo real de la vida, promoviendo el ideal cientificista de un cuerpo sin falla alguna. No resulta extraño entonces que se desarrolle la cultura de la imagen y nuevas formas de culto al cuerpo, nuevas formas y nuevas escrituras.

El cuerpo en la pubertad

En la pubertad son los planos del cuerpo como objeto pulsional y del cuerpo como imagen los que se vienen a trastocar, conmoviendo al sujeto. Ante el hecho de tener que abandonar su posición infantil, sus respuestas y los sentidos infantiles, al joven le queda la solución de inventarse una salida que puede tomar distintas vías.

Para aquellos adolescentes a quienes el régimen del padre no les ha dado la función significante necesaria para acomodarse en la vida, se les hace más difícil encontrar la salida.

Lacan nos enseña que el Nombre del Padre, a pesar de ser solo un semblante, tiene su eficacia, que se verifica en poder transmitir un cierto saber hacer con las cosas del mundo y de la vida del sujeto, lo que implica la manera en que el goce y el lenguaje se enganchan, se aparejan.

Miller en su conferencia [1] partiendo del principio de que "no se es un cuerpo, sino que se tiene un cuerpo", como dice Lacan, señala que hay una externalidad que concierne al Otro corporal, al cuerpo como Otro para el sujeto. El sujeto es llevado a inventarse lazos artificiales para reapropiarse de su cuerpo, para "ceñirse" a su propio cuerpo. La dificultad para él reside en el hecho de que estos medios artificiales que parecían anormales hace unos años hoy son banaliza- dos. Los tatuajes están de moda y son una manera de ligarse a su propio cuerpo. Puede ser así un Nombre del Padre en la relación que tiene el sujeto con su cuerpo.

Entonces, la práctica del tatuaje como marca corporal, puede adoptar tres modalidades diferentes, posibles modos de anudamiento:

La marca en su valor simbólico: como modo de inscribir en el cuerpo el rasgo de pertenencia de un sujeto a una comunidad.

La marca en su valor imaginario: como elemento de la vida erótica, como forma de atraer, de seducir y cautivar el deseo

La marca en su valor erógeno, ligado a la pulsión y al autoerotismo.

En una época de empuje a la indiferenciación, el tatuaje es un intento de diferenciación, un intento de configurar una nueva identidad, un nuevo nombre, velando así la primera identidad del sujeto o completándola imaginariamente.

Esta práctica adquiere una función si lo pensamos en relación a la dimensión de la mirada, en un mundo omnivoyeur y exhibicionista en el que los velos han caído. En ese contexto el tatuaje puede venir al lugar de la envoltura. Se vincula a la función de la mascarada, pero como marca inalterable. A pesar de poder ser considerado como una moda de la época, a diferencia de aquella que es transitoria y modificable, el tatuaje se constituye en algo duradero e inalterable.

En algunos casos, se puede vincular con una dimensión del orden del trazo y la letra, en donde el tatuaje como marca que da a ver, no deja lugar a la metáfora, pero envuelve el cuerpo en su vertiente más real. Es desde esta última perspectiva que entronca con el trazo en la caligrafía oriental

Para concluir, los tatuajes se constituyen en un modo de solución, entre otros, con el que el adolescente aborda y constituye el cuerpo. Que los adolescentes actualmente se realicen tatuajes con mayor frecuencia responde a una modificación en el régimen de las identificaciones e inscripciones duraderas de orden simbólico.

Los tatuajes constituyen un modo de producir algo perenne que se inscribe en el cuerpo, que operaría como defensa frente a lo efímero, transitorio y cambiante del orden simbólico actual.

Según la función que el tatuaje cumpla (identificación, mensaje al Otro, marca de satisfacción, Cifrado, Objeto ofrecido a la mirada, insignia) se pueden producir distintas constituciones del cuerpo en el adolescente.

Los tatuajes son un modo de expresión, estético y creativo, de la singularidad del sujeto.

Los tatuajes como modo de expresión de lo singular operan como defensa frente a lo uniforme, anónimo y homogeneizante que propone la cultura actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Z. (2006). *Amor líquido.* Bs. As. Fondo de cultura económica.
- Blanco, L; Delgado, O; Goldemberg, M; Ons, S. (2001). *Lecturas de lo nuevo. Una investigación sobre la época y la pulsión.* Bs. As. Ed. Tres Haches
- Dessal, G. (compilador) AA.VV (2009) *Las ciencias inhumanas.* Madrid. España. Ed. Gredos
- Esposito, R. (2006) *Bios. Biopolítica y filosofía.* Bs. As, Ed. Amorrortu.
- Foucault, M. (2008) *Vigilar y castigar.* Bs. As. Siglo XXI

- Freud, S. (1905/ 1987). Tres ensayos de teoría sexual. En: *Obras Completas.* Bs As. Ed.Amorrortu
- Freud, S. (1914/ 1987) Introducción al narcisismo. En *Obras Completas*. Bs As. Ed.Amorrortu
- Freud, S. (1921) Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas.* Bs. As. Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1925/1987) Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras Completas.* Bs. As. Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1930) El malestar en la cultura. En *Obras Completas.* Bs. As. Ed. Amorrortu
- Lacan, J. (1949) El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia analítica. En *Escritos I.* Bs. As. Siglo XXI
- Lacan, J. (1974) Prefacio a El despertar de la primavera. En *Otros Escritos.* Bs. As. Paidós.
- Lacan, J. (1977) *Radiofonía y Televisión*. Barcelona. Ed. Anagrama
- Miller, J.A. (1998) *Los signos del goce.* Bs.As. Ed. Paidós
- Miller, J.A. (2003) *La experiencia de lo real en la cura analítica.* Bs. As. Ed. Paidós.
- Miller, J.A. (2005) *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Bs. As. Ed. Paidós.
- Wajman, G. (2011) *El ojo absoluto*. Bs. As. Ed. Manantial. Perniola, Mario. La sociedad de los simulacros. Ed. Amorrortu. Bs As- 2011

NOTAS

1. Miller, J.A. "Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria" pronunciada en el seminario anglófono "Psicosis ordinaria" en Bruselas. 2009.

DOSSIER SOBRE CUERPO

Cuerpo, vida y muerte en la enseñanza de Lacan

Rosana Salvatori

La relación entre la vida y los cuerpos es abordada por diferentes discursos, en su contrapunto con el tema de la muerte. Tanto para la ciencia como para la filosofía, pero también para la religión, el arte y la política, cuerpo, vida y muerte constituyen temas de un interés central con sus diferentes reelaboraciones a lo largo de la historia.

En psicoanálisis, es Freud quien establece en su "Más allá del principio del placer", el binomio pulsión de vida-pulsión de muerte, afirmando que "durante la animación de lo inorgánico se separan las pulsiones de vida y de muerte, y que el misterio de la vida reside en la lucha antagónica de ambas" [1].

En Freud, la sustancia viviente queda definida en su articulación a la pulsión. Miller señala en la Biología lacaniana la analogía de esta partición con la teoría de Weismann: "a este investigador se le debe la diferenciación de la sustancia viva en una mitad mortal y una inmortal…la mortal es el soma". La incidencia de las pulsiones sobre la sustancia viva completa, para Miller, la "morfología de Weismann"[2]. En tanto concepto límite entre lo psíquico y lo somático, las pulsiones suponen el anudamiento entre el cuerpo y la libido.

En Lacan, la vida se articula al cuerpo como sustancia gozante. Desde El Estadio del espejo, cuerpo y organismo se diferencian: "la forma total del cuerpo…no le es dada sino como Gestalt, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida" [3]. Este "enlace fundamental del cuerpo con la imagen…la imagen corporal total con la que el sujeto se identifica tiene valor de vida…encarna la fuerza vital que en el futuro…será la del sujeto" [4]. El cambio de valor, explica Miller, se produce en "De una cuestión preliminar"…donde Lacan lee las Memorias de Shcreber. Del imaginario que tiene valor de vida proporcionando la unidad, pasa a considerar el hecho de que el sujeto puede imaginar su muerte. El "sentido de la vida" va a estar dado según opere o no el significante del Nombre del Padre con la consecuente significación fálica. La independencia de lo imaginario queda articulada a los fenómenos que la psicosis experimenta en el cuerpo. El cuerpo es afectado y perturbado tanto por el significante como por el Otro.

Al despejar el orden simbólico, el cuerpo es cuerpo mortificado y la satisfacción se ubica de manera interna a este orden. Es el momento que inicia el segundo paradigma del goce, con los desarrollos del seminario 5 y La significación del falo, donde el goce se inscribe entre el deseo y el fantasma. "Ese fantasma comporta la vida, el cuerpo viviente por la inserción del pequeño *a*como…imagen de goce captada en lo simbólico" [5].

Radiofonía

El texto, de 1970, implica una nueva torsión para ubicar el tema del cuerpo en su relación a la vida y a la muerte. Lacan lo desarrolla en la respuesta a la pregunta II: "Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico…, que hay que entender como fuera de toda metáfora…nada sino él aísla el cuerpo… El primer cuerpo hace al segundo al incorporarse en él. De donde lo incorporal, que sigue marcando al primero, desde el tiempo posterior a su incorporación…es en tanto incorporada como la estructura hace el afecto…de donde resulta que para el cuerpo es secundario que esté vivo o esté muerto" [6]. El *corpse*(cadáver), es efecto del látigo del significante.

E Laurent, en su seminario, desarrolla lo que llamó el "Momento Radiofonía" [7], y explica que en este momento, el cuerpo se torna superficie de inscripción de los efectos de superficie que supone el objeto *a*, efecto que no se inscribe ni sobre ni en el cuerpo, sino fuera de cuerpo pero articulado al cuerpo. Por eso, Miller afirma en "La naturaleza de los semblantes": "es que el cuerpo, una vez incorporado el significante, se vuelve superficie, pero su carácter de vivo o muerto es secundario". Lacan, continúa Laurent, va a referirse a la sepultura diciendo que el cuerpo muerto

guarda lo que al viviente otorgaba su carácter: cuerpo (*corps*). Cadáver (*corpse*) queda, no se torna carroña el cuerpo que habitaba la palabra, que el lenguaje cadaveriza (*corpsitiat)*". La sepultura será entonces memoria del cuerpo vivo. Finalmente, la muerte, dice Laurent, es pensada como "mediación" permitiendo la articulación del hombre a su historia singular.

El giro de *Aún*

A partir del seminario 20, Lacan opera un giro en su enseñanza al dar al significante mismo 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. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo, a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza. No se goza sino corporeizándolo de manera significante" [8].

El goce del significante se articula al goce del cuerpo afectándolo de manera que no hay posibilidad de un régimen de placer absoluto como ocurriría en el animal. Si no hay relación sexual, la naturaleza está perdida para siempre y en el lugar del "no hay" vienen a inscribirse diferentes regímenes de goce.

La última enseñanza de Lacan que se inicia con Aún, supone la sustitución, el desplazamiento hacia el cuerpo vivo

En R.S.I., Lacan desarrolla la idea de que un cuerpo, que se define por tener funciones específicas de sus órganos, puede ser "un automóvil". A continuación se pregunta qué hace viviente a un cuerpo y la respuesta es que es el lenguaje lo que hace al viviente, en tanto de la muerte no se puede tener "la más mínima sospecha". Sitúa a la vida como el agujero de lo real [9].

Cuerpo hablante

En el reverso de Lacan, que Miller ubica a partir del desarrollo del capítulo IX del seminario El *sinthome*, el cuerpo es pensado como consistencia y no como sistema. Otras sustituciones fundamentales operan: lalengua en vez de lenguaje, el goce en lugar de la verdad, sinthome en vez de síntoma, agujero sustituye al rasgo, *parlêtre* a sujeto. El Otro, fundamento del sujeto, en el reverso, es el cuerpo propio, el Un-cuerpo.

Si el *parlêtre* sostiene la adoración al cuerpo por la creencia en tenerlo, es porque no lo es ni lo tiene y lo que lo mantiene unido es la consistencia que por un lado, es mental, y por otro, lo que permite que los registros R, S e I se mantengan anudados a condición de un cuarto término. En «La escritura del ego», afirma: «Por el lenguaje, *vida* es algo…distinto de lo que se llama simplemente *vida*. Lo que significa muerte…tiene tanto lugar como vida en las pulsiones que dependen de lo que acabo de llamar la vida del lenguaje. Las pulsiones dependen de la relación con el cuerpo" [10].

Si acontecimiento y tiempo constituyen temas centrales de la filosofía estoica, Lacan se servirá de ella diciendo en Radiofonía "Hagamos justicia a los estoicos" [11].

En "Joyce el síntoma", Lacan liga al síntoma con el acontecimiento y el cuerpo: "dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo ligado a lo que es: se lo tiene" [12]. El acontecimiento será el momento contingente en que el significante, el goce del Uno, toca la carne haciendo, no siempre, cuerpo. El acontecimiento tiene valor causal. Momento en que el goce marca el cuerpo inscribiendo el goce de la vida, goce que parasita y que itera en el síntoma.

Por último, en relación al tiempo, Lacan afirma en el seminario 23 que "es preciso librarse de la idea de eternidad" [13].

Miller, en el último capítulo de Piezas sueltas, menciona dos grandes tesis que para él se desprenden de este seminario, y una de ellas, la segunda, es haber aislado "como primaria la relación del *parlêtre* con su cuerpo propio -aquí está implicado lo imaginario- y luego establece la distinción entre esa relación primaria y la relación con el cuerpo otro -en la que hay pensamiento, sentido y referencia a la relación sexual». Esta es una relación que no es epistémica sino

que está del lado del «no saber y de lo que él (Lacan) llama la imperfección de esa relación corporal». En esto consiste, continúa Miller, el acento que pone Lacan en «la instancia de la vida, la vida como transitoria, la vida del cuerpo del *parlétre*, la vida del cuerpo que se consume". Librarse de la idea de eternidad para articularse a "la vida mortal" [14].

Vida mortal entonces podrá ser un sintagma posible que nombre el saber hacer con el síntoma al final de un análisis.

NOTAS

1. Scilicet El orden simbólico en el siglo XXI. Ediciones Grama. P.358.
2. J-A Miller. Biología lacaniana y acontecimiento de cuerpo. Colección Diva. p.20.
3. Lacan, J. Escritos I. El estadío del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. P. 87-88.
4. ibíd. 2. P.90
5. J-A Miller. El lenguaje aparato del goce. Colección Diva. P. 150.
6. Lacan, J. Radiofonía. Otros escritos. Paidós. P 431.
7. Laurent, E. Texto extraído de Radio Lacan. Clase del 25/11/14.
8. Lacan, J. El Seminario, Libro 20: Aún. Paidós. p 32.
9. Lacan, J. RSI inédito. Clase del 10/12/74.
10. Lacan, J. El seminario, Libro 23: El sinthome. Paidós. P. 146.
11. ibíd. 6. P. 431.
12. Lacan, J. Joyce el síntoma. Otros escritos. Paidós. P 595.
13. ibíd.. 10. P. 146.
14. J-A Miller. Los cursos psicoanalíticos: Piezas sueltas. Paidós. P.418.

DOSSIER SOBRE CUERPO

Pubertad, adolescencia y estructura

Damasia Amadeo de Freda

La pubertad es un momento de grandes transformaciones, tanto físicas como psicológicas. Conocemos las consecuencias psíquicas que éstas acarren, al punto de que Freud no duda en considerar este momento como a una verdadera "metamorfosis" de la subjetividad.

Respecto de las transformaciones físicas, Freud pone de relieve lo que sucede exclusivamente en lo que respecta a los órganos sexuales, tanto internos como externos.

Es de destacar que dichas transformaciones abren posibilidades concretas que antes no existían -la reproducción, por ejemplo- y modifican la imagen de sí de una forma inédita hasta el momento. A esto se le suma el hecho de que la fuerza pulsional, sublimada durante el periodo de latencia, vuelve a catectizar las zonas erógenas sexualizadas desde la más temprana infancia y se concentra, sobre todo, en los órganos sexuales que han sido afectados de tan cabal transformación.

Freud dice muchas cosas importantes de este periodo; por ejemplo, pone el acento en el vaivén de la libido del yo al objeto y viceversa, y advierte sobre los trastornos que podría acarrear para el individuo si se conformara la libido con tener como único objeto al yo. Un trastorno semejante supondría la fijación libidinal en una zona erógena en desmedro del órgano fálico.

Freud destaca que en este periodo hay un despertar de las fantasías infantiles, las cuales habían tenido como fin dar respuesta a los interrogantes típicos de la niñez (castración, seducción, escena primaria); a dichas fantasías se le suma ahora una nueva (mito del nacimiento del héroe), la cual facilita el desasimiento de la autoridad, que es un proceso fundamental para el pasaje hacia la edad adulta. Indica que dichas fantasías son objeto de la libido hasta tanto ésta encuentre y acepte un objeto nuevo por fuera del Otro parental. Advierte también, sobre el hecho de que las fantasías son las precursoras del síntoma.

Indudablemente, estos indicadores freudianos son muy orientativos en la clínica con púberes y adolescentes. Aunque también sabemos que en la actualidad dicha clínica desconcierta muchas veces al psicoanalista.

El psicoanalista se encuentra regularmente con manifestaciones nuevas, las cuales a menudo lo desorientan, por ejemplo, respecto de una cuestión diagnóstica. Muchas veces es por el mismo desconcierto que esta clínica le proporciona, que se precipita en querer dilucidarla por medio del diagnóstico.

Por ejemplo, hasta no hace tanto tiempo, cuando una paciente se presentaba al analista con la práctica de la "autolesión", en general no se dudaba en diagnosticar una psicosis; luego, cuando los síntomas propios de dicha estructura no acompañaban el cuadro, se salía del atolladero con el diagnóstico de psicosis ordinaria, siempre listo para todo uso.

Hoy ya no podemos seguir considerando la práctica de la autolesión como índice de psicosis. El corte forma parte de una práctica ampliamente extendida en el campo de la pubertad y de la adolescencia femenina, y si bien los cuadros son muy variados, las causas alegadas por quienes la practican no dejan de ser oscuras.

El analista no desconoce que hay ahí un problema de cantidad, porque son las mismas pacientes quienes se lo indican. Ellas hablan de una angustia, a veces de una tensión, o de una energía que no pueden dominar, y el corte viene a funcionar como sangría, porque el sangrado y el dolor, producto de la herida, dan cause a la cantidad y sentido a lo que en la gran mayoría de los casos es un punto de falta de significación. Que la falta de significación sea el correlato de la falta de un significante, es indudable. Que la falta de un significante concierna al significante del Nombre del

Padre, eso no lo podemos asegurar, y menos aún generalizar. Ahora bien, quizá esa práctica generalizada nos indique que el significante del Nombre del Padre, como articulador central de la estructura, comienza a perder sus privilegios. Tampoco sería desatinado pensar que esa práctica es un indicador del declive del Nombre del Padre, aunque no tanto en la estructura como en la civilización, lo cual repercute en la noción misma de estructura, relativizándola.

Otra manifestación de actualidad es el pasaje de la heterosexualidad a la homosexualidad y viceversa, en púberes y adolescentes del género femenino, como medio de obtención del goce sexual. Sin lugar a dudas, este tipo de pasajes muestra que el falo no es el órgano directriz para la obtención del goce sexual. Que de ahí se deduzca que el significante fálico y, por ende, la significación fálica esté cuanto menos modificada, es posible. Pero que todo ello desemboque en un diagnóstico de psicosis, tal como se podría desprender de la lectura estructuralista de Lacan sobre las consecuencias en la significación fálica en lo que respecta a la presencia o ausencia del Nombre del Padre en la estructura, ya no es tan seguro. Es decir, hoy en día no podemos deducir de manera unilateral de dichas manifestaciones en la sexualidad, propias de las púberes y de las adolescentes de la época, un diagnóstico de psicosis.

Otro ejemplo, aunque ya en vías de extinción, son las tribus urbanas, donde lo que caracteriza al grupo son los rasgos semejantes de sus integrantes. A diferencia de lo que ocurre en los grupos sostenidos gracias a una excepción, cuyo prototipo es la figura del líder que vendría a representar y ser el portavoz de una idea o de una ideología, en las tribus urbanas no es la identificación al rasgo del Otro lo que posibilita la identificación entre los miembros. En estas bandas, la imagen se sí y del otro se confunden hasta desintegrarse en una masa con un nombre que los agrupa (emos, floggers). Se observa claramente en este tipo de manifestaciones cómo el orden simbólico es reemplazado por un orden imaginario. Porque en dichas agrupaciones no son los ideales ni las ideas los que comandan, por lo tanto, se comprende la inexistencia de aquel que cumpliría la excepción de impartirlos. Es simplemente la vestimenta, los *piercings*, los tatuajes, el corte de cabello, el peinado o el maquillaje lo que permite identificar al grupo, y también son esos rasgos los que lo mantiene unido. Aunque es típico de la pubertad y de la adolescencia el agruparse, y que en dicho agrupamiento esté la tendencia a igualarse, el que haya un predominio tan marcado de lo imaginario por sobre lo simbólico es lo que lo vuelve novedoso. Que este ejemplo sea un índice de la modificación del orden simbólico propio de nuestra época, es evidente; que sea índice del declive del Nombre del Padre, también. Pero que de ahí se pueda concluir que los púberes y adolescentes que integran o integraban las tribus urbanas son psicóticos, es una exageración, sin lugar a dudas.

Por último, el fenómeno cada vez más corriente del enrolamiento de púberes y adolescentes dispuestos a matar y a inmolarse en un mismo acto suicido-criminal en nombre de un Uno totalizador. ¿Qué podemos decir de estos casos que se extienden por el mundo de un modo temible y ominoso? Que ofrecerse en sacrificio a un Otro incorpóreo es un delirio, no hay ninguna duda; que la pulsión asume en estos casos una forma mortífera que no se vincula en nada con cualquier forma de sexualidad; es decir, que no hay espacio para que medie un vínculo libidinal de objeto, parece evidente. Que la concentración de la libido en el yo sea la otra cara de la inmolación ante un Dios oscuro, es muy posible. Pero que esos jóvenes sean psicóticos, en el sentido lato del término, es algo que no podemos asegurar; porque son muy raros, por no decir inexistentes, los ejemplos en los que una división subjetiva de cualquier índole pudiera venir a ponerse en cruz ante tan radical elección, y entonces conducirlos a un psicoanalista.

Este último es un buen ejemplo para el psicoanalista actual; es un buen ejemplo para recordarle que su acción debe formar parte de una política cuyo uno de sus fines sea interpretar lo mejor posible la subjetividad de la época para poder incidir en ella. De este modo el psicoanalista podrá estar protegido de no errar más de la cuenta en su acto y así poder integrar su acción en una causa que si bien se dirime caso por caso, también pueda apuntar más allá del caso individual. Porque una interpretación abarcadora del conjunto permite dilucidar la práctica individual, del mismo modo que la práctica individual contribuye a esclarecer el conjunto. Y es menester más que nunca para el psicoanalista estar a la altura de la subjetividad de esta época, difícil de por sí de interpretar.

Para finalizar, entendemos que la idea freudiana de la pubertad y de la adolescencia no da los elementos suficientes para orientarse en la clínica actual. Por el contrario, consideramos que la última enseñanza de Lacan puede contribuir a una mejor lectura de la subjetividad actual, y los púberes y los adolescentes *son* también la subjetividad de la época. Sobre todo, vemos que se trata de una subjetividad que ya no parece responder a los parámetros estructuralistas y deterministas con los que nos regíamos, y en ese sentido vemos desdibujarse las estructuras clínicas. En cambio, la noción de estructura borromea, cuyos registros RSI se rigen por la orientación y por el orden como único índice del

predominio de uno por sobre el otro como forma de hacer frente a un real, nos parece ser más afín a la clínica actual con púberes y adolescentes.

DOSSIER SOBRE CUERPO

Cuerpo-Sínthome-Pârletre

Fernando Gómez Smith

La pubertad es un momento de grandes transformaciones, tanto físicas como psicológicas. Conocemos las consecuencias psíquicas que éstas acarren, al punto de que Freud no duda en considerar este momento como a una verdadera "metamorfosis" de la subjetividad.

Respecto de las transformaciones físicas, Freud pone de relieve lo que sucede exclusivamente en lo que respecta a los órganos sexuales, tanto internos como externos.

Es de destacar que dichas transformaciones abren posibilidades concretas que antes no existían -la reproducción, por ejemplo- y modifican la imagen de sí de una forma inédita hasta el momento. A esto se le suma el hecho de que la fuerza pulsional, sublimada durante el periodo de latencia, vuelve a catectizar las zonas erógenas sexualizadas desde la más temprana infancia y se concentra, sobre todo, en los órganos sexuales que han sido afectados de tan cabal transformación.

Freud dice muchas cosas importantes de este periodo; por ejemplo, pone el acento en el vaivén de la libido del yo al objeto y viceversa, y advierte sobre los trastornos que podría acarrear para el individuo si se conformara la libido con tener como único objeto al yo. Un trastorno semejante supondría la fijación libidinal en una zona erógena en desmedro del órgano fálico.

Freud destaca que en este periodo hay un despertar de las fantasías infantiles, las cuales habían tenido como fin dar respuesta a los interrogantes típicos de la niñez (castración, seducción, escena primaria); a dichas fantasías se le suma ahora una nueva (mito del nacimiento del héroe), la cual facilita el desasimiento de la autoridad, que es un proceso fundamental para el pasaje hacia la edad adulta. Indica que dichas fantasías son objeto de la libido hasta tanto ésta encuentre y acepte un objeto nuevo por fuera del Otro parental. Advierte también, sobre el hecho de que las fantasías son las precursoras del síntoma.

Indudablemente, estos indicadores freudianos son muy orientativos en la clínica con púberes y adolescentes. Aunque también sabemos que en la actualidad dicha clínica desconcierta muchas veces al psicoanalista.

El psicoanalista se encuentra regularmente con manifestaciones nuevas, las cuales a menudo lo desorientan, por ejemplo, respecto de una cuestión diagnóstica. Muchas veces es por el mismo desconcierto que esta clínica le proporciona, que se precipita en querer dilucidarla por medio del diagnóstico.

Por ejemplo, hasta no hace tanto tiempo, cuando una paciente se presentaba al analista con la práctica de la "autolesión", en general no se dudaba en diagnosticar una psicosis; luego, cuando los síntomas propios de dicha estructura no acompañaban el cuadro, se salía del atolladero con el diagnóstico de psicosis ordinaria, siempre listo para todo uso.

Hoy ya no podemos seguir considerando la práctica de la autolesión como índice de psicosis. El corte forma parte de una práctica ampliamente extendida en el campo de la pubertad y de la adolescencia femenina, y si bien los cuadros son muy variados, las causas alegadas por quienes la practican no dejan de ser oscuras.

El analista no desconoce que hay ahí un problema de cantidad, porque son las mismas pacientes quienes se lo indican. Ellas hablan de una angustia, a veces de una tensión, o de una energía que no pueden dominar, y el corte viene a funcionar como sangría, porque el sangrado y el dolor, producto de la herida, dan cause a la cantidad y sentido a lo que en la gran mayoría de los casos es un punto de falta de significación. Que la falta de significación sea el correlato de la falta de un significante, es indudable. Que la falta de un significante concierna al significante del Nombre del

Padre, eso no lo podemos asegurar, y menos aún generalizar. Ahora bien, quizá esa práctica generalizada nos indique que el significante del Nombre del Padre, como articulador central de la estructura, comienza a perder sus privilegios. Tampoco sería desatinado pensar que esa práctica es un indicador del declive del Nombre del Padre, aunque no tanto en la estructura como en la civilización, lo cual repercute en la noción misma de estructura, relativizándola.

Otra manifestación de actualidad es el pasaje de la heterosexualidad a la homosexualidad y viceversa, en púberes y adolescentes del género femenino, como medio de obtención del goce sexual. Sin lugar a dudas, este tipo de pasajes muestra que el falo no es el órgano directriz para la obtención del goce sexual. Que de ahí se deduzca que el significante fálico y, por ende, la significación fálica esté cuanto menos modificada, es posible. Pero que todo ello desemboque en un diagnóstico de psicosis, tal como se podría desprender de la lectura estructuralista de Lacan sobre las consecuencias en la significación fálica en lo que respecta a la presencia o ausencia del Nombre del Padre en la estructura, ya no es tan seguro. Es decir, hoy en día no podemos deducir de manera unilateral de dichas manifestaciones en la sexualidad, propias de las púberes y de las adolescentes de la época, un diagnóstico de psicosis.

Otro ejemplo, aunque ya en vías de extinción, son las tribus urbanas, donde lo que caracteriza al grupo son los rasgos semejantes de sus integrantes. A diferencia de lo que ocurre en los grupos sostenidos gracias a una excepción, cuyo prototipo es la figura del líder que vendría a representar y ser el portavoz de una idea o de una ideología, en las tribus urbanas no es la identificación al rasgo del Otro lo que posibilita la identificación entre los miembros. En estas bandas, la imagen se sí y del otro se confunden hasta desintegrarse en una masa con un nombre que los agrupa (emos, floggers). Se observa claramente en este tipo de manifestaciones cómo el orden simbólico es reemplazado por un orden imaginario. Porque en dichas agrupaciones no son los ideales ni las ideas los que comandan, por lo tanto, se comprende la inexistencia de aquel que cumpliría la excepción de impartirlos. Es simplemente la vestimenta, los *piercings*, los tatuajes, el corte de cabello, el peinado o el maquillaje lo que permite identificar al grupo, y también son esos rasgos los que lo mantiene unido. Aunque es típico de la pubertad y de la adolescencia el agruparse, y que en dicho agrupamiento esté la tendencia a igualarse, el que haya un predominio tan marcado de lo imaginario por sobre lo simbólico es lo que lo vuelve novedoso. Que este ejemplo sea un índice de la modificación del orden simbólico propio de nuestra época, es evidente; que sea índice del declive del Nombre del Padre, también. Pero que de ahí se pueda concluir que los púberes y adolescentes que integran o integraban las tribus urbanas son psicóticos, es una exageración, sin lugar a dudas.

Por último, el fenómeno cada vez más corriente del enrolamiento de púberes y adolescentes dispuestos a matar y a inmolarse en un mismo acto suicido-criminal en nombre de un Uno totalizador. ¿Qué podemos decir de estos casos que se extienden por el mundo de un modo temible y ominoso? Que ofrecerse en sacrificio a un Otro incorpóreo es un delirio, no hay ninguna duda; que la pulsión asume en estos casos una forma mortífera que no se vincula en nada con cualquier forma de sexualidad; es decir, que no hay espacio para que medie un vínculo libidinal de objeto, parece evidente. Que la concentración de la libido en el yo sea la otra cara de la inmolación ante un Dios oscuro, es muy posible. Pero que esos jóvenes sean psicóticos, en el sentido lato del término, es algo que no podemos asegurar; porque son muy raros, por no decir inexistentes, los ejemplos en los que una división subjetiva de cualquier índole pudiera venir a ponerse en cruz ante tan radical elección, y entonces conducirlos a un psicoanalista.

Este último es un buen ejemplo para el psicoanalista actual; es un buen ejemplo para recordarle que su acción debe formar parte de una política cuyo uno de sus fines sea interpretar lo mejor posible la subjetividad de la época para poder incidir en ella. De este modo el psicoanalista podrá estar protegido de no errar más de la cuenta en su acto y así poder integrar su acción en una causa que si bien se dirime caso por caso, también pueda apuntar más allá del caso individual. Porque una interpretación abarcadora del conjunto permite dilucidar la práctica individual, del mismo modo que la práctica individual contribuye a esclarecer el conjunto. Y es menester más que nunca para el psicoanalista estar a la altura de la subjetividad de esta época, difícil de por sí de interpretar.

Para finalizar, entendemos que la idea freudiana de la pubertad y de la adolescencia no da los elementos suficientes para orientarse en la clínica actual. Por el contrario, consideramos que la última enseñanza de Lacan puede contribuir a una mejor lectura de la subjetividad actual, y los púberes y los adolescentes *son* también la subjetividad de la época. Sobre todo, vemos que se trata de una subjetividad que ya no parece responder a los parámetros estructuralistas y deterministas con los que nos regíamos, y en ese sentido vemos desdibujarse las estructuras clínicas. En cambio, la noción de estructura borromea, cuyos registros RSI se rigen por la orientación y por el orden como único índice del

predominio de uno por sobre el otro como forma de hacer frente a un real, nos parece ser más afín a la clínica actual con púberes y adolescentes.

Para Aristóteles lo real solo se puede explicar admitiendo una unión íntima entre la idea y la materia física. A este pensamiento Aristóteles lo llamó Teoría Hilemórfica. Todas las cosas, tanto los seres naturales como los artificiales están construidos por dos principios: la materia, "hylé", y la forma, "morphé". La forma de los seres es el elemento que los configura y les hace cumplir determinadas actividades que están en su esencia. Este pensamiento a diferencia de la idea de Platón no se encuentra fuera, en el mundo ideal, si no en el interior de la realidad concreta de cada sustancia. La materia de los seres es de lo que están hechos, es siempre la misma, es algo pasivo, informe, ininteligible, indeterminado, es el principio de los caracteres individuales de todas las cosas reales, naturales y artificiales.

La materia y la forma, el cuerpo y el alma, no son dos elementos que se puedan separar físicamente, constituyen una realidad única. En la Naturaleza no hay forma sin materia ni materia sin forma.

En su teoría del cambio, del movimiento, Aristóteles introduce tres principios: un substrato, una forma y una privación. En todo cambio hay algo que permanece, algo que es inmutable, entonces lo que permanece es el substrato y el cambio supone que el substrato adquiere una forma de la que antes se encontraba privado.

Estos cambios podemos entenderlos como: un punto de partida, un punto de llegada, y algo que asegura la continuidad del cambio.

Relacionando estos tres principios con la teoría Hilemórfica vemos que la materia es el substrato donde se produce el cambio y la forma es el elemento que la materia tiende a hacer presente en el cambio. El sujeto al cambiar lo que hace es realizar cada vez más la forma que le es propia. Para hacer más comprensible la relación en el cambio, Aristóteles utiliza dos términos: acto, "entelécheia", y potencia, "dynamis". Potencia es poder ser, acto es ser actualmente.

Cada ser posee unas características que constituyen su acto, y ese mismo ser posee unas posibilidades que puede desarrollar, y que constituyen su potencia, el movimiento es el paso de la potencia al acto, del poder ser al ser.

Aristóteles intenta explicar todos los procesos y los cambios en la Naturaleza y para ello distingue cuatro tipos de causas: dos intrínsecas que son la causa material, y la causa formal, y dos extrínsecas que son la causa eficiente y la causa final. Plantea que todos los seres poseen siempre una causa eficiente e igualmente una causa final.

Del alma humana llega a pensar que está ligada al cuerpo que desaparece con él. El alma no es sino la forma del cuerpo, para cumplir las funciones que exige la vida, tal vida permanecería en potencia, en mera posibilidad, si el alma no la llevara al acto. El alma es acto, el cuerpo es materia, potencia.

El alma aparece como la forma superior. El alma al contrario que en Platón no es un ser que pueda subsistir en sí mismo. El alma no es una sustancia; la única sustancia es el hombre, el compuesto de cuerpo y alma. Si para Aristóteles la materia y la forma son indisolubles, si el alma y el cuerpo mantienen una relación de mutua necesidad, en el Lacan del Seminario del Sinthome se incide, al igual que Aristóteles, en el apego, la sujeción al cuerpo.

Todos los seres vivos tienen alma para Aristóteles. La planta tiene alma vegetativa; el animal, alma sensible y el hombre, alma racional, el noûs o capacidad intelectiva. Se trata de realidades distintas que se caracterizan por sus funciones específicas.

El noûs es la parte del alma con que el alma conoce y piensa y es a la que se refiere Lacan cuando nos dice que el hombre piensa con su alma.

Según Aristóteles existe una continuidad entre el conocimiento sensible y el intelectual. Solo hay conocimiento intelectual en la medida en que hay conocimiento sensible. Este conocimiento intelectual es la actualización de lo universal que se encuentra en potencia en el conocimiento obtenido a través de los sentidos. Lo universal se obtiene de lo particular mediante la abstracción, que es cuando el hombre capta a través de los sentidos algún objeto, se forma una imagen del mismo. En esa imagen se recoge la individualidad de ese objeto, lo universal se encuentra en ella solo en potencia.

El conocimiento o bien lo es de lo necesario e inmutable, o bien lo es de lo contingente, el primero es un saber teórico que se ocupa del conocimiento de los principios a través de la intención, es el conocimiento más elevado y peculiarmente humano, el conocimiento de lo contingente constituye la técnica. Estamos ante un saber práctico, moral o político, un saber vivir con prudencia, cuyo ideal es el conocimiento de lo inmutable.

El noûs aristotélico implica una continuidad entre el conocimiento que proviene de los sentidos y el conocimiento intelectual. Solo hay conocimiento intelectual en la medida en que hay conocimiento sensible. El conocimiento, el pensamiento, está ligado indisolublemente al cuerpo y aquello que afecta a ese cuerpo en tanto que la materia, tiene como sustrato lo sensible, hecho que también podemos pensar desde la perspectiva de Lacan.

En el último Lacan el pensamiento está ligado al cuerpo solamente que este cuerpo no es una idea, no es algo abstracto, sino que hay que situarlo como una modalidad de goce; es por esa vía que la experiencia analítica, obliga acordarle al cuerpo otra sustancia, la sustancia-gozante.

El cuerpo goza, y el pensamiento fracasa –hecho que no está presente en la teoría de Aristóteles-, fracasa como actividad superior del ser humano racional, como lo demostró Freud. El pensamiento no es una actividad racional superior y alejada del cuerpo, es lo que viene a decir Lacan en su última enseñanza. El fracaso del pensamiento es consecuencia del cuerpo y su goce. Este fracaso no es casual, para el Lacan de la última enseñanza el fracaso y el goce forman un par dado que entre el goce que pertenece al registro del cuerpo y el fracaso del pensamiento hay una relación. El fracaso se desprende del cuerpo y de su goce y es por eso que Jacques-Alain Miller va a decir, en su seminario de *Piezas sueltas*, que el goce del cuerpo, como tal falla, falla en el registro que corresponde a la especie, la sexualidad… Todo cuando tiene que ver con el sexo –dice Lacan- falla, fracasa.[1]

Lacan nos enseña que el pensamiento, incluido el pensamiento que Freud designará inconsciente, tiene que ver con el cuerpo, y por esa vía con su sexuación. Es la razón por la cual el pensamiento falla, deja escapar siempre aquello de lo que se trata.

En este momento de su enseñanza el Otro, al que nos habíamos habituado para referirnos a lo simbólico, ahora va a hacer referencia al cuerpo, cuerpo del Otro, al que la relación sexual apunta pero no alcanza.

Lo que interesa resaltar a Lacan en el *Seminario Aún[2]* es que la relación con el Otro del sexo siempre es fallida, pues por estructura el inconsciente solo inscribe una manera de abordarlo, y no dos. Es por eso que decimos que no hay proporción sexual, pues tal relación de los dos sexos no tiene inscripción inconsciente.

Fallarlo a lo macho o fallarlo a lo hembra es la única opción, y el síntoma el modo en que cada cual anuda ese imposible de la relación sexual. Por eso para Lacan todo fracaso es sexual, es de esto de lo que se habla en un análisis: de lo que se fracasa. Es una verdad que se impone al pensamiento a partir de Freud y el Lacan del Seminario del Sinthome no sale del fracaso del pensamiento sino que él lo explota.

Por eso en el Seminario del Sinthome, Lacan señalará: "No espero de ninguna manera salir de la debilidad", refiriéndose a que no hay manera de salir de la debilidad mental; no hay manera de salir del fallo fatal del pensamiento introducido por el cuerpo gozante, por lo que el pensamiento da una respuesta sintomática al agujero de la relación sexual.

Es por esta vertiente que se puede plantear que el cuerpo es aquello que hace objeción al sujeto, porque el sujeto del significante, aquel representado por la S tachada, es una función universal.

Siguiendo a Jacques-Alain de *Piezas sueltas* se puede plantear que uno sueña con despejar este universal e incluso creemos que allí se encontraría la salida para aquello respecto de lo cual cada uno ha quedado tenazmente adherido. Esta salida consistiría en alcanzar la necesidad pura del orden simbólico. Orden que soñamos dominando a todos cuantos hablan. Lacan intentó deducir de este orden simbólico los efectos singulares del cuerpo.

En el seminario del *El Sinthom*e Lacan confiesa que esto no es posible, que el caso Joyce objeta esta alternativa.

James Joyce en Lacan es un nombre propio que funciona como un sintagma, un nombre propio que designa un singular, efecto de su operación de encarnar el sínthome, contrapuesta a la de significantizarlo, llevarlo al universal.

Pero se trata de un movimiento exactamente inverso, de una encarnación que en Joyce, tal como Lacan lo construye, lo conduce a reducir a una estructura que es la del hombre y que la escribe como: el sintoma/hombre.

La propuesta de Lacan es que Joyce es aquel que aportaría el aparato, la esencia, la abstracción del síntoma. ¿Pero de que abstracción se trata? Y Lacan nos va a decir que de lo que se abstrae al síntoma es de la relación con el Otro.

Y eso es lo que nos muestra Lacan que hace Joyce en Finnegans Wake, en tanto "se abstrae del querer-decir, lo cual quiere decir que de hecho él ya no quiere decir nada"[3] en consecuencia es imposible de traducir, porque no está escrito en una lengua.

Es lo que nos dice Miller de la lectura que hace de Lacan. Se abstrae del querer decir, no aportan el significado del significante, sólo aporta el eco, aquel que levanta en una lengua y en muchas otras un eco homofónico y translingüístico que desconcierta, que hace perder la pista a todo significado, que los anula y los multiplica. Queda demostrada la relación pura de cada uno con la lengua (Joyce, Lacan). El hecho que la lengua toca a cada uno a la manera de esa cámara de ecos, contingencia que es para cada uno un traumatismo.

El trumatismo

¿Qué quiere decir traumatismo? Que el sonido de lalengua nunca es armónico, que no está de acuerdo con nadie, que la desarmonía no puede ser vendada / curada. Es lo que nos dice Lacan en el seminario de *El Sinthom*e cuando nos indica que el pensamiento es una venda, un emplasto y que el traumatismo sería que esta desarmonía que introduce lalengua no puede ser reparada, que la lengua hace del ser que habita y que la hablará, un enfermo, un minusválido, y que todo cuanto le está permitido hacer a partir de ella es un sínthome, una obra nos dice Miller. Esto ya hace al sinthome, que apunta a lo singular, a las marcas de la relación de cada uno con *lalengua*, en tanto que ésta produce una desarmonía original, un traumatismo propio a cada sujeto, que no puede pasar por el significante.

Queda el recurso a la obra, al *escabel*, forjado a partir del afecto del cuerpo, al que Lacan llama con su nombre freudiano: sínthome. El síntoma es una respuesta, una suplencia a la inexistencia de la relación sexual, a la ausencia de complementariedad entre los dos sexos, por lo cual no hay sujeto sin sínthome. Y ese es el ejemplo de Joyce, de hacer de aquello que afecta a su cuerpo, de aquello que constituye un acontecimiento en su cuerpo, hacer de ese acontecimiento, una obra.

Es la cuestión que plantea el Seminario del Sinthome: como se extrae del acontecimiento singular, de ese traumatismo contingente, y que no se parece al de nadie, traumatismo que afecta en su singularidad a cada hablanteser (*pârletre*), como se extrae algo que puede valer a título de lección y que será válido para los demás.

A esta altura de su enseñanza Lacan ya no habla de sujeto, ahora dice *pârletre*. La fórmula del significante del Otro tachado expresa justamente la imposibilidad del Otro, para dar cuenta de la identidad sexuada del sujeto. A esta altura, hacia el final de la enseñanza, Lacan no lo va a llamar sujeto para no hablar de ese sujeto "sujetado" al Otro, que es como es definido; sujetado entre dos significantes, el S1 y el S2. Entonces, al sujeto lo va a llamar *parlêtre*. Y es la necesidad estructural de pasar a una conjunción entre el significante y el goce la que lleva a Lacan a introducir el concepto de «*parlêtre*» que designa en adelante el ser por el goce del cuerpo.

Esto lo lleva a Lacan a hablar del *parlêtre*, para introducir el cuerpo en tanto cuerpo de goce. El Otro, ahora, es representado por un cuerpo sexuado.

Miller explica que Lacan se refirió al inconsciente y el síntoma como hechos de *goce-sentido*, y que él, en su enseñanza, promovió esta fórmula y la conjunción que expresaba, hasta que captó lo limitado de su alcance. Al final del texto *Joyce y el síntoma*, Lacan dice, del síntoma: su "goce opaco de excluir el sentido", abriendo el camino a una distinción entre dos goces: el goce transparente, que es sentido, que refiere al nudo elaborable del síntoma a partir del trabajo sobre el significante; y el goce opaco, ajeno al sentido, y que se corresponde con la definición de síntoma que hallamos en el Seminario XXIII: un acontecimiento de cuerpo.

En la perspectiva del síntoma se produce un cambio, ahora ya no se pone el acento en el hecho de que el síntoma molesta, sino en que el análisis nos enseña que el síntoma sirve, sirve para continuar.

El síntoma sirve para continuar, dice Miller, y se acude a un análisis para que sea un poco menos molesto, para obtener cierta felicidad: que se encuentre el querer decir -Lacan, en Seminario XXIII, lo comenta: el querer decir es lo que llamamos "inconsciente"- el querer decir en el acontecimiento del propio cuerpo. Pero el alivio que produce aprender a leer el acontecimiento del propio cuerpo tropieza siempre con lo ilegible, con lo que refleja el traumatismo inicial. Ello implica renunciar a la búsqueda de una verdad última, al desciframiento total; también al pensamiento como aquello que hace sentido, y que es impotente para ponerse de acuerdo en lo sexual, por más que en aquello que se piensa siempre se responde a la sexualidad: la respuesta siempre es sintomática.

El sinthome, una palabra que viene a producir algo nuevo: unir simbólico y real en un punto inédito, añadir un sentido a lo real- que implica la certeza de que hay un afecto irreducible al efecto de sentido, inanalizable. El sinthome designa aquello que del síntoma es rebelde al inconsciente, que no representa al sujeto, que no se presta a los efectos de sentido y de verdad.

Lo real de Lacan es un negativo de la verdadero, en la medida en que no está religado a nada, está desprendido de todo e incluso de todo *todo;* lo real no tiene ley, no obedece a ningún sistema, condensa el hecho puro del traumatismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. Acerca del Alma. Biblioteca Clásica Gredos. Gredos, 1988
- Marías Julián. Historia de la filosofía. Alianza Editorial, Colección Filosofía y pensamiento. 2003
- Lacan, Jacques. *Seminario Libro XX, Aún.* Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Lacan Jacques. *Seminario Libro XXIII. El sinthome.* Ediciones Paidós, Buenos Aires, Octubre 2006.
- Miller, Jacques-Alain. Piezas Sueltas, ediciones Paidós, Buenos Aires, 2013
- Miller, Jacques-Alain. Sutilezas analíticas, ediciones Paidós, Buenos Aires, 2011

NOTAS

1. Miller, Jacques-Alain. «Piezas Sueltas». Ediciones Paidós, Buenos Aires 2013, Pág. 44.
2. Lacan, Jacques. Seminario Libro XX, Aún. Ediciones Paidós, Buenos Aires 2006.
3. Op. Cit. pág. 46.

SOLEDADES

El niño en la pantalla: soledades infantiles y época

Gabriela Dargenton y Eugenia Molina

El niño en la pantalla, es una expresión intencionalmente equívoca. Despejaremos 4 perspectivas.

La primera, se trata del niño que habita con su cuerpo el cuadro de las imágenes absolutas que velan o delatan, la no relación sexual que se evidencia por todas partes. Así, el niño en la pantalla lo está en el consumo cada vez mayor de las páginas de pornografía infantil, que pasó de ser un grave delito o una práctica clandestina del goce solitario de pocos, a un espectáculo para todos que satisface los más diversos goces del espectador. Es decir que se proyecta la imagen del cuerpo del niño y se hace instrumento de satisfacción, objeto a consumir como cualquier otro en el artificio del mercado. Esto borra los bordes mismos de lo infantil, eso que se atesora en una diacronía temporal que relacionaba el cuerpo del niño a la experiencia singular, temporalizada, del objeto en cada uno, en cada historia. En este punto se hace necesario explorar nuevas vías para una clínica que se oriente a partir de invenciones de una función que enganche goces adecuados a la existencia de cada niño.

La segunda perspectiva es la pantalla del cine, donde proliferan de ficciones que toman al niño como su protagonista en el marco de la época: la del Otro que no existe. Muchos de estos films nos *encuentran* en algún detalle de la historia de un niño, con su original respuesta ante el sufrimiento y la variedad de tramas tejidas a la hora de armarse una estrategia que le permita afrontar la vida.

Nos encontramos por ejemplo con una niña (*Pequeña Miss Sunshine)* y un cuerpo descolocado en relación al requerimiento de imagen perfecta que cierta cultura impone, con el desborde pulsional ante el despertar sexual (*Kids)*, con los cortes en el cuerpo en un intento de localizar el exceso provocado ante la pregunta por lo femenino (*A los trece)*, o bien con el pasaje al acto de un adolescente y su imposibilidad de lazo al otro, acto en el que realiza el rechazo del cual él es objeto. *(Hablemos de Kevin)*.

Un niño puede producir ficciones dentro de una ficción: encontramos bellos ejemplos de cómo dos niñas con modos muy diferentes se las arreglan para contar su propia historia en relación a la elección del sexo *(Tomboy)* ypara desmarcarse de su posición de objeto *(Qué hacemos con Mesie?)*.

Las respuestas son variadas: hay las soluciones ineficientes, las catastróficas, las posibles y las que encajan; pero no las correctas, ni mucho menos las universales.

Una tercera perspectiva la constituye el niño en la pantalla de la pareja parental. Allí él puede encarnar el más profundo rechazo entre ellos, dándole cuerpo: *ser* la pantalla que constituye y vela, al mismo tiempo, el fracaso del encuentro que él anima con su cuerpo. En todos los casos recordaremos a Lacan cuando enfatizaba que la cura analítica del niño debía trabajar para que no sea el cuerpo del niño el que responda como *a*

Una cuarta perspectiva del niño en la pantalla es finalmente la que más se constata en la demanda clínica por estar a la vista. Es la del niño consumidor de pantallas, es decir el niño frente a la pantalla. El ubica su cuerpo capturado por un objeto que le habla a él, lo fascina, lo invita a interactuar, le propone todas las supuestas prohibiciones del Ideal : matar gente , ser un héroe , tener pueblos dominados y hasta tener sensaciones en el cuerpo que van desafiando la vida misma de su cuerpo, gana el que atraviesa más desafíos contra su cuerpo.

Dos cuestiones son deducibles de esta 4º perspectiva

Una es la experiencia que cada niño tiene de su **cuerpo quieto**. Horas mirando sus fantasmas, mirando muchas veces su propia imagen idealizada, inalcanzable o la que realiza día a día. Son variados los anzuelos de cada uno, aquello que a cada uno lo libera y lo encierra al mismo tiempo en esa pareja de él con su pantalla. Pero a la hora de estudiar la consistencia imaginaria ligada al cuerpo hoy, es insoslayable la pregunta ¿cómo construye cada niño su cuerpo cuando hace de partenaire a la pantalla? Cómo la construye allí donde no es el estadío del espejo lo que organiza como imagen de sí, sino que está en juego allí la acefalía pulsional de una satisfacción escópica que está totalmente fuera de sentido edípico y también arrojada a la infinitud

La segunda cuestión que entraña esta relación del niño con la pantalla, es **el tipo de pareja**, de partenaire que instaura. Decimos que es un objeto, un *gadget*, que no cuenta con una historización para él, pero instala un tipo de relación a una cosa cuya esencia está vacía, como lo está el objeto *a*. Dicho esto , es decir situado el niño enlazado a este singular y novedoso partenaire-imagen-maquina , estamos frente a la más radical de las soledades infantiles. El pide, y palpita por no desenchufar nunca esa nada; pero en ese mismo transcurso él se construye una soledad , un espacio sólo en el que su cuerpo encuentra la consistencia en esa idea de unidad del cuerpo sin Otro y con la imagen en la pantalla. Toda su identidad está allí, atravesando un silencio sin Otro.

¿cómo se las arregla el psicoanálisis para tratar este efecto que ha transformado la demanda y nos confronta a una clínica sin Otro? La referencia que la época da a los cuerpos, por sobre el lazo social es un cambio de valor atribuido al lenguaje mismo, es decir que es un asunto que cuestiona la dimensión del Inconsciente mismo, porque es el valor dado a la palabra lo que está en el centro del problema. ¿Cómo vamos a despegar del cuerpo las palabras necesarias para luchar contra el "empuje al síntoma-mudo"? Ahora bien, la angustia si la tomamos como brújula, como afecto que no engaña, como señal de lo más real, podemos verle sus modos de emergencia: los movimientos imparables, el consumo fatídico, la imposibilidad de parar las lesiones sobre el cuerpo, la inserción en tribus, etc. La angustia infantil, de los adolescentes, cuestiona al Otro y vuelve sobre cada cuerpo.

Vías del psicoanálisis

Proponemos pensar una práctica capaz de recibir esta deslocalización de la angustia actual y, localizándola, despegarla del cuerpo abriendo un espacio que arranque la palabra del cuerpo y se ligue al Otro que el analista encarna. Así esta pieza separable del cuerpo, se vuelve recurso fundamental para el ejercicio de la clínica, porque revelará el modo en que cada niño goza en tanto que el inconsciente lo determina. Se trata entonces de "desangustiar" y devolver al sujeto su síntoma singular.

El objeto "a" no es sólo imaginario. Para nosotros, gracias a su lazo a lo Real -que sólo nuestra posición en el discurso permite- es posible develar su verdadera naturaleza: el vacío, el borde mismo del decir. En ese tope que cada cual encontrará en y con su analista, él se hará su propio "artesano". El síntoma y su creencia en él, aseguran una singularidad para cada uno que haga de límite y de broche también al dolor de existir que empuja en la época de los desengañados.

SOLEDADES

Lunares de Soledad

Débora Nitzcaner

Yayoi Kusama es una artista japonesa de 87 años de edad que comenzó su carrera artística en la década de los años cincuenta. Su arte ha sido un modo de anudar lo que sus crisis alucinatorias produjeron en ella, y que atribuyo a los malos tratos sufridos en su infancia. Así nació el concepto que llamó *redes de infinito*, grandes superficies cubiertas por lunares que constituyeron desde entonces su elemento plástico más característico, su insignia de identidad.

En 1957 abandonó Japón para vivir en Estados Unidos, sin embargo regresó de manera definitiva a Japón en 1973 y cuatro años más tarde se internó voluntariamente en un hospital psiquiátrico cerca de Tokio. Su reclusión no le impidió continuar con su estudio muy cerca del hospital, donde aun produce obras muy reconocidas que participan en exposiciones y muestras de arte en todo el mundo

Ha sido una precursora ya que se convirtió en la vanguardia del Pop art, entre otros movimientos. Se agrupó en performances y protestas escandalosas para su época, en los que pintaba a participantes desnudos con lunares, que llamó la "Gran Orgía para Despertar a los Muertos´´ que presentó en el MoMA, así como también presidió una "Boda Homosexual" que revoluciono en una Iglesia de Nueva York.

Su obra impregnada de contenido autobiográfico se destaca principalmente, como escritora, en los libros de cuentos y poesía que escribió. En su libro *Acacia olor a muerte*[1], *Ryu Murakami* describe sus escritos como *una pesadilla hermosa*. Él encuentra que sus textos son intensos y alucinantes ´´ dice que son los que necesitamos para volver a la realidad.

¿Quién es Yayoi Kusama? Desde muy temprano ha experimentado alucinaciones con tendencias suicidas. Confiesa que cuando era pequeña sufrió de abuso físico por parte de su madre, bajo la desmesura de un relato dramático. Es así como en uno de sus cuentos *Suicidio doble en el Monte de los Cerezos*[2], narra sobre un anciano que vivía cerca del tren a quien llama ´´consejero del suicidio´´ ya que ayudaba a morir a aquellos que decidían suicidarse en ese monte. El personaje principal es una niña que daba de comer a ese anciano en tanto eso le daba una causa a su propia existencia y evitaba su propio suicidio.

El detalle autobiográfico se encuentra en la retrato de su infancia, donde aparece una madre que para ella *encarnaba la histeria congénita,* y endonde describe como los hijos no se salvaban, ya que terminaban con ´´algún tipo de neurosis´´. Motivo por el cual la madre *debió ir al departamento de neurología o a un hospital dedicado a enfermedades mentales[3].*

Con un determinismo importante sobre lo que había sido ese hogar, ubica en su ficción las ausencias del padre y palizas de la madre ubicadas como el motivo del sufrimiento de esa niña de 10 años. Un sufrimiento sin límites que, dice Y. Kusama, *si no llegara a conocer otro mundo su estado mental iría escalando en males hacia la ´´neurosis de la falta de seguridad´´ o el trastorno obsesivo-compulsivo´´.* Una niñez tan perturbada, escribe, que finalmente evoluciono en una enfermedad nerviosa, donde su boca se le cerraba ante la idea de hablar sobre lo que le pasaba en su casa, una niña que ´´preferiría ser llevada a una institución de servicios sociales´´ para ser mejor cuidada.

De qué tipo de miedo se trataba es la pregunta que se hace Yayoi Kusama, en ese cuento. La distancia entre ella y la ficción carece de separación. En sus relatos el vacío y el silencio son significantes permanentes…´´todo lo que permanecía a la deriva en ese espacio era el solitario silencio de un corazón vacío´´[4]. ¿De qué soledad nos habla Yayoi Kusama?

Lunares de Soledad es el título que elegí para referirme al tratamiento que esta artista le dio tempranamente a su exceso de goce, al cubrir superficies y cuerpos desnudos con lunares, los cuales se convertirían en la marca personal de su trabajo. Las "redes infinitas", como ella las llamaba, eran extraídas directamente de sus alucinaciones. Fue a la edad de diez años que incorporó en una obra estos lunares, en un dibujo realizado en 1939 de una mujer japonesa

vestida con un kimono, que se cree que era la madre, está cubierta y oculta por manchas. Su decir sobre las *Redes Infinitas* demuestra la infinitud de un real que la invadía:

…El lunar tiene la forma del sol, que es símbolo de la energía del mundo y de nuestra vida, y tiene también la forma de la luna, que es la quietud. Los lunares no pueden estar solos, como sucede con la vida comunicativa de la gente, dos o tres o más lunares llevan al movimiento. Nuestra tierra es sólo un lunar entre los millones de estrellas del cosmos. Los lunares son un camino al infinito. Cuando borramos la naturaleza y nuestros cuerpos con lunares, nos integramos a la unidad de nuestro entorno. Nos volvemos parte de la eternidad…[5]

Para Lacan lo que habla solo tiene que ver con la soledad, así lo definido en el Seminario Aun, para referirse al carácter radicalmente solitario del ser hablante, a lo estrictamente singular de su respuesta ante la imposibilidad lógica de escribir la relación sexual en lo real. Para élesta soledad, *en ruptura del saber, no sólo puede escribirse, sino que además es lo que se escribe por excelencia, pues es lo que ´´de una ruptura´´ del ser deja huella.*[6]

Al lado del inconsciente que habla -dice Miller- está lo singular del *sinthome*, donde eso no habla a nadie. [7] *Yayoi Kusama* con su arte enseña sobre la soledad existencial de un sujeto, sobre su imposibilidad de sosegar los fenómenos alucinatorios que la irrumpían. El *lunar* como el símbolo de la vida y en su diferencia con la quietud de la *luna*. Entonces, los *lunares* pintarlos en serie si bien fueron un camino al infinito, hacer arte de ello le permitió al mismo tiempo limitar la infinitud y hacer de su cuerpo una unidad. ´´Lo lunares no pueden estar solos´´ existen cuando se reúnen, cuando pueden enlazarse unos con otros, hacer cadena a partir de ese Uno suelto.

¿De qué se trata aquí? Lacan ha enseñado que Joyce alcanzó con su arte el *sinthome,* lo que indica que hubo un lazo con algo particular, en la medida que éste *se enlaza con el inconsciente y lo imaginario se liga a lo real* se trata con algo de lo que surge del *sinthome* [8]

El traumatismo significa que el goce, nombre de lo real en la enseñanza de Lacan, se presenta en todo ser de lenguaje, lo que conduce a plantear la soledad del sujeto en lo que hace a su goce. *´´Lo real hay que buscarlo´´[9]*es el modo en que Lacan dice que lo real gobierna una vida y entonces, hacia allí dirigirse.

Es el agujero de lo real lo que antecede el surgimiento de lo traumático. Si el principio *no hay relación sexual*, fue anunciado en el Seminario *De un discurso que no fuera del semblante*, en el siguiente, en…*o peor* el intento de Lacan es ‹›hay que escribir esa no relación sexual»

Volver posible su goce, es lo que el arte de las redes infinitas le propone como sentido a ese real parasitario invadida desde su infancia. Los cuerpos con lunares permiten escribir, inventar una relación posible. Es un modo de tratamiento a un goce que le retorna, itera: *…Los lunares no pueden estar solos, como sucede con la vida comunicativa de la gente, dos o tres o más lunares llevan al movimiento…*

El sinthome se repite sin que podamos hacer nada al respecto… es lo que viene a subrayar la iteración…, nos trasmite Miller. Lo que itera es estacionario[10]. Aquí nos advierte que el sinthome al mismo tiempo que demuestra cómo se singulariza en la invención, por el otro lado demuestra aquello que no alcanza a corregir: lo estacionario, fijo, parasitario.

Yayoi Kusama cuando pinta *lunares,* se arma un cuerpo.

NOTAS

1. Yayoi Kusama, *Acacia olor a muerte.* Ed. Mansalva- Malba, Bs As 2013.
2. Idem, pág 95
3. Idem pág 107
4. Idem, pág 92
5. Kusama, Yayoi (1978), *Manhattan jisatsu misui joshuhan*, Tokyo: Kosakusha, p. 124.
6. J. Lacan, El Seminario. Libro XX. *Aun*, Bs As, Ed. Paidós, pág. 145.
7. J-A Miller, Los cursos psicoanalíticos "Sutilezas analíticas". Bs As, Ed. paidós, pág 106
8. J. Lacan, El Seminario, Libro XXIII *El Sinthome*, Bs As, Ed. Paidós, pág 54.
9. Pag 68
10. J-A Miller, Curso *El Ser y el Uno,* clase 15 de junio del 2011.

SOLEDADES

Soledad: aquello que se evapora y no desaparece

Verónica Carbone

I -Entre las palabras y las cosas

Las palabras, como barcos, lucen variados puertos de origen y de llegada. Tienen, también, viajantes que van dejando en ellos las marcas de su existencia.

La soledad es un pasajero (tal vez una mujer), extraño y difícil. Carece de compañía, de ahí que la alegre pena que denota resulte sospechosa de melancolía, por causa de esa ausencia que halló sin buscar.

Cuentan que en el puerto de Lisboa hubo en el pasado un barco anclado que no terminaba de partir. Sus maderos con los tiempos se tornaron de un triste color imborrable, indefinible.

El barco se llamaba "***Saudade***". Era muy conocido, y los habitantes de Lisboa (que tienen por héroe nacional al poeta del desasosiego que, siendo -quizá- uno de los más grandes, llevaba para sí una identificación anónima, equivalente a mera persona, es decir ***Pessoa***). Tal vez por asociación o folclore, los portugueses le pusieron el nombre del barco a esa clase de tristeza -material e imborrable; gozosa de su pena- e intraducible a otras lenguas, consideradas ignorantes de ese estado de estancamiento en el agua, anclado en el puerto, sin partir ni arribar.

En el siglo XXI los psicoanalistas decidieron embarcarse en estas cuestiones. En principio, no como pasajeros, emprendieron la mensura de los rasgos comunes de la afección. La cual -como una epidemia suave- iba extendiéndose en las poblaciones urbanas. Con la característica paradójica denominada *soledad en muchedumbre*, similar a la que el ingeniero-escritor Robert Musil, en Viena, llamó: "El hombre sin atributos".

Soledad, sin embargo, femenina, se extiende, hoy, en medio del cemento gris verdoso, de la tecnología, los rascacielos, las pantallas y la supuesta racionalidad del sistema.

Esa tristeza flota en los semblantes, es un vacío inexplicable. Misterioso e impune va empobreciendo a los espíritus y licua la consistencia de los lazos sociales. Tornó irrisoria la publicidad que adosaba la alegría de vivir al disfrute banal de sus mercancías. Contrastando con el empuje a la manía contemporánea.

Por contraste, la velocidad urbana ha acortado hasta la nada, la distancia que separa a los instantes e incorporado el hecho virtual a la corporeidad de las relaciones. La metáfora del barco, vuelve patente la duración del estancamiento sufrido, cuya deuda con el presente se agiganta, en mérito de la fugacidad requerida para el vivir ciudadano. De ahí que la compañía se vuelva escasa y la soledad vaya inundando los agujeros desocupados. Es un cambio de la situación general.

II- Entre los pliegues del psicoanálisis. Tiempo y Soledad

Más allá del uso popular, o gracias a la influencia del mismo, latente en su rastro olvidado, cada palabra tiene su historia y, a su vez es un reservorio, de ahí las etimologías y los significados. Y el pedido por las "*desambiguaciones*" que Wikipedia realiza.

Para bien o para mal, se tiende a buscar la razón de su existencia y la discriminación de sus formatos latentes.

No es sencillo precisar el significado de "Soledad". Su acepción más conocida es "la carencia de compañía, tristeza o melancolía que se siente por la ausencia de alguna persona o cosa"[1].

Quizá por la atracción del jeroglífico, el rastro de la palabra conducía a *Saudade* que era tomada en lengua española, pero se incorporaba desde el portugués; como mero significante, sin que la palabra portara la experiencia que traía.

En 1660 el portugués Manuel de Melo la caracterizó, en gallego, como*: "bem que se padeçe y mal que se gosta" [2].*

Soledad es un significante que desde el psicoanálisis podría ser tomado como aquello que querría, de modo directo, decir algo respecto de un vacío inexplicable.

La intensidad de la soledad depende de la vivencia del tiempo. Así, tiempo y soledad, se encuentran entrelazados, la soledad toma una dimensión temporal y es por ello que vamos a puntualizar algunas cuestiones.

Si rastreamos el pensamiento humano, el tiempo es desde el origen una inquietud para el hombre, tiempo que no es pensado solo, sino con relación al espacio, en el que podríamos hablar de atemporalidad.

Ha sido una necesidad para el hombre mensurar el tiempo. ¿Si no nos manejáramos con el llamado tiempo lineal, acaso existiría? Ahí, nace Cronos, la ambivalente materialidad del tiempo cronológico. El pasado, el presente, el futuro, serían el recuerdo-memoria, el instante y la espera. El "pasado- saudade", es tomado como lo añorado que nunca se tuvo, imposible de representarse, y el "saudade-futuro" como un recuerdo de los límites del tiempo y la imposibilidad de re-presentar. Estas cuestiones pertenecen a otras dimensiones del tiempo, que no es el lineal.

Es el intermedio, el instante del presente lo dificultoso para el sujeto pues muestra en esa fugacidad que se fuga lo inaprensible, lo que escapa a la medición y al significante. A su vez posee una densidad que es lo que nos hace relacionarlo con el objeto, la libido y así llamarlo a- temporalidad. Esto es un uso del tiempo que va más allá de las líneas de pensamiento que aplastan esta dimensión.

El *Ahora* es un *shiffter* dice JAMiller. Una bisagra conectora entre dos inexistentes. Diría Aristóteles: el pasado que ya no es y el futuro que todavía no. Aunque Rodolfo Mondolfo, autor de "La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua (Eudeba, Bs. As., 1979)" hablaba de un presente repleto de pasado y preñado de porvenir.

De cualquier modo, el tiempo inquieta, se desvanece, no tiene dimensión y, a su vez, paradójicamente, tiene consistencia e interroga al sujeto sobre el ser. Éste, intenta responder con la memoria, en tanto el pasado es recuerdo, con la atención del presente, hecho de instante y con la esperanza del futuro.

Así se maneja el humano. Pero esa no es la respuesta que sirva para acceder a la dimensión lógica del tiempo. Para que este tiempo acontezca es necesario el acto analítico y el analista.

Para Freud el trauma liga efectivamente al sujeto con el tiempo y por lo tanto con la soledad.

Trauma es lo que llamamos al encuentro con el lenguaje y *lalengua* que recorta lo real, su consecuencia está en la base de la formación del síntoma.

El tiempo lineal, cronológico, está afectado por lo traumático. Cuando decimos afectado queremos marcar también al cuerpo en juego. Ese encuentro con lo real, es indecible, pero no escapa al sentido que le da el sujeto y este sentido es sexual. Recuerdo encubridor de un goce perdido y obtenido en un tiempo más o menos prematuro, experiencia que marca un pasado vía el significante pero no todo está cubierto por éste.

Ese sentido que el sujeto sostiene, retiene la vivencia, atrae significaciones de su vida. Repetición en lo que nada objeta la causa, es más, la repetición mantiene su sentido. Inercia[3] que hace obstáculo y está del lado del goce. Junto con JAMiller nos preguntamos: ¿cuál es la dosis de verdad que cada sujeto puede soportar?[4]

El vacío está desplegado (el que hablaba M. Bassols, el vacío de lo real: lleno de agujeros pero al que nada le falta), la ficción subjetiva que permite al sujeto dimensionar, sin medida, una temporalidad que se escapa al tiempo cotidiano pasando a ser, aquí, el tiempo, tanto como la soledad, un nombre de lo real, en tanto no saturado por los significantes,

lo imposible de decir. Graciela Brodsky comenta que el sujeto padece de su pasado que "no sólo no es fugaz, sino que no se mueve de su sitio",[5] lo espacializa.

III- La soledad entre fantasmas

Por un lado ubicamos la soledad en términos fantasmáticos. Surge la soledad como un síntoma o malestar que provoca sufrimiento. Es la soledad del *pathos*, que supone un lazo dificultoso con el Otro/otro y que se sostiene en "los goces", las identificaciones y los ideales del sujeto.

Una primera afirmación: la soledad trasciende la cuestión del amor. No lo excluye, pero no se agota en la dialéctica del encuentro y el desencuentro amoroso.

La soledad se imaginariza habitualmente como un estar sin pareja. El tiempo con su cambio de discurso y lo que impera en nuestra época ha modificado los modos y características en los lazos humanos. Los objetos tecnológicos, la aceptación social y legal de familias con padres de un mismo género, dan cuenta de ello.

Convengamos que lo que se pensaba como paradigma femenino y / o masculino ha variado. En este punto nos orientamos con lo que Lacan precisa como un más allá de la cárcel de la anatomía y que son las Tablas de la sexuación en el seminario 20.

La operación de la división subjetiva es determinada por el significante. Se trata de un acto de escritura que deja un resto: el a. Se produce allí una pérdida, un vacío que nunca será colmado. Vacío que es en última instancia a lo que remite la soledad estructural, aquella anudada a la imposibilidad de la relación sexual.

La empeñosa búsqueda del contenido conceptual de la soledad, nos lleva a advertir que el mismo es, de por sí, solitario. Podríamos partir, para pensar, en el "Ahora", visto como *Shiffter* (conector) según JAM, y correlacionarlo con la definición del Profesor Mondolfo y la reticencia que tuvo Aristóteles para hablar del tiempo.

El presente para Aristóteles es la bisagra entre dos inexistentes: el pasado que ya no es y el futuro que todavía no. Mondolfo que, como se dijo, habla de un presente repleto de pasado y preñado de porvenir; marca, en la conciencia del tiempo, el origen de la concepción de sujeto humano y el nacimiento del derecho, porque en ese punto surge el concepto de culpa y de responsabilidad.

Estamos, entonces, hablando de la racionalidad lo que desemboca necesariamente en Sócrates y el concepto de Ironía. Kiergegaard, va encarar su tesis doctoral, en "El Concepto de Ironía, con especial referencia a Sócrates"[1]. En el prólogo confiesa la imposibilidad de abordar el tema sin referirse a la misteriosa nostalgia que los conceptos incluyen dentro de sí, tendiendo hacia su significado originario, visto como el espacio, el hogar, donde se ubicaba el sitio de su nacimiento. Es una visión arqueológica de los significados que perdurarán condensados. El sentido originario queda enterrado por los variados usos que se va dando a cada palabra, pero pugna por renacer atraído por la nostalgia.

La traducción inglesa la nombra como ***"homesickness".*** En esta cuestión la palabra «nostalgia» que utiliza la traducción española es un vocablo a todas luces insuficiente. Es aquí donde necesitamos para aclarar reencontrarnos con el concepto de***"Saudade".*** Que es la añoranza, solitaria, viciosa, que se pega al cuerpo, que gozoso la sufre, la acarrea y la extraña como a un paraíso perdido. Se trata del estado anterior que subsiste, de compenetrada irresponsabilidad, sin conciencia del tiempo. Tal vez, en ese sentir la soledad, la nostalgia cargue al sujeto barrado, vacío por definición.

En la sociedad contemporánea la responsabilidad se licua, los personajes habitan sueltos, buscan conexiones que no estén suficientemente anudadas. Lazos que se establecen fundamentalmente a través de las redes cibernéticas estableciendo relaciones virtuales lo suficientemente "*Light*", flojas como para armarse y desarmarse con rapidez. Lo que sí está sólidamente constituido es lo pulsional, liquidez de los lazos, persistencia de la pulsión. Hay una gran desconfianza en los vínculos duraderos. Sustrayendo muchas veces la puesta en juego del cuerpo con el otro, sobre todo si se trata de la posibilidad de perdurar.

Soledades, aislamiento, son cuestiones que han pasado a ser un problema social, político y hasta económico que se encuentra avalado por distintas estadísticas.

Lo novedoso no es lo nuevo sino aquello que en un punto es efímero a diferencia de lo nuevo que necesita para surgir un tiempo. Lo nuevo señala un antes y después, deja una marca.

En principio cabe señalar que no hay una nueva soledad, ni podemos hablar de LA SOLEDAD, toda. Hay una, propia del ser humano, es estructural, está dada por el choque con el lenguaje que hace *lalengua* y atraviesa al *parlêtre*. La constitución del sujeto deja un resto, vacío imposible obturar con un significante y que marcará esa relación agujereada del sujeto con el objeto, en tanto perdido, el de la *saudade*, pero que se imaginariza en objetos de diferentes campos, (soledad fantasmática). Es allí ante ese vacío, esa falta de un significante que capture completamente el sentir, el lugar existencial, donde el sujeto se enfrentará a un duelo. Lo que está perdido de entrada y que a su vez nunca se tuvo.

Duelo por lo que no hay, situación que lleva al sentimiento de soledad. Duelo que se resignificará ante las diferentes pérdidas, que conlleva la vida.

Perspectiva para esta época, donde se enfatiza el "que todo esté bien", la inmediatez , el paso del tiempo con la ilusión de que sea sin dejar huellas visibles(exceso de cirugías, etc.), así como también que los duelos "duelan y duren" poco. Lo que se puede llamar las máscaras de las soledades.

Lacan afirma que el analista sólo se autoriza de sí mismo pero no sin otros con quienes tendrá que dar cuenta de su quehacer, lo cual parece ser una paradoja, pero no lo es, porque se trata de un "solos" pero no "aislados".

Soledades

No podemos dejar de referirnos en este punto al escrito de Miquel Bassolls[i] que cada sujeto se confronta con la soledad a partir de su relación con el falo.

Así como el obsesivo evita infructuosamente el lazo con el deseo del Otro, le hace sostener al falo como *partenaire* que le otorga una completud imaginaria.

La histeria sostiene a ultranza el deseo del Otro pero también fálicamente en su propia soledad, o sea en la ausencia. Posición remarcada por Lacan, como de excepción, ser la/el únic@ para el Otro, haciéndole falta. Podemos llegar a aventurar que la soledad en la histeria viene a ocupar hoy día el lugar que tenían los síntomas conversivos de antaño.

El dolor de existir del melancólico no cuenta con la función fálica por lo tanto como dice Bassols: "…no nos llega el testimonio de un sentimiento de soledad…"

En cuanto a la soledad en las psicosis queda sin recursos ante ese abismo, más que apelar al delirio. El psicótico paradójicamente se encuentra invadido, tomado por el Otro.

En el analista ¿se puede pensar una relación particular con la soledad? De hecho es una práctica solitaria, excluyendo *el pathos*.Una soledad que incluye la aceptación de lo imposible e irreparable del vacío que deja el buen uso de la inexistencia del Otro. Inexistencia que nos remite a la confrontación de la ficción que ha hecho *Sinthome* al final del recorrido analítico y permite tomar el relevo de la soledad para otros.

Buenos Aires, octubre 2015.

NOTAS

1. Diccionario de la Real Academia Española.
2. *Diccionario etimológico Wikipedia. Su traducción como "bien que se padece y mal que se disfruta" nos acerca a lo que vamos a plantear sobre la soledad y su relación con lo real.*
3. Inercia: Propiedad de los cuerpos de no modificar su estado de reposo o movimiento si no es por la acción de una fuerza.
4. JAM Cosas de Finura clase 12-11-08

5. Graciela Brodsky en el artículo "La Prisa y la Espera" (El Caldero N° 80).
6. M. Bassols. Soledades y Estructuras Clínicas en Freudiana 12. Barcelona 1994.
7. "Escritos, Soren Kierkegaard", Volumen I, Editorial Trotta, 2000, Madrid. "The Concept of Irony, with continual reference to Socrates. Notes of Shcelling's Berlin Lectures". Princeton, University Press, New Jersey, 1989. USA. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong.

SOLEDADES

Una vuelta al amor cortés

Gerardo Battista

Indagaré sobre el estatuto de soledad y cuerpo en los jóvenes en relación a las llamadas nuevas tecnologías.

El uso que lo púberes-adolescentes hacen de las redes sociales depende de su propia modalidad de goce. Ello se desprende de la indicación de Lacan en El Seminario 17 sobre la función de estos *gadgets*: encarnan los objetos de goce de un sujeto. Son ofrecidos por la ciencia y se sitúan en el lugar de la falta de saber en lo real del sexo. Lo evidencian dos publicidades de objetos tecnológicos que le ofrecen a los púberes-adolescentes soluciones *pret-a- porter*para evitar el encuentro con Otro cuerpo: "Elegí a tu compañero ideal" y "Sentite cómodo con la tecnología".

Sabemos que la pubertad es un momento lógico donde se verifica la puesta a prueba de la formalización de las respuestas fantasmáticas y sintomáticas de las que se valió en su salida de la infancia. Ante esta nueva oleada pulsional el sujeto se ve interpelado a abandonar el goce autoerótico solitario en el propio cuerpo para obtener un goce a través del cuerpo del Otro. Para ello, no sólo tendrá que reactualizar las elecciones de objeto infantiles sino realizar una invención ante ese goce inédito, expresión de un cuerpo opaco al sentido, para hacerlo vivible. En este sentido hay salidas sintomáticas posibles para la adolescencia, pero también es posible no salir totalmente y entonces la adolescencia se prolonga. Jóvenes cuyas condiciones subjetivas no le han permitido un arreglo vía el NP son proclives a estas plataformas tecnos que se hermanan bien con la compulsión.

Happn es una red social geolocalizada y en tiempo real, donde cada perfil indica el número de veces que el usuario se ha cruzado con la candidata seleccionada. Su slogan: "Conoce a las personas más cotizadas con las que te has cruzado… Convertí esos amores de un minuto en posibles relaciones",da a ver la tendencia actual que reduce a los sujetos a objetos de consumo listos a adquirir en la góndola virtual, poniendo énfasis en perpetuar la inmediatez del instante en detrimento de lo mediato del encuentro con el deseo del Otro que inscribiría su falta en la vía del deseo y de la lógica fálica. Dependerá, como ya he planteado, del goce de cada quien que ello decante en un encuentro, no sin la contingencia en juego, con el Otro sexo o queden enquistados en una satisfacción inmediata inherente al goce del Uno, variaciones que delimitan la polaridad entre el lazo y las soledades.

Me interesa centrarme en los púberes y adolescentes que se enamoran por meses de aquellos con quienes nunca se encontrarán del mismo lado de la pantalla. Me serviré de este fenómeno para pensar el estado actual de la soledad.

Una hipótesis: se puede pensar una vuelta al amor cortés como respuesta contemporánea de los púberes-adolescentes ante la no-relación sexual.

El pensamiento medieval ubicó en el cenit al amor, de tal modo que ante él no hay hombres ni mujeres sino tan sólo unas apariencias encarnadas e intercambiables, de manera que el cuerpo llega a tener menor densidad que el mismo amor. Resuena la indicación de Lacan: "el amor es el amor cortés".[2] El amor cortés es una modalidad amatoria que tuvo vigencia entre el siglo XI y XIII que consiste en una creación poética llevada a cabo por trovadores donde "el objeto femenino está vaciado de toda sustancia real". [3] Se presenta con caracteres despersonalizados a tal punto que todos los cantores parecían dirigirse a una misma Dama.En contraposición, la relación de los jóvenes con los *gadgets* tiende a sustituir la poética del trovador por la elisión de la palabra y la dirección al otro producto de la proliferación del imperio de las imágenes, es decir, la relación con las pantallas.

La Dama adviene como prohibida para el amante instalándola en el lugar de lo inaccesible. "El envoltorio amoroso de lo éxtimo que asume el rostro inhumano de la mujer en el amor Cortés".[4] Hoy el impedimento de un posible encuentro estaría, ilusoriamente sostenido, en aquello que pareciera fomentarlo: la pantalla.

Lo secreto de este amor está en la privación que sitúa dos posiciones: Una de ellas refiere a que el amor cortés es"la sublimación del objeto femenino",[5] mantiene a una distancia segura lo intolerable de la Cosa. Por ello, Lacan, en *Aún*, lo percibe como una forma refinada para suplir la ausencia de la relación sexual. Un modo de satisfacción sostenido desde el "goce de la privación".[6] La segunda posición frente a la privación sería hacer de ésta una estrategia imaginaria en la que se finge que sólo dependería del amante poner o no obstáculos para acceder a la Cosa. En "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa" Freud propone que el valor psíquico de la necesidad de amor se hunde tan pronto como se le vuelve holgado satisfacerse. Hace falta un obstáculo para pulsionar a la libido hacia lo alto, y donde las resistencias naturales a la satisfacción no bastaron, los hombres de todos los tiempos interpusieron unas resistencias convencionales al goce del amor. Si el amor es la suplencia de la imposibilidad, es en ese campo donde se experimenta desórdenes de lo real condenando a la repetición de lo Uno que comanda el empuje a La mujer.

Ambas posiciones refieren a diferentes soledades. La soledad del poeta es la referida a la invención ante el vacío; mientras que la reversión actual del amor cortés es una forma de darle consistencia a la relación sexual sustrayendo el cuerpo de la escena. Rechazando el pasaje por Otro cuerpo quedan náufragos en el ciberespacio, índice de un goce deslocalizado. Lacan, a la altura de El seminario VII, ubica que el vacío de la Cosa es la condición para que haya sublimación, en la época contemporánea estamos frente a una intrusión de la Cosa. Intrusión que cancela el vacío que genera una emergencia de lo real de la Cosa. A mayor conexión más desconectados y, por consiguiente, más solos: paradoja del superyó.

Lo que el amor cortes actual vela y devela es que estos aparatos son el objeto transicional contemporáneo. [7] Por tal razón, estos *gadgets* pueden constituirse en prolongaciones de zonas erógena deviniendo en el compañero ideal debido a su condición de ser un *partenaire* sin cuerpo. El adolescente no apostando más sobre la función paterna, tampoco sobre el peso de su palabra, se siente, desamparado y solo, tentado a replegarse sobre un modo de goce que le funciona como lugar de existencia. [8] El sujeto, en su relación con el *gadget* elide la castración, se envuelve en un goce autoerótico sin intermitencia que desconecta del Otro caracterizando de esta manera la soledad contemporánea. Desde esta perspectiva, "Sentite cómodo con la tecnología" no es más que un imperativo que empuja a un goce al servicio del autoencierro y la desorientación. Respuestas habituales de algunos jóvenes ante el encuentro con uno de los nombres de la no-relación sexual, la pubertad; quienes insertos en un contexto donde los discursos establecidos se muestran inoperantes ante lo real comprometen al lazo social.

Lacan en "La tercera" ubica que "no conseguiremos que el gadget no sea un síntoma. Por ahora lo es, con toda evidencia. Es muy cierto que tenemos un automóvil como una falsa mujer. Queremos que absolutamente sea un falo, pero solo tiene relación con el falo por el hecho de que el falo es lo que nos impide tener una relación con algo que sería nuestro correspondiente sexual, y que es nuestro correspondiente parasexuado". [9] Siguiendo la cita de Lacan podemos pensar que esta época ofrece, cada vez más, *gadgets* donde antes el falo era el que instauraba y sustentaba, una escena que circunscribía un goce, la vida amorosa entre los sexos. Byung-Chul Han en *La agonía de Eros* plantea que en un mundo de posibilidades ilimitadas, no es posible el amor. Según el autor ello se debe no solo al exceso de ofertas de *otros* otros, sino también a la erosión del otro unida a un excesivo narcisismo de la propia mismidad. Así, la sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad a favor de las diferencias consumibles. Todo es aplanado para convertirse en objeto de consumo. En consonancia con ello, ubica que a través de los medios digitales se produce una eliminación total de la lejanía. Pero esta, en lugar de producir cercanía, la destruye en sentido estricto. En vez de cercanía surge una falta de distancia, *Happn dixit*.

Desde esta perspectiva, retomando la hipótesis inicial, podemos ubicar en la vuelta del amor cortés una exaltación del amor en tiempos del goce y una recuperación de la alteridad que recae en la figura de la Dama, la cual puede ser encontrada solo a una distancia absoluta. Por ello, este uso particular de estas plataformas, que eluden el Otro cuerpo y que se erigen como el*partenaire* ideal, podría implicar, paradójicamente, un esbozo de respuesta ante la irrupción de la sustancia gozante en el cuerpo que no se articula ni en el circuito pulsional, ni en el aparato del fantasma que los confronta a un agujero de saber en el Otro.

¿En qué sentido la vuelta del amor cortés, como respuesta contemporánea ante la no-relación, podría oficiar de enmiendo? El amor cortés al erigir un objeto en su centro permite regular los circuitos del goce. Fantasma y amor cortés organizan y ponen al día el campo del goce ligando lo inaccesible y la recuperación del goce. Técnica erótica que coloca lo prohibido en otro lugar distinto al de las dependencias del NP. [10]

A partir de esta cita podemos avizorar otra hipótesis: En el amor cortés, la invención de una prohibición podría propiciar de intermitencia a la compulsión que ha tomado sitio en el púber y adolescente cuando no ha podido precipitar un síntoma que localice y haga vivible la revuelta pulsional. Es por ello que la vuelta al amor cortés podría favorecer cierta elucubración de saber al regular el circuito de goce que permita ser un trampolín para realizar, contingencia mediante, el pasaje de lo virtual al encuentro con Otro cuerpo.

Miller destaca la importancia e incidencia del amor cortés en nuestra civilización. En su curso *Donc* ubica que: "En occidente lograron, en el curso de una larga elaboración el amor, que los hombres respeten la nada. Piensen en ese momento distinguido por Lacan, el del amor cortés. Es una invención que hoy reencontramos en nuestra clínica misma. En lugares adonde no llegó el amor cortés tenemos grandes dificultades con el psicoanálisis". [11] Lacan ubica una salida en el discurso analítico como un modo de articularse al otro de la palabra y un tratamiento posible del goce con los otros en contraposición al empuje autista de las tecnociencias que promueven un autoabastecimiento solitario.

NOTAS

1. Trabajo que continúa la investigación "La soledad globalizada en niños y adolescentes" del VII Enapol coordinado por Alejandro Daumas.
2. Lacan, J., Seminario 21, clase del 08-01-74, inédito.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro* 7, Paidós, Bs. As., p. 183.
4. Miller, J.–A., *Extimidad*, Paidós, Bs. As., p. 28.
5. Lacan, *op. cit.,* p. 138.
6. Antecedente del goce femenino
7. Laurent, E., "Conversación clínica con Eric Laurent", *Psicoanálisis con niños y adolescentes* 4, p. 29.
8. Lacadée, P., "Los sufrimientos modernos de los jóvenes", *op. cit.*, p. 74.
9. Lacan, J., "La tercera", *Lacaniana* 18, Grama, Bs. As., p. 31.
10. Laurent, E., "De lo real en un psicoanálisis", *Un real para el siglo XXI,* Congreso de la AMP, París, 2014.
11. Miller, J.–A., *Donc*, Paidós, Bs. As., p. 236.

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

Variaciones sobre lo real en clave de misterio

Alejandra Eidelberg

Si podía evitar el entregarme fácilmente a la comodidad […], entonces me encontraba con un misterio que me provocaba otra calidad de interés.
Petrona [1] también ofrecía un misterio que escondía cierto matiz brutal, persistente, burlón.
Felisberto Hernández (2015: 174 y 178)

I.

Cuando Ricardo Piglia (2015) distingue entre secreto, enigma y misterio como formas diferentes de codificar la información en una narración, también señala el rasgo que tienen en común: el vacío de significación, vacío al que Jaques Lacan (2002: 516) supo referirse por sus consecuencias en la psicosis. Cada una de esas formas de codificación indica que hay algo que no se sabe o no se entiende y que impulsa a querer saber y entender, pero el registro de esa ausencia de sentido no es el mismo en cada caso.

En el secreto se trata de algo que alguien sabe y no dice; es un sentido sustraído, ocultado y guardado por alguien. Bien podemos inscribirlo bajo la prevalencia de lo imaginario. El enigma, en cambio, implica la existencia de un elemento que encierra un sentido oculto porque está encriptado, pero que es descifrable y está ofrecido para que sea develado. El registro de lo simbólico toma aquí la posta.

Finalmente, el misterio. Este alude a algo que no se comprende porque no tiene explicación o, al menos, no la tiene en la lógica con la que solemos manejarnos; "pertenece a un orden ajeno al habitual", según Piglia (249): orden de lo real, diremos, desde la perspectiva sintomática que ocupa al último Lacan.

II.

"Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente" (Lacan 1985: 158). Esta afirmación establece una equivalencia a la que Lacan vuelve cuando concibe al ser que tiene un cuerpo hablante –al *parlêtre*– como "una manera de expresar el inconsciente" (2010: 87). Por otro lado, esa afirmación se puede leer equívocamente: ¿que el cuerpo hable es el misterio?, ¿o acaso se trata del misterio que habita el cuerpo hablante? Son dos cuestiones que se entretejen moebianamente.

Para Lacan (2010: 87-89), que el cuerpo humano hable es un hecho "completamente imprevisto y totalmente inexplicable" sobre el que intenta arrojar alguna luz, no sobre su origen –irremediablemente ilocalizable–, sino sobre sus efectos. Estos efectos están ligados a "ciertas cosas que Freud consideró como sexualidad" y que hay que entender de una manera particular: devastada; es decir, sintomática, pues el Verbo encarnado hace que el animal parlante, "ese ser carnal y repugnante que es el hombre medio", ya no se parezca a nada: "ni al perro que mueve la cola, ni al mono que se masturba". Este hombre medio es el que intenta atemperar el efecto devastador del Verbo con el Verbo mismo, misteriosamente devenido palabra. Este hombre medio habla para darle sentido, siempre religioso, a lo que no anda en el campo del goce, justamente porque su carne ha perdido animalidad y es verbosa.

Sin embargo, todo cuerpo humano que inexplicablemente habla –no ocurre siempre– sigue alojando como acontecimiento el misterio de lo que permanece callado y lo hace hablar, el misterio de lo que permanece excluido del foro de los significantes articulados. El *parlêtre* no dice todo, algo escapa de ser dicho por la vía frenética del

sentido. Tanto el agujero abierto en la carne como el Verbo que lo ha provocado –dándole un borde que es letra de goce– resisten a toda explicación. Pese a esto, o*por* esto, hay sujetos que aprenden a saber hacer de este misterio de *lalengua* –alquimia de carne y decir– un motor de invención que desplaza las quejas sufrientes (que no son otra cosa que modos de explicar lo imposible).

III.

Lacan aspiraba a que el rasgo enigmático de su enunciación no se pierda en la transcripción de sus seminarios y por eso, entre otras cuestiones, no la confió a cualquiera. Por otro lado, Jacques-Alain Miller (2005: 231) nos recuerda la relación que mantuvo el joven Lacan con ciertas disciplinas esotéricas que abordaban la cuestión de los misterios: una relación curiosa (en su doble sentido). Sobre ella hay un testimonio del propio Lacan en los años sesenta, donde se refiere a René Guénon (1886-1951), matemático, filósofo, masón y esoterista al que supo frecuentar: "Y para decir todo, habiendo pasado mi último fin de semana […] por tratar de ver el sentido de algunas palabras de la técnica mística musulmana, había abierto *esas cosas que practicaba en un tiempo, como todo el mundo* [2]. Quién no ha mirado un poquito esos indigestos y pesados libros de hinduismo, de filosofía, de no sé qué ascesis […] Y además está René Guénon […] ¡Veo en la cantidad de sonrisas la proporción de pecadores! Les juro que en una época, *en el comienzo del siglo del que formo parte*–no sé si eso continúa, pero veo que este nombre no es desconocido, y entonces debe continuar– toda la diplomacia francesa encontraba en René Guenón, ese imbécil, su maestro de pensamiento" (Lacan 1961-62: 20/06/62).

Diez años más tarde, Lacan se refiere nuevamente a este maestro y a otra línea del esoterismo muy vigente en ese tiempo de pasaje que fue el período de entre siglos. Me refiero a la teosofía, fundada por Helena Petrovna Blavatsky [3]. Las "opacidades" blavatskianas merecen por parte de Lacan (2005: 125) el mismo tono burlón que las de Guénon, pero en su enunciación aparece un matiz vacilante que modera su desprecio: "Que Joyce se haya deleitado con *Isis Unveiled* de Madame Blavatsky es algo […] que me deja estupefacto. La forma de debilidad mental que implica toda iniciación es lo que me atrapa más, y quizá me hace subestimarla" (168).

Lo que Lacan quizá subestima es la subjetividad de esa época, en la que convergen las inquietudes de un positivismo incipiente (que además ofrecía descubrimientos que parecían casi milagrosos) y los misterios del espiritualismo.

Esto produjo encuentros y desencuentros entre la teosofía –que pretendía sostenerse en sus fundamentos de ciencia no positivista– y el positivismo científico que buscaba explicar todos los fenómenos desde el ángulo netamente materialista, empírico y experimental. La telepatía que James Joyce adjudicaba como don a su hija Lucía era una interpretación no ajena a esta híbrida episteme de la época.

IV.

Además de Joyce, Blavatsky tuvo varios otros seguidores en el campo intelectual europeo y norteamericano, declarados entusiastas de sus teorías e incluso miembros de su "Sociedad Teosófica".

Hay quienes sostienen audazmente que, además de Albert Einstein, también Ferdinand de Saussure fue influido por ella [4], lo cual amerita una breve digresión, pues habría que ver en qué vertiente de su trabajo lo fue: si en sus elaboraciones sobre el signo (que lo condujeron a sentar las bases científicas de la lingüística), o más bien en aquellas investigaciones secretas que llevó a cabo sobre los versos griegos y latinos. Saussure creía haber descubierto en los poetas clásicos la intención de componer sus versos partiendo de una palabra-tema (el nombre de un dios o un héroe) cuyos fonemas se descomponían y diseminaban a lo largo de todo el poema según determinadas reglas. No lo pudo comprobar científicamente, ya que estos anagramas o hipogramas que descifraba cual enigmas (y que para él constituían una suerte de bastidor que sostenía el tejido de la composición) empezaron a proliferar por todos lados. Entonces eligió guardar silencio, sin poder concluir que de lo que se trataba era de lo real de *lalangue*: la lengua "en exceso", como la define Jean Claude Milner (1989: 90).

Raúl Rodríguez Ferrándiz señala que, en una de sus notas, Saussure admitió –fugazmente y a regañadientes– que quizá se trataba más de una pulsión anagramática "inevitable y profunda" (1998: 99) que de un cálculo autoral; al menos una vez, entonces, se aproximó a *lalangue* lacaniana. Lacan, si bien en su última enseñanza se distanció de la lingüística estructural, supo abrevar nuevamente en Saussure cuando se interesó por sus anagramas. Los definió como "extrañas puntuaciones de escrito" (1985: 116), capaces de poner en cuestión los saberes académicos aceptados a los que el propio Saussure había contribuido a forjar. El lingüista ginebrino hacía como él: "no decía todo" (2011: 14). Si no publica los anagramas que descifra "es porque estos tiran abajo a la literatura universitaria" (2012: 428). El significante no está totalmente "domesticado por el estructuralismo" (2011: 14). "Los anagramas no son significantes definidos por su carácter relacional y diferencial" […]. Son lo "real serio" (1985: 29) y dan una "entidad a lo escrito" cuya "fórmula es el sujeto supuesto saber" (1976-77: 19/04/77); fórmula que conviene considerar desde un momento posterior de la enseñanza lacaniana: como sujeto supuesto saber leer los bordes y trazas de lo escrito (1978: 10/01), sujeto-lector-literal que Saussure mismo encarnó, aunque él no lo supiera.

Los anagramas quedan claramente más del lado del misterio que del secreto o del enigma. Si Saussure fue convocado para investigar sobre los extraños idiomas hablados por Hélène Smith –médium espiritista, heroína surrealista o enferma mental, según las distintas lecturas que coexistían en ese tiempo de entre siglos–, puede pensarse que esta convocatoria no solo tuvo en cuenta la seriedad de su posición como lingüista, sino también lo real serio que se animó a rozar: el misterio del cuerpo que habla letra y debe leerse.

V.

Entresiglos: así suele llamarse al período de borde, umbral o confín que supone el pasaje del siglo diecinueve al veinte y que se extiende durante las primeras décadas de este último. Como bien señala Lacan, él, al igual que "todo el mundo", asistía en ese tiempo a la singular coexistencia de prácticas y saberes muy distintos que podían servirse mutuamente y/o rivalizar entre sí.

El emergente positivismo científico finisecular produjo la reacción de quienes confiaban poco en los progresos que la ciencia occidental prometía y de quienes insistían en que había fenómenos de la espiritualidad para los que el positivismo y sus métodos no tenían respuesta. Las ciencias de lo oculto se desplegaron y se fortalecieron para colmar estas fisuras y muchos prestigiosos neurólogos y psiquiatras de esa época se acercaron a ellas, interesados en los misterios de la espiritualidad: Lacan-psiquiatra, uno de ellos. Al mismo tiempo, no puede obviarse que también el psicoanálisis había nacido de las fallas del saber de las ciencias médicas ante los extraños fenómenos presentados por algunas mujeres que, de llamarse brujas y médiums, pasaron a llamarse histéricas o psicóticas.

El positivismo científico, las ciencias ocultas y el psicoanálisis convivieron durante este período de entresiglos en una zona de cruce de fronteras, tierra de confín, y no sin confusiones, roces y conflictos. Por ejemplo, como bien señala Miller (2005: 231), Blavatsky no constituía ningún peligro para Guénon (si bien él no acordaba totalmente con su teosofía); para este esoterista francés y ultraconservador, lo satánico era esa novedad de la psicología inventada por Freud y llamada psicoanálisis. Lo cito: "*la psychanalyse presente […] une ressemblance plutôt terrifiante avec certains «sacrements du diable»*»» [5].El carácter diabólico del psicoanálisis freudiano se debe, según Guénon, a su intento materialista de reducir la psicología a una ciencia cuantitativa que apunta como terapéutica a desencadenar imprudentemente las fuerzas tenebrosas del psiquismo inferior que es el inconsciente: ese bajo mundo de donde provienen las influencias maléficas que desequilibrarán aún más al mundo moderno.

VI.

Blavatsky también conquistó muchos adeptos en el ámbito de la cultura hispanoamericana. Entre ellos se encuentra Leopoldo Lugones **(1874-1938),** escritor argentino, socialista en sus comienzos, fascista en su final, miembro activo de la Sociedad Teosófica y autor de *Las fuerzas extrañas*, un libro de cuentos publicado en 1906 que puede enmarcarse dentro de la llamada literatura fantástico-científica de la época. Este género aborda temas ligados a lo extraño y mórbido a través de un tipo de ficción en la que lo fantástico, el ocultismo y lo científico se hibridan. Como señala

Soledad Quereilhac (2015), esta literatura es uno de los terrenos más ricos para explorar esa gama de grises de la cultura de entresiglos.

El misterio del lenguaje le interesó a Lugones. "Yzur" es uno de los relatos de *Las fuerzas extrañas* (2012) en que más directamente lo abordó. Su protagonista-narrador parte de la idea de que el mono es un hombre primitivo que descendió a la animalidad al haber dejado de hablar voluntariamente; se desconocen los motivos, pero algunos dicen que fue «para que no lo hagan trabajar» (83). Como consecuencia de esta involución, el idioma de los simios quedó «fijado en el grito inarticulado» (83). Esta extraña idea –que estaría inspirada en el «Glosario teosófico» de Blavatsky, donde se postula que el mono es un hombre "degenerado"– implica una inversión de la teoría darwiniana y también de la lacaniana: se regresa a la animalidad –mero grito, significante solo– al perderse la condición de hablante: se renuncia a la cadena de significantes del inconsciente, ese "trabajador ideal".

A medida que el relato avanza, asistimos a la decisión del narrador de experimentar con su mono Yzur un compulsivo programa de reeducación lingüística para poder demostrar su hipótesis sobre la "humanidad detenida" de los simios. El intento –que no ahorra los castigos físicos– aparentemente fracasa en obtener la palabra esperada de este simiesco sujeto pedagógico (parecido a los idiotas y cretinos, a los sordomudos y a los negros (84): razas inferiores), pero tiene éxito en lograr otros efectos humanizantes: Yzur va adquiriendo "facilidad para las lágrimas" y se enferma "de inteligencia y dolor". O sea, la lengua ha hecho mella y se revela la verdad: el mono había aprendido a hablar, pero se resistía a hacerlo en presencia de quien se lo imponía por sometimiento: "yo soy tu amo, tú eres mi mono", insiste el experimentador ante Yzur, que no emite palabra.

Lugones nos ofrece de pronto un costado inusualmente poético de su prosa, cuando el narrador-experimentador reconoce –a medias– su propia barbarie ante el agravamiento de la enfermedad de Yzur: "[…] aquel desesperante silencio provocado por mi exasperación no cedía. Desde un oscuro fondo de tradición petrificada en instinto, la raza imponía su milenario mutismo al animal […]. Los antiguos hombres de la selva, que forzó al silencio, es decir, al suicidio intelectual, quién sabe qué bárbara injusticia, mantenían su secreto formado por misterios de bosque y abismos de prehistoria, en aquella decisión ya inconsciente […]" (89).

Este suicidio intelectual que es el silencio se constituye, al mismo tiempo, en un "acto de dignidad mortal" que lleva "a romper con el enemigo el vínculo superior, pero infausto, de la palabra, refugiándose como salvación suprema en la noche de la animalidad" (89), "animalidad protectora" que se resistía a ser violada (90).

En el final del relato, Yzur agoniza y el narrador –horrorizado ante su expresión "tan humana"– dice estar seguro de haberle escuchado decir antes de que muera "estas palabras cuya humanidad reconciliaba las especies: AMO, AGUA. AMO, MI AMO…" (90).

Sorprendente: Lugones logra plasmar en su ficción la unidad universal, la reconciliación cósmica anhelada por la teosofía, y esta ilusión supone que los hombres que han degenerado hacia la animalidad recuperan la palabra para así reconciliarse con los monos que han evolucionado hacia la humanidad, reconociéndose mutuamente como esclavo y amo. Queda vencida la resistencia del silencio.

Quienes trabajan con autistas saben bien que esto no es tan sencillo, básicamente porque el autista no es un sujeto humano que ha descendido a la animalidad, pero sí es un ser que ha tomado la insondable decisión de renunciar a la palabra para protegerse de la barbarie de *lalengua*. ¿Por qué este enjambre zumbante, cuando parasita al cuerpo, a veces deviene palabra y a veces mutismo, dos modos distintos de defensa? En esto contribuyen Lugones y la teosofía: en advertirnos que al misterio del cuerpo cuya voz habla, hay que sumar el misterio del cuerpo cuya voz no habla.

NOTAS

1. El uso del nombre "Petrona" quizá no sea casual: el lector podrá sacar sus conclusiones a lo largo de este texto. Solo adelanto que el esoterismo no le fue en absoluto ajeno al escritor uruguayo Felisberto Hernández (1902-1964).
2. La cursiva es mía
3. En su "Nota paso a paso" del Seminario 23, Miller nos brinda una reseña biográfica de esta mujer rusa tan singular: véase pp. 220-226 (edición en español).
4. Véase C. Hutton y J. Joseph: "Back to Blavatsky: The impact of theosophy on modern linguistics", en Language & Communication, vol. 18, 1998, 181-204, en:http://dx.doi.org/10.1016/S0271-5309(97)00031-1

5. Véase de R. Guénon: «Les méfaits de la psychanalyse», en su libro Le règne de la quantité et les signes des temps, Paris, Gallimard, 1945. Publicación electrónica: http://esprit-universel.over-blog.com/article-rene-guenon-les-mefaits-de-la-psychanalyse-46967159.html (consultada el 10/10/15

BIBLIOGRAFÍA

- Hernández, F. (2015): *Narrativa completa*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Lacan, J. (1961-62): "La identificación", seminario inédito.
  ---------- (1977-78): "El momento de concluir", seminario inédito.
  ---------- (1985): *El Seminario, Libro 20, Aún*, Barcelona, Paidós.
  ---------- (2002): "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", en *Escritos* 2, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
  ---------- (2005): *Le Séminaire, Libre XXIII, Le sinthome*, Paris, Seuil.
  ---------- (2010): *El triunfo de la religión*, Buenos Aires, Paidós.
  ---------- (2011): *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós.
  ---------- (2012): *Otro escritos*, Buenos Aires, Paidós.
- Lugones, L. (2012): *Las fuerzas extrañas*, Buenos Aires, Agebe.
- Miller, J.-A. (2005): «Notice de fil en aigulle», en J. Lacan (2005): *Le Séminaire. Livre XXIII*, Paris, Seuil.
- Milner, J. C. (1989): *El amor por la lengua*, México, Nueva Imagen.
- Piglia, R. (2015): *La forma inicial*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Quereilhac, S.: (2015): "Estudio preliminar", en A. Chiáppori (2015): *Borderland*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, Colección Los Raros.
- Rodriguez Ferrandiz, R. (1998): *Semiótica del anagrama. La hipótesis anagramática de Ferdinand de Saussure*, edición electrónica: Espagrafic.
- Starobinski, J. (1977): «Los anagramas de Ferdinand de Saussure», en AAVV (1977): *Ferdinand de Saussure. Fuentes manuscritas y estudios críticos*, México, Siglo Veintiuno.

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

De la mano de Beckett

Celina Camps

No hay duda que Lacan leyó a Beckett y además lo elogió en dos ocasiones. Y si en su última enseñanza su orientación es tomar al lenguaje como defensa frente a lo real, apuntar al fuera de sentido, al imposible de decir y a la escritura, la obra de Beckett ya sea en prosa, poesía, teatro, relato, avanza en dicha dirección.

Lacan en la primera clase del *Seminario XVI* define a la época como "dominada por el genio de Samuel Beckett". ¿Cuál es la genialidad de Beckett a la que se refiere Lacan? Contextualicemos la cita: Lacan comienza escribiendo sobre la pizarra: la esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras. Ubiquemos que Lacan venia discutiendo con los teóricos de lo pre-verbal ya que para él, siempre se trata de la existencia del lenguaje. Y en la primera clase de este Seminario nos dice que el psicoanalista instala un discurso donde el hablante está dispensado de sostenerse en un yo digo, siendo que el sujeto quedará representado entre significantes .Y es en este contexto que hace referencia a Beckett.

Beckett es el escritor que propuso el "Qué importa quien hable" en un libro de 1955 titulado *Textos para Nada*: *Que importa quien hable*. Habrá una marcha, formaré parte de ella, no seré yo… no diré nada… alguien intentará contar una historia… todo es falso… no hay nadie, no son más que voces" [1].Es decir, la escritura de Beckett apunta a la disolución de todo aquello que sea figurable, el yo en primer término y la direccionalidad de sus voces en segundo: ¿Quién habla? ¿A quién le habla?

Lacan al comienzo del *Seminario XVI* utiliza el neologismo *poubellication* (juego de palabras entre *publication*, publicación y*poubelle*, basura, basurero) y es a partir de ello que cita a Beckett. "No podría, de todos modos encontrarme mal, sobre todo que, en lo que se refiere a la "*poubelle*", dominada en ese momento por el genio de Samuel Beckett" [2]. Es pues este destino de *poubelle*, de resto, el que insiste en cada una de las obras de Beckett, frecuentando algunos personajes los tachos de basura.

Lacan nuevamente hace referencia a Beckett y los tachos de basura en su escrito *Lituraterre*, en un momento de su enseñanza en el cual ya suelta la mano de Freud y al decir de Miller toma la de Joyce. Nos cabria agregar que también toma la de Beckett. En *Lituraterre*, en la misma página Lacan menciona a Joyce y a Beckett. A Joyce para recordar el equívoco con el cual hacía deslizar una letra (*letter*) a no ser más que basura (*litter*), es decir, resto. Y a continuación Lacan dice: "es menester decir sin duda que yo estaba cansado del cubo de basura al cual he remachado mi suerte. Se sabe que no soy - por compartirlo-el único en confesarlo" [3]. Y allí nombra a Beckett diciendo que es quien salva el honor de la literatura al haber también confesado, ese destino de resto de la especie humana y de la escritura.

Litrraterre, Lacan lo escribe en 1971 (neologismo entre *litura*, que significa tachadura, borradura, y *terre*, tierra) y la traducción literal seria "Tacha-duratierra" siendo un trazo que es una tachadura sin que esté tachando algo previo, sino puro movimiento de tachadura. Sin meternos en cuestiones complejas en torno a la letra tomemos la imagen que trae Lacan: la visión desde un avión del chorreado de las nubes pudiendo asimilar ese chorreado, la lluvia que cae, a la letra que deja su huella, siendo las nubes, semblante. El semblante, las nubes, es por su ruptura que el efecto es que se precipite de ellas lo que era materia en suspensión. Además, letra, litoral, remite al contorno entres dos superficies heterogéneas y la letra es litoral que contornea lo real y no es absorbida por lo simbólico. Y es en relación a la letra definida como lo que cae, lo que resta del sentido que Lacan dirá que la literatura de vanguardia está hecha de litoral pues no se emite desde la apariencia. Por el contrario, la literatura clásica es, normalmente, un arte del semblante y Lacan se interesa por los autores que, como Beckett, atravesaron lo imaginario de la trama, de la descripción de los personajes, y se orientaron a lo real de la literatura, es decir, a la letra.

La escritura de Beckett

La escritura *beckettiana* da cuenta de un proceso de deconstrucción hasta llegar a un grito, un silencio, una imposibilidad de decir. Beckett ha llegado a la captación de la función defensiva del lenguaje, quebrando el sentido apenas éste se propone ya que el lenguaje es como un velo que debe rasgarse. Para ello el proyecto *beckettiano* –tal como queda formulado en la *Carta alemana* de 1937– se propondrá abrir en la lengua «un agujero tras otro hasta que lo que acecha detrás, sea algo, sea nada, comience a rezumar y a filtrarse» [4]. Además para Beckett el lenguaje está usado más eficientemente allí donde más eficientemente se usa mal.

Y acorde a la búsqueda de Beckett de ir más allá de un lenguaje articulado, convencional y transmisor de sentidos sus textos se refieren más a la parte que al todo y los fragmentos valen por sí mismos y no como símbolos o metáforas.

Esta progresiva reducción corresponde a la literatura de la *despalabra*, el cuestionamiento del ser y de todas las certidumbres que sostienen nuestras vidas y escrituras engañosas.

¿Y no es acaso dicho cuestionamiento del ser y de sus identificaciones la vía que un análisis propone? Y, ¿qué retórica convendría a ello ya que se trata de ir más allá de la metáfora y metonimia que el inconsciente intérprete utiliza?

Bruno Clement, quien es un estudioso de la retórica de Beckett, nos habla de dos recursos retóricos que éste utiliza: la epanortosis y la aposiopesis. La primera forma es la de la rectificación o el retroceso, el discurso vuelvo sobre sus propios pasos para desdecirse o introducir matizaciones que borran las huellas de un único itinerario argumental.

Y la aposiopesis significa "callar después de haber hablado", a veces llamada reticencia, alude a la irrupción del silencio como una parte más, dentro del discurso. Representa la incapacidad del narrador para explicarse y su propensión al mutismo y al balbuceo. Clement nos dice que es la figura de la aproximación más radical al silencio y a la imposibilidad de decir.

En la escritura de Beckett acorde a estas dos figuras retóricas vemos que éste se rectifica y retrocede, se desdice e introduce matices que borran o equivocan la univocidad argumental generando incertidumbres. Además, muestra su incapacidad para hacerse entender, su tendencia al balbuceo y el silencio, su imposibilidad de decir, su callar después de haber hablado, pero siempre para volver a hablar.

Beckett, al cual le viene dado el sentido estándar o compartido (en oposición a Joyce a quien se le imponían las palabras), anhela un fracaso, anhela que la visión fracase en la imagen, que haya imágenes que fracasen en dar a ver y no apacigüen, de la misma manera, que no le interesa la palabra que explica, que apacigua. (Mal visto, mal dicho es el nombre de uno de sus relatos).

Además, pasada la guerra, Beckett se abismó definitivamente a escribir en la lengua francesa, más despojado así, de la retórica oficial y obligada a una expresión más ascética en una lengua que domina menos. Fue esta circunstancia, junto a la llamada "revelación" experimentada en el cuarto materno dublinés (frente a la vista del rostro parkinsoniano de su madre), la que le develó que su arte debía ser extraído totalmente de su mundo interior, lo que daría como resultado todas aquellas obras por las que hoy es más recordado "Yo me di cuenta de que mi propio camino estaba en el empobrecimiento, en la ausencia de saberes y en el ir quitando cosas, en sustraer en lugar de sumar"[5].Y dado que es el propio lenguaje el que es sentido como algo ajeno, (al igual que la visión del rostro de su propia madre como algo extraño) de nada servirá protestar contra el mundo a su través; Beckett se propondrá, más bien, arruinarlo, atacándolo en sus fundamentos para arrastrar en su caída, no sólo a los personajes, la historia y el relato, sino, también, a la propia morada de los hombres, robándole el suelo a la representación. Beckett dirá que en *L'Innommable*, se da una completa desintegración. No hay forma de continuar. Sin embargo, es pues la estética del fracaso la que impulsa a Beckett a continuar: "fracasa otra vez, fracasa mejor".

Por otra parte, muchos de los títulos de sus obras resuenan en la última enseñanza de Lacan: "Acto sin palabras", "Detritus"," El innombrable", "Textos para nada", "De cara a lo peor", "Para acabar aún", "Como decir".

Final de partida

Dado que tuve ocasión de ver la puesta en escena en el teatro San Martín, de la obra de Beckett, "Final de Partida" haré una breve mención a dicha obra, la cual transmite lo sórdido, lo absurdo y literal del lenguaje *beckettiano* permitiendo ubicar allí, el aplastamiento del lenguaje metafórico y el rasgamiento de la barrera de lo bello y del sentido como una modalidad de orientación a lo real.

El título en inglés proviene del juego del ajedrez, al final del cual quedan pocas piezas en el tablero. Beckett fue un gran jugador de ajedrez, (se dice que compartía partidas con M. Duchamp).

Final de Partida, se publicó en 1957, y Beckett dijo que nadie tratase de buscarle un significado. Y nada más eficaz que un veto como ése para que críticos y espectadores de todos los países en los que se ha representado este texto se lanzasen a elucubrar. Lo sórdido de la obra ya se deja entrever cuando el espectador al llegar al teatro encuentra un escenario convertido en una suerte de búnker, una estancia sombría y gris, en la que sólo dos insignificantes ventanas comunican a los personajes con la devastada realidad exterior.

Sus protagonistas son Hamm, un viejo amo que está ciego e inválido y su sirviente, llamado Clov, que no puede sentarse. Viven en una casa que es más bien un recinto cerrado y a veces el diálogo sugiere que no hay nada fuera, ni mar, ni sol, ni nubes. Los dos personajes, mutuamente dependientes, siempre se han llevado mal, y así se ve a lo largo de la obra. Los otros dos personajes que aparecen son los padres de Hamm, que no tienen piernas: Nagg y Nell, los cuales viven en sendos cubos de basura. De vez en cuando piden comida y hablan entre sí.

El viejo Hamm, es en torno a quien gira todo. Él es el amo o el tirano de la casa en la que los cuatro personajes conviven, exasperados y hastiados de su propia existencia. Clov es el joven vasallo de este tirano. Como un verdadero bufón que actúa a merced de lo que se le requiere, lleva desde su infancia al servicio de Hamm; siempre amenazando con marcharse, pero siempre obediente ante cualquier orden. Con ellos, están Nagg y Nell Son los ancianos padres de Hamm, a los que su hijo ha condenado a vivir en dos contenedores de basura, aislados del resto para degradarlos hasta la humillación.

En la rutina de Hamm, Clov, Nell y Nagg, la crueldad y la malicia residen en los pequeños gestos son cotidianas. Se encuentran encerrados entre cuatro paredes forzados a seguir viéndose ya que son -al parecer- los últimos supervivientes de una gran tragedia que ha asolado la Tierra y aniquilado a casi toda su población. La obra está llena de paradojas y alusiones ocultas. Hamm es ciego y no puede andar, pasa su vida en la silla de ruedas, Clov, sin embargo, no puede sentarse nunca y Nell y Nagg han perdido sus piernas y viven recluidos en compartimentos llenos de despojos.

Final de partida se construye a través de los silencios, los diálogos que no lo son, los juegos en el límite de lo absurdo, la crueldad entre personajes, los sobrentendidos y los vacíos que el espectador debe intentar llenar, y dar posibles significaciones porque el autor se cuida mucho de ofrecer respuestas. Los diálogos, más bien monólogos entrelazados, a veces descorazonadores, otras divertidos, irónicos, crueles.

Los personajes repiten una y otra vez las mismas frases, con o sin modificaciones. Además cumplen con rituales que parecen tenerlos atrapados (el perro de trapo, el catalejo, las historias repetidas una y otra vez).

De la obra se desprende que los personajes viven en un mundo muerto, estático, sin cambios ni variaciones de ningún tipo, lo mismo que en *Esperando a Godot*, en la cual nunca pasa nada. Cada día repite las acciones y reacciones del día anterior, y cada hecho se ve revestido así de una especie de cualidad ritual. Recordemos aquí una frase de Beckett que dice: "lo que somos es de una monótona centralidad" y la obra de Beckett está llena de personajes que repiten una y otra vez con monótona centralidad los mismos movimientos, los mismos dichos.

Beckett con respecto a *Final de Partida*, rechazando cualquier intento de interpretación o mensaje profundo se negó a cualquier explicación resaltando que la obra es lo que es y nada más.

Y para finalizar, cito un breve poema de Beckett "De cara a lo peor" en relación a nuestra partida como analistas:

"De cara a lo peor hasta que haga reír"

BIBLIOGRAFÍA

- Beckett, S, Relatos "Textos para nada", Tusquets Editores, Bs. As, 2010
- Lacan, J, *El Seminario, Libro 16*, Paidós, Bs As,
- Lacan, J,"Lituraterre", *Otros escritos* Paidós, Bs As,
- Beckett, S La Carta Alemana, en *Beckettiana N° 5*, Bs. As, Facultad de Filosofía y
- Letras, UBA 1996
- Beckett, S *El innombrable*, Editorial Lumen, Barcelona, 1966
- Beckett, S, *Fin de Partida*, Tusquets Editores, Bs As, 2006
- Cerrato, L, Beckett, *El primer siglo*, Ediciones Cohiue, 2007 Ibañez Fanés, J, *La lupa de Beckett,* A Machado Libros, 2004

NOTAS

1. Beckett, S, Relatos "Textos para nada", Tusquets Editores, Bs. As, 2010, p. 88
2. Lacan, J, *El Seminario, Libro 16*, Paidós, Bs As, 2008, p 11
3. Lacan, J, "Lituraterre", en *Otros Escritos*, Paidós, Bs As, 2012. P9
4. Beckett, S La, Carta Alemana, en Beckettiana N 5, Bs. As, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1996
5. Texto de una entrevista hecha a Beckett por L Shainberg, publicado en internet.

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

El extranjero

Cecilia Conenna

Una hiancia literaria

"Hoy ha muerto mamá. O quizás ayer. Pedí dos días de licencia a mi patrón y no pudo negármelos ante una excusa semejante. Pero no parecía satisfecho. Llegué a decirle: no es culpa mía".

Quien habla es Meursault, el personaje principal de *El extranjero,* primera novela de Albert Camus, publicada en 1942.

Meursault es fundamentalmente un sujeto indiferente. La frase que da inicio a la novela y también al presente texto, así lo demuestra.

Obviamente, no lloró en el funeral de su madre.

¿De qué se trata esta indiferencia? En primer lugar, tiene que ver con un empuje a la simpleza. Meursault es un hombre demasiado simple, porque encontró en la simpleza la manera de negar el malestar subjetivo, la existencia de dolor y evadir todo pensamiento reflexivo, que implique conectividad o asociación de hechos.

En segundo lugar, la indiferencia de Meursault va de la mano de la insensibilidad. Es un hombre insensible ante lo anímico, pero quejumbroso hasta el exceso, respecto del calor, la luz, el humo del cigarrillo, etc. Llegará a confesar por su actitud ante la muerte de su madre, lo siguiente:*"Las necesidades físicas alteran mis emociones, esa es mi naturaleza, tenía sueño y cansancio por lo tanto no me di cuenta de lo que pasaba".*

Luego de la muerte de su madre, Meursault asesinó a un hombre, y aunque pagó por ello, la justicia no dejó de tener en cuenta la actitud del hijo indiferente. La imperturbabilidad del personaje, fue por lo tanto la protagonista del juicio.

"En nuestra sociedad, un hombre que no llora en el funeral de su propia madre, corre el peligro de ser sentenciado a muerte".

En el juicio fue imperioso para Meursault, no tener que pensar, por ello recurrió una vez más a su exitoso mecanismo: evadirse:*"Se hablaba tanto de mi alma que todo se volvió un agua incolora en la que solo encontraba vértigo. Me subió a la garganta la inutilidad de ese lugar y no tuve sino una urgencia: que terminen cuanto antes, para volver a la celda a dormir".*

¿Se lo acusa de haber enterrado a su madre o de haber matado a un hombre? Lo defendía su abogado.

El fiscal declaró que era necesario tener la ingenuidad del honorable defensor para no advertir, que entre estos dos hechos existía una relación profunda y patética: *"yo acuso a este hombre, de haber enterrado a su madre, con corazón de criminal".*

Del arte y el psicoanálisis

Considero que la novela *El extranjero*, como objeto artístico, es una insuperable manera de mostrar la existencia del inconsciente.

La literatura nos permite acercar de otra manera a lo que nos es común. En su discurso del Premio Nobel en 1957, para poder reconocer y aceptar el premio, Camus dijo que se serviría de algo que lo ha ayudado y sostenido en toda su vida.

Se refiere a la idea que se forjó del artista y la misión de ser escritor, puesto que ante todo, el arte le permitió no estar separado de los otros.

"Es un medio de emocionar al mayor número de hombres, ofreciéndoles una imagen privilegiada de dolores y alegrías comunes. (…) Por definición, el artista, no puede ponerse al servicio de quienes hacen la historia, sino al servicio de quienes la sufren". [1]

Quizás en la trama de "El extranjero", subyacen los efectos de una situación social particular: la de las dos guerras mundiales que nuestra humanidad soportó en la primera parte del siglo XX. Pero también exterioriza las consecuencias del imperativo de una época: la renuncia pulsional. Sofocación que si bien era condición para la existencia de la cultura, también era la que hacía permanecer prohibiciones, y por lo tanto, ofrecer al mundo sujetos como Meursault.

Las maniobras para defenderse del deseo de toda demanda asfixiante del otro, se ven plasmadas magníficamente en este personaje, siempre abatido por lo que va a suceder y capaz de llamar *estúpido,* al deseo de llorar.

Del silencio a la fiesta

La relación que los sujetos de hoy tienen con el goce ilimitado, sostenida en la obligatoriedad:*"hacé lo que sentís, decí lo que pensás"*, como garantía de libertad y felicidad en el contexto de lo *unlimited,* marca una de las más notables diferencias con los sujetos de aquella época, cargada de tabúes e impedimentos.

Sin embargo algo persiste. Esta pseudo liberación, producto de una realidad permisiva y de una falsa ilusión: la de que *"todo es posible",* no absuelve de la angustia a los sujetos. Tampoco los orienta en un saber arreglárselas con el deseo.

¿Los efectos que hoy vemos, no son acaso parecidos a los que generaba aquella prohibición? solo que esta vez, surgen de la contracara, es decir, del *vale todo*. Vale todo en su doble sentido: no hay sino una norma, la que dicta el corazón de cada uno, y la de que *todo* tiene valor.

¿Dónde hallamos el malestar en la cultura, si los sujetos creen y nos hacen creer que lo tienen todo para ser felices?

Los síntomas del extranjero, son actuales: soledad, tendencia a minimizar y/o subestimar hechos de la realidad, falta de pasión, de pensamiento crítico, pereza y caída de semblantes. No debería resultarnos un dato menor, que la gente llegue al consultorio entretenida y demorada en el fastidio por nimiedades - al mejor estilo Meursault - como el clima o lo difícil que le resulta conseguir estacionamiento. No son simples comentarios para romper el hielo. El rechazo al inconsciente, es este nihilismo. Es esta, la sutil incredulidad hacia la libre asociación.

El vigente diagnóstico de Ataque de Pánico, no esconde sino una parecida maniobra - la de Meursault - de mantenerse a distancia del deseo, bajo un infernal, mortífero y constante temor a lo que va a suceder.

Otra contracara de la prohibición: el espectáculo. Este sugestiona a las personas, con la exhibición obscena de las desgracias de la gente. Más no solo no enseña nada sobre la angustia, sino que paradójicamente, la rechaza, volviéndola enigmática. El entretenimiento exalta la victimización y produce identificaciones alienantes. "El ser humano llega incluso a repudiar al ser humano por esta incontinencia. Un ojo demasiado erotizado, que goza porque la cabeza está puesta a dormir" [2], aspira a anular lo imposible mediante el rechazo de la castración. Pero lejos de abolir la angustia, esta retorna salvajemente, introduciendo en los sujetos ya anestesiados, el peor de los obstáculos: el impedimento para elaborar.

Ya había anunciado Lacan el ascenso en potencia de las comunidades de goce bajo el término liberación. Advirtiendo que no querer responder de los propios actos, esconde la fijación a un régimen de goce.[3]

¿Condenado a muerte o autocastigo?

"*Nadie puede imaginar lo que son las noches en las cárceles*". Llegando al final de la novela, sorprende escuchar a un Meursault reflexivo, impulsado ahora que está condenado a la decapitación pública, a revisar sus banales ideas. Con las que vivió pretendiendo no recibir reclamo alguno. Ni de su madre, ni de una mujer, ni de un amigo.

Pero tampoco él exigía nada. Cuando rechazó la defensa, se le explicó que tenía derecho a un abogado, y consideró que era"*cómodo que el estado se ocupe de esos detalles*". Cuando un sacerdote lo visitó en la celda y le dijo que rogaría por su corazón ciego e insensible, Meursault vació sus impulsos de cólera sobre él.

A través de Meurseault, Camus transmite que tenemos la costumbre de vivir, antes que pensar. Pero es allí justamente donde se desata una incómoda paradoja, la de no desear morir, y al mismo tiempo, tener conciencia de que solo la muerte justifica la existencia.

Hay muchos Meursault, que sólo pueden apropiarse de su destino, una vez enfrentados a algún tormento. En este caso, bajo la secuela del encierro, Meursault se vio vuelto a la vida y pese a que sólo pretendía saber si lo inevitable tendría salida, comenzó a vincular lo desvinculado. Se reprochó no haberse interesado por lo que ocurre en la vida y llegó a comprender por primera vez en su vida, a su madre.

Pero como suele ocurrir, ya era tarde.

Morir de culpa [4]

Atrapado en la certidumbre de una desproporción: que iba a morir pero no sabía cuándo, Meursault escogió solo una opción: esperar.

El efecto de la sentencia, era real. La hora incierta era tan real como los muros que lo rodeaban.

¡Cómo no advertí que la única cosa realmente importante para un hombre es la ejecución capital!

Cerca, muy cerca de la muerte y del final de la novela, se sintió libre y pronto a revivir todo. *Por primera vez me abría a la tierna indiferencia del mundo,* y para que todo esté consumado, Meursault deseó *para sentirme menos solo*, lo escópico: que una multitud asistiera al espectáculo de su decapitación, y que lo recibieran con gritos de odio.

El último anhelo de Meursault, nos habla de otra forma de fijación a un goce, y de un peso: el efecto de un Otro que juzga.

Porque Meursault, no sintió ni vergüenza ni responsabilidad.

Porque cuando nada importa, ocurre lo mismo que cuando vale todo, no hay lugar para la sensibilidad.

NOTAS

1. Discurso de A. Camus. Aceptación del premio Nobel de Literatura. Año 1957.
2. Entrevista a J. A .Miller en BLOG Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. Avatar. "Vuestro ojo es subyugado, mientras hace dormir a vuestra cabeza".
3. Miller J. A, "Nota sobre la vergüenza".
4. Miller J. A, "Nota sobre la vergüenza".

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

Cuando ser madre e hija son cosa de mujeres: testimonios, literatura y esa lalengua llamada materna

Gastón Cottino

La hija, entre la mujer y la madre

Este trabajo parte de una pregunta que, aunque un tanto obvia, no logré responder con facilidad: ¿qué hay de la relación madre-hija sino se trata solamente del estrago? O bien: si entendemos las razones estructurales que llevan al mismo, el no cernirse la madre en un todo al falo: ¿las consecuencias son solamente la devastación y los fantasmas pre-edípicos que propone Freud en sus textos del '30?

Después de todo, es una referencia del mismo Freud en la conferencia sobre "La feminidad", la que nos sirve de motor en este recorrido: "no se puede comprender a la mujer si no se pondera esta fase de la *ligazón-madre preedípica" [1]* Sin embargo, considero que para desandar esta breve indagación no habría que cernirse tanto a la cuestión de pre o post edípico, habida cuenta de la época en que transcurre nuestra práctica.

No es necesario redundar en la cantidad de niñas que se presentan hoy, casi sin padre en la escena. Cuestión que encontré también, y me llamó la atención, en las últimas películas infantiles que están en cartel; basten el caso de "Home" o de "El principito", en donde la narración incluye a una hija y su madre, casi sin noticias del padre, de la realidad, por supuesto.

Entonces esta pregunta se enmarca en la feminización del mundo, ese sintagma heredero de la pluralización de los nombres del padre.

Sin embargo, qué decir, qué rastrear, qué hitos en la obra de Lacan podía estudiar, para avanzar en esta relación entre las féminas que son una madre y una hija.

Dos ideas guiaban la búsqueda: la relación entre la madre y la mujer, presente por ejemplo en la reescritura de la metáfora paterna a la atura del *Seminario 22,* [2] Y por otra parte, la pregunta acerca de por qué adjetivar a lalengua como materna.

En 1960 Lacan indica: "En el mismo punto conviene preguntar si la mediación fálica drena todo lo que puede manifestarse de pulsional en la mujer, y principalmente toda la corriente del instinto materno. ¿Por qué no establecer aquí que el hecho de que todo lo que es analizable sea sexual no implica que todo lo que sea sexual sea accesible al análisis?" [3].

De allí se desprende que el más allá del falo para la mujer parece replicarse en lo materno [4], aunque luego tomen vías diferentes: por un lado el goce femenino; por la otra aquello que estamos indagando y que ahora llevamos a dos referencias más.

La primera es de1970, *Seminario 17,* en donde Lacan habla de un «predomino de la mujer como madre, y madre que dice, madre a quien se pide, madre que ordena y así instituye la dependencia del niño. La mujer permite al goce osar llevar la máscara de la repetición. Se presenta aquí como lo que es, como institución de la mascarada. Le enseña a su pequeño a pavonearse. Conduce hacia el plus de goce porque ella, la mujer, como la flor, sumerge sus raíces en el

mismo goce. Los medios de goce se abren con este principio, que él haya renunciado al goce cerrado y extraño, a la madre.» [5]

Esto dará lugar a "la diferencia de los sexos" permitiendo advertir como, al tener la mujer esa relación tan próxima al goce, deja al pequeño en situación de "renunciar" a ese mismo goce, ya materno, para dar lugar a su posición sexuada. Se deduce de aquí que algo del goce de la madre "sumerge sus raíces" en el goce femenino.

En 1973, Lacan retoma la idea del estrago: "A este título, la elucubración freudiana del complejo de Edipo, que hace de la mujer pez en el agua, por ser la castración en ella inicial (Freud *dixit*), contrasta dolorosamente con el hecho del estrago que en la mujer, en la mayoría, es la relación con la madre, de la cual parece esperar como mujer más sustancia que de su padre- lo que no va con su ser segundo en este estrago" [6]

Así podemos volver a "la mujer más verdadera y más real" del *Seminario 10*, pero ahora ubicándola en las coordenadas de la relación con una madre que a su vez juega esto mismo respecto de otra madre, que también es mujer. A quien se le demanda "sustancia", algo que Miller [7] traducirá en términos de goce. Por lo tanto, tendríamos que leer esta referencia no sin la anterior que remite justamente a este punto.

Pasar de ese goce de la madre al S (A/), en un nuevo uso del semblante

Dominique Laurent [8] aborda alguno de estos puntos en sus testimonios a partir de lo que ubica en su madre como "depresión" pero también y sobre todo como "Reina de la noche".

Ambos sintagmas surgen como maneras de referirse al goce de su madre y a lo mortífero de éste; lo cual, a través de otras vueltas por el Otro, se liga a algunos síntomas de la esfera oral. Sin embargo el segundo constituye un nombre de goce, surgido de su inconsciente, que acompaña a un S1 paterno, "Rey Sol", para descifrar el goce femenino y finalmente cifrar lo indescifrable del S (A/), tal vez al modo de un *sinthome*.

Se puede leer en sus testimonios cómo las vueltas dichas respecto del goce materno, del goce hallado en la madre como mujer, llegan hasta las vicisitudes de la feminidad del sujeto, inscripta como madre en la relación sexual [9], yendo más allá del falo en la ausencia de límite del goce femenino.

Lo anterior tendrá consecuencias en la relación con el *partenaire* ya que éste se inscribirá en su fantasma mediante un goce, alojando el más allá del falo, mediante las palabras de amor.

De esta manera, gracias al análisis, el sin límite de la relación madre-hija deja lugar a lo femenino y a lo que llama "el analista mujer".

Entre esto también podemos situar otro uso posible de los semblantes.

Es de destacar que "Reina de la noche" surge del sueño posterior a la finalización de su primer análisis como "una figura de cartón, figura obscena y ridícula, toda vestida de negro" [10]. Es decir, con la impronta del semblante. Recordemos la referencia de Lacan en el *Seminario 17* en la cual afirma que la mujer permite al goce llevar «la máscara» de la repetición. Máscara que remite a mascarada, haciendo las veces del falo, pero que también es una destacada figura retórica de la prosa para aludir a lo que se vela, a lo real del monstruo [11].

Más allá de lo que puede leerse como una propuesta identificatoria en la relación madre hija, creo que es importante extraer de aquí lo que destaca el analista, una vez atravesadas las ficciones del análisis, presentando a los semblantes como aquellos que "Dan un nombre siempre provisorio a lo real en juego" [12].

Poniendo estos además en la cuenta de las mujeres, mediante la metáfora de Jano, las dos caras, el pasado y el futuro: "El Jano femenino, no consiste sino en saber demasiado la importancia del uso de los semblantes para no sucumbir al ejercicio del cinismo con todos sus afectos" [13]. Semblantes que, una vez atravesados, cubren un abismo, como se afirma [14] en la Declaración de la Escuela Una.

Estos asuntos y otros cuando la madre y la hija son escritoras: Esther Tusquets y Milena Busquets

Es muy interesante continuar esta línea de análisis a partir de los textos de dos escritoras españolas contemporáneas, madre e hija, Esther Tusquets y Milena Busquets. De la primera consideraremos sobre todo sus dos últimos libros de memorias:*Habíamos ganado la guerra* y *Memorias de una vieja dama indigna*; y de su hija su última y muy reconocida novela de autoficción *También esto pasará*, la cual es escrita a partir de la muerte de su madre en una suerte de elaboración de la misma.

Antes de adentrarnos en el análisis, es importante aclarar que tanto las memorias como la autoficción son subgéneros de la llamada literatura del Yo, que no permiten hacer conjeturas ni aseveraciones sobre las personas en cuestión. Pues se trata de ficciones, tal como lo demuestran, entre otros, Paul De Man [15].

Comenzamos por Esther quien se refiere con mucha contundencia a su madre en varios pasajes de sus libros, entre los cuales destaco el siguiente: "He escrito mucho sobre mi madre, a veces me parece que solo he escrito sobre mi madre, o contra mi madre, sin lograr cancelar nunca el conflicto, pasar la página, quedar en paz" [16].

Desprende de allí su amor pero también sus conflictos y síntomas de la niñez, como el arrancarse las pestañas o el pellizcarse. Buscar su amor o revolverse contra ella. La cita continua unas líneas más abajo evocando su análisis: "Lo sabía cuándo me psicoanalizaba, sabía que era inútil estar tumbada allí contando sueños y jugando a asociar libremente, sino tenía ni la más remota intención de afrontar en serio lo que había sido mi relación con mamá. La frustración permanente, la herida siempre abierta. El desamor" [17].

El padre, por supuesto que aparece, amado por ella, sosteniendo mucho de lo que logró como editora pero casi ignorado por la madre. Su vida se puebla de anécdotas y de amores, de flechazos, de política y de amigos. El final de este libro se cierra con una decisión que comporta una rectificación (tal como la que había tomado cuando niña al dejar de ser objeto de burla de sus compañeros): "No iba a seguir lamentándome por no ser la mujer que mi madre hubiera deseado como hija, ni tal vez por la que yo misma hubiera querido ser. (…) La vida me había dado unas cartas determinadas, y había que jugarlas lo mejor posible" [18].

En su siguiente y último libro narra su decisión de ser madre, en contra de sus fantasmas y a favor de tenerlos con el hombre que amaba. Elije el nombre de su primera hija, Milena, a partir del amor a y de Franz Kafka. Y si bien hay allí reflexiones muy interesantes respecto de la maternidad, es momento de pasar a Milena.

Todo parte del peso que le ocasiona la muerte de su madre pero también del peso que esta relación implicó. Su ligazón, no solamente se dio a partir de las letras: "En parte consciente, supongo, de que el amor de mi vida eras tú y de que ningún otro amor huracanado podría con el tuyo. Después de todo, amamos como nos han amado en la infancia, y los amores posteriores suelen ser sólo una réplica del primer amor" [19].

Este pasaje recuerda aquello que de que la mujer escoge su partenaire como "una aflicción peor que un *sinthome*" [20], tomando el modelo del estrago materno, tal como lo propone Lacan en1976, en el *Seminario 23* (aunque debería sopesarse con la afirmación de un hombre como algo del orden del síntoma de la «Respuesta a Marcel Ritter" de 1975).

Pero tal vez lo más jugoso sea el "Epílogo", en donde Milena evoca la historia que su madre le contó en ocasión de la muerte de su padre. Un emperador convoca a todos los sabios del reino para que armen una frase corta que sirva para todas las situaciones; el resultado es: "También esto pasará".

A partir de allí la hija evoca todas aquellas cosas que es a partir de su madre, mejores o peores, más o menos felices: el flechazo como única forma posible del amor, el arte, el hacerse cargo de las consecuencias en lugar de sentir culpa, la risa loca, la rebeldía, la entrega absoluta…. Cosas, cada una de ellas, que se dejan leer en la novela y que signaron el modo de vivir de la protagonista.

¿Pero qué son estas cosas? Si retomo la referencia del *Seminario 17*, respecto de la madre que facilita estas "máscaras" y tal como lo viéramos en el testimonio de Dominique Laurent, considero que se trata, también aquí, de semblantes. Herederos de aquello que hace que la madre hunda sus raíces en el goce, estos nombres fueron captados, leídos, por la hija. Quien se hace escritora, podemos decir, en el co-texto de: "una capacidad para nombrar las cosas" [21] que también le adjudica a su madre y vaya si gozaba con eso.

Para el final: lalengua es materna

¿Por qué? Lacan dice en el *Seminario 20* de lalengua que "no en balde" la llamamos "materna" [22]. Despojados del sentido común: ¿qué quiere decir esto?

Encuentro dos respuestas posibles, que tal vez en el fondo sean una.

La primera la da Jean Claude Milner: "la mujer no se inscribe en la relación sexual más que *quoad matrem*, lalengua lo hace en la comunicación sólo como lengua materna, excediendo las necesidades de la referencia" [23]

Esto permite seguir la referencia anteriormente citada ya que, a continuación Lacan afirma: "Si la comunicación se aproxima a lo que efectivamente se ejerce en el goce de lalengua, es porque implica la réplica, dicho de otra manera, el diálogo" [24] Es decir, que haciendo un paralelismo entre La mujer y La lengua que no existen, ambas sólo ingresan, no solo en la comunicación, sino también en el lazo y en inconsciente, como maternas. Recordemos que Lacan en esa misma clase da la fórmula sobre el inconsciente como un *savoir-faire* con lalengua.

Luego, un texto de Liliana Casenave [25] me permitió seguir esta pista en la "Conferencia de Ginebra sobre el síntoma", de 1975 y en "El malentedido" de 1980, sobre la transmisión que, partiendo de un malentendido entre dos *parletres*, origina la marca, el Uno, a partir del cual el *infans* se hace un cuerpo. Casi parece una consecuencia lógica de lo que fue la «Nota sobre el niño» con los desarrollos de cinco años después.

Y volvemos a las escritoras españolas. El padre de Milena solo aparece en ese "Epílogo" como muerto pero también como ocasión para el sintagma: "También esto pasará".

Una conclusión lógica también de las secuencias que venimos desplegando. Por un lado, lalengua y su relación con el lenguaje, inconsciente mediante. De no ser así, como bien lo introduce Deleuze [26], el trabajo sobre las "palabras maternas", queda supeditado a la invención del sujeto psicótico. Por el otro, algo del padre debe jugarse a nivel del malentendido con la madre, con su función, para que lalengua sea lo que deja de escribirse y constituya un modo de lo posible, manera de la castración, tal como manifiesta Lacan en el *Seminario 21* [27].

"También esto pasará", entonces esto tampoco se escribirá como tampoco lo hará ese juego gozoso con los sonidos, juego de cada niño, para dar lugar a un lenguaje que buscará rescatar aquellos signos hundidos en la superficie, a través del inconsciente y gracias a las letras.

La madre, no sin el padre, hundiendo sus raíces en el goce como mujer, tendrá la ocasión de transmitir algo de esto a la hija. ¿Qué queda de esa *lalangue* materna, cuáles máscaras permitirán nombrar y obtener un saber hacer ante ese real?¿Qué «Reinas de la Noche, cuáles «También esto pasará», qué «analistas mujer», nos aguardan? Una por una, como bien se sabe.

NOTAS

1. Freud, S. "Conferencia 33: La feminidad" En *Obras Completas* Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu (2005) p. 111.
2. Lacan, J. *El Seminario. Libro 22:R.S.I.* (inédito). Clase del 21/01/75
3. Lacan, J. "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina". En *Escritos 2*. (2002) Buenos Aires: Siglo XXI. p. 709.
4. ¿Dejaremos allí al «instinto» en el plano de la ironía?
5. Lacan, J. (2004) *El Seminario libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. p. 83.
6. Lacan, J. "El Atolondradicho" En Otros Escritos (2012) Paidos. p. 489.
7. Cf. Miller, J.A. *Los usos del lapso*. Clases de XIX a XXII (2010)
8. Agradezco la referencia a Estela Carrera
9. Cf. Lacan, J. *El Seminario: Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidos. Clase del 09/01/1973, (2004)

10. Laurent, D. *El analista mujer* Buenos Aires: Tres Haches. p. 11(2005)
11. Cf. Borges, J.L. "Historia Universal de la infamia" En *Obras Completas*. Tomo 1 (1998). Buenos Aires: Emecé. Molloy, Silvia. (1999).*Las letras de Borges y otros ensayos*. 1ª ed. Ensayos Críticos. Rosario: Beatriz Viterbo Editora. Pérez, Alberto Julián. (1986). *Poética de la prosa de J. L. Borges: Hacia una crítica bakhtiniana de la literatura*. Madrid: Gredos.
12. Ibid p 15.
13. Ibid.
14. Cf. "La declaración de la Escuela Una" (Inédito).
15. De Man, P. (1991) La autobiografía como desfiguración. *Suplemento Anthropos 29*. 113-118
16. Tusquets, E. (2007) *Habíamos ganado la guerra*. Buenos Aires: Bruguera. p 79.
17. Ibid.
18. Ibid. p 275
19. Busquets, M. (2015) *También esto pasará* Buenos Aires: Anagrama p 77
20. Lacan, J. *El Seminario. Libro 23: Joyce El sinthome.* Buenos Aires: Paidós. p. 99
21. Ibid p 171
22. Lacan, J. (2004) *El Seminario: Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós. p. 166
23. Milner, J.C. (1998) *El amor de la lengua* Madrid, Visor. p 82
24. Ibid.
25. Casenave, L. "Trauma y responsabilidad". En *Psicoanálisis con niños y adolescentes: Lo que aporta la enseñanza de J. Lacan*. Buenos Aires: Grama
26. Cf. Deleuze, G. (2000) *Crítica y Clínica.* Buenos Aires: Anagrama.
27. Cf. Lacan, J. *El Seminario. Libro 21: Los nombres del padre* (Inédito) Clase del 08/01/74

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

Del sentido a Alicia en el país de las maravillas

Marcela Molinari

Para comenzar

En este escrito me ocuparé de las vueltas que Lacan le da al sentido en su obra y como éste ha tomado el género literario *nonsense* para introducirlo en sus seminarios, a veces a través de *Alicia en el país de las maravillas*. Para guiar el presente escrito rescato los conceptos: sentido, significante, escritura e invención.

Sobre el sentido

Sentido, según la Real Academia Española, quiere decir: entendimiento o razón, modo particular de entender algo o juicio que se hace de ello.

Sentido común: modo de pensar y proceder tal como lo haría la generalidad de las personas.

El sentido se encuentra enlazado a lo que todos entenderíamos por tal.

Nuestro recorrido

Comenzaré con un párrafo que enuncia Jacques Lacan en el *Seminario* 24, clase VII "La variedad del síntoma": "Si ustedes son psicoanalistas, verán que es el forzamiento por donde un psicoanalista puede hacer sonar otra cosa que el sentido. El sentido, es lo que resuena con la ayuda del significante. Pero lo que resuena, eso no llega lejos, es más bien flojo. El sentido, eso tapona. Pero con la ayuda de lo que se llama la escritura poética, ustedes pueden tener la dimensión de lo que podría ser la interpretación analítica".

En la obra de Jacques Lacan, se podrían situar algunos movimientos con relación al sentido. Nos dice Miller, en un principio lo promueve, lo resitúa, lo relativiza y después, lo aminora. En su escrito "La agresividad en psicoanálisis", Lacan define al sujeto: "Sólo un sujeto puede comprender un sentido, inversamente todo fenómeno de sentido implica un sujeto".

Luego, a partir del sentido sitúa al síntoma analítico. Al síntoma, entre las formaciones del inconsciente, le da un sentido de verdad. Al lapsus, el acto fallido, el chiste, también le da sentido de verdad pero se eclipsan inmediatamente.

También es el sentido el que nombra según el "Informe de Roma", la operación propia de la palabra, lo que "confiere a las funciones del individuo su sentido". Promover la función de la palabra como esencial en el psicoanálisis es precisamente lo que puede aportar sentido.

En el año 1973, rechaza el sentido como la vertiente del psicoanálisis: resitúa el sentido como efecto del significante, desplaza la definición del sujeto hacia la del significante, separa el significante del sentido e invita a aislar los significantes atrapados sin ningún sentido en el síntoma.

En su trabajo "El atolondradicho" habla de Un real fuera de sentido, un real sin ley. Leer un síntoma es privar al síntoma de sentido, esto sustituye al aparato de interpretar de Freud que Lacan mismo había formalizado, clarificado, es decir el ternario edípico por un ternario que no produce sentido.

Freud partía del sentido, pero siempre presentaba un resto opaco de real. Atrapar lo real, ha sido un problema en la obra de Lacan.

Se plantea el tránsito de lo imposible de aprehender hacia un significante nuevo.

En la clase "Hacia un significante nuevo", a Jacques Lacan le ha interesado la lógica y la matemática justamente para demostrar un punto de *impasse*, un punto de imposible.

Sabemos que no es por la vía del sentido que aprehendemos lo real, pero las palabras tienen su alcance. Lo real excluye al sentido. Dice allí Lacan: "Como en el chiste, uno se sirve de una palabra para otro uso que aquel para el cual está hecha, uno la retuerce un poco y es en este retorcimiento que reside su efecto operativo. El inconsciente no despierta. Pero hay agujero. La poesía es efecto de sentido, pero también efecto de agujero. Un significante nuevo que no tendría ninguna especie de sentido, eso sería quizás lo que nos abriría a lo real".

Lacan al género *nonsense* le da un lugar privilegiado, tomaré el *Seminario* 6 clase IX, 21 de enero 1959, en el cual nos da una simpática indicación para correrno del sentido.

"No es que él busca el sentido o la esencia de los pájaros, del fluido, o de lo que sea. Es que, literalmente, los encuentra por el ejercicio del *nonsens*, ya que, al fin de cuentas, si tenemos tiempo, nos plantearemos preguntas sobre lo que técnicamente es el *nonsens*.

Yo les diría "el no sentido". En la lengua inglesa es precisamente un género. La lengua inglesa tiene dos ejemplos eminentes de no sentido, muy especialmente en E. Lear, autor de no sentidos, que definió como tal, y Lewis Carroll, de quien pienso que conocen al menos *Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas*.

Debo decir que, si tuviera que aconsejar como libro introductorio a lo que debe ser un psiquiatra o un psicoanalista de niños, más que no importa cuál de los libros de Piaget, le acongojaría leer *Las aventuras de Alicia...* ya que captaría efectivamente esa cosa de la que tengo las mejores razones para pensar, dado todo lo que se sabe de L. Carroll, que es que reposa sobre la profunda experiencia del juego de retruécanos del niño, y que efectivamente, nos muestra el valor, la incidencia, la dimensión del juego del no sentido como tal».

El género Nonsense

Nonsense literalmente significa «sin sentido», como género literario es una composición de palabras inexistentes. En los textos escritos de este modo no importa lo que dicen las palabras sino la forma en que lo dicen, la cadencia y el ritmo.

Canciones, rimas infantiles pero también textos de grandes escritores. La característica más distintiva es no tener sentido, ser decididamente absurdo.

La tradición de esa figura literaria se remonta en España en el siglo XVI durante el período manierista (se originó en Venecia alrededor del 1530 hasta 1600 y se extendió al resto de Europa. Se trata de una reacción anti clásica que cuestionaba la validez del ideal de belleza definido en el Alto Renacimiento).

La oralidad fue el hilo transmisor de estas manifestaciones del absurdo, en afán del ser humano por jugar y divertirse con el lenguaje.

Es a mediados del siglo XIX, en plena decadencia del romanticismo, cuando se formaliza en la Inglaterra Victoriana este estilo con Edward Lear y Lewis Carroll.

Han sido movimientos artísticos y culturales transgresores con las convenciones literarias de su época. Eran escenarios sociopolíticos contestatarios o períodos de cambios sociales donde comenzó este género literario.

En el panorama europeo con corrientes como el *dadaísmo* (movimiento literario que surgió en 1916 en Zurich; Suiza, se caracterizó por rebelarse en contra de las convenciones literarias y artísticas y especialmente en burlarse del artista burgués y de su arte) con la vuelta de tuerca del "sin sentido" en los textos kafkianos.

Al *dadaísmo* se le puede considerar la raíz de los movimientos posteriores como el *surrealismo* (movimiento artístico y literario surgido en Francia a partir del *dadaísmo*, en la década del '20, en torno a la personalidad del poeta André Breton. El*surrealismo* es un dictado del pensamiento sin la intervención de la razón, ajeno a toda percepción estética o moral).

En el género literario *nonsense* podemos encontrar obras en verso o en prosa, buscan generar juegos de palabras que transgreden las formas comunes de la sintaxis y la semántica, obras que resultan extrañan, comúnmente humorísticas o absurdas.

Este género está presente en los movimientos de vanguardia.

En conclusión, este género se puede englobar en el cuento y la lírica significando el comienzo de la literatura infantil con verdaderos valores artísticos y estéticos, rompiendo con los principios morales y facilitando al niño que se entregue a la fantasía.

El *nonsense* es la ausencia de la lógica, la desaparición de la comprensión. Esto choca contra los enfoques convencionales de la vida. Al mismo tiempo el *nonsense* es un desafío, nos obliga a incorporar un modo diferente de pensar, a cambiar nuestra perspectiva más allá del orden léxico que hemos aprendido y romper el concepto de que es imposible ver lo contrario.

Representantes del género

Edward Lear nació en Highgate suburbios de Londres en 1812, murió en 1888. Fue escritor, ilustrador y artista inglés conocido por su poesía sin sentido y sus *limericks* (poesías humorísticas breves, de cinco líneas, en las que las dos primeras y las últimas riman).

Fue ilustrador, en 1846 publicó *A book of nonsense* (*El libro del nonsense*) un volumen de *limericks* que ayudó a la popularización de este tipo de poesía. En 1867 publicó su más famosa obra absurda *The Owl and the pussycat* (*El búho y el mínimo*) que escribió para los hijos de su jefe.

Lewis Carroll (Charles Lutwidge Dagson) nació en Daresbury en 1832 y murió en 1898. Lógico, matemático, fotógrafo y novelista británico.

Tras licenciarse empezó a trabajar como docente y a colaborar en revistas cómicas y literarias, adoptando su seudónimo conocido.

En 1862 en uno de sus paseos habituales con la pequeña Alicia Liddell y sus dos hermanas les relató una historia fantástica *Las aventuras subterráneas de Alicia.* El libro se publicó en 1865 con el título de *Alicia en el país de las maravillas,* él mismo se costeó la edición, su éxito fue enorme lo que impulsó a Carroll a escribir una continuación *A través del espejo y lo que Alicia encontró allí* en 1871.

La peculiar combinación de fantasías, disparate y absurdo, junto a incisivas paradojas lógicas y matemáticas permitieron que las obras se convirtieran a la vez en clásicos de la literatura infantil y en inteligentes sátiras morales, llenas de apuntes filosóficos y lógicos para un público atento.

Más sobre Alicia...

Brevemente, Alicia mediante un sueño mágico persigue a un conejo y cae en la madriguera, consume alimentos y comienzan sus cambios de dimensión, conoce al gato Cheshire quien aparece y desaparece dejando a veces sólo su sonrisa. En otro tramo, nada sobre un charco de sus propias lágrimas, rodeada de animales extraños, participa en el té con la libre y juega cróquet de reina de corazones. Avatares de la niña en un mundo donde todo difiere de lo establecido y ordenado.

Alicia a través del espejo es concebido como una partida de ajedrez de peón a reina, partida donde también nada tiene sentido y nada es lo que parece. Con la famosa aparición de Humpty Dumpty como el amo del lenguaje.

Daniel Link nos dice no se puede leer los libros de Alicia sin volverse un niña un poco tonta, bastante jactanciosa y, al mismo tiempo, desfachatada; totalmente inmersa en las convenciones de la época, pero dispuesta a suspenderlas por un rato.

En la perspectiva de Carroll (que coincide con la de Humpty Dumpty en muchos aspectos) el lenguaje no es instrumento de comunicación sino de traducción. Escribir es traducir el mundo y la vida y nombrar no depende tanto de un sistema de representaciones cuanto de una serie de equivalencias incesantes.

Volverse Alicia es volverse esa niña victoriana, es leer como ella, atravesar espejos y las madrigueras creyendo a medias en la verdad de esos desplazamientos.

Tomaré unos párrafos de *Alicia a través del espejo*, capítulo VI:

Mi nombre es Alicia…

¡Vaya nombre más estúpido!- interrumpió Humpty Dumpty

con impaciencia.- ¿Qué es lo que quiere decir?

-¿Es que acaso un nombre tiene que significar necesariamente algo? – preguntó Alicia, nada convencida.

-¡Pues claro que sí! Replicó Humpty Dumpty soltando una risotada:- El mío significa la forma que tengo… y una forma bien hermosa que sé es.

La cuestión es saber quién es el que manda…, eso es todo.

Alicia se quedó demasiado desconcertada con todo esto para decir nada: de forma que tras un minuto Humpty Dumpty empezó a hablar de nuevo: -Algunas palabras tienen su genio… particularmente los verbos… son los más creídos…, con los adjetivos se puede hacer lo que se quiera, pero no con los verbos… sin embargo, ¡yo me las arreglo para tenérselas tiesas a todos ellos! ¡Impenetrabilidad! …quiero decir que ya basta de hablar de este tema.

…dijo Alicia -¿y lo de agiliscosos? -Quiere decir "ágil y viscoso" ¿comprendes? Es como si se tratara de un sobretodo…, son dos significados que envuelven a la misma palabra.

Magnífico pasaje, escrito exquisitamente que hace con el lenguaje un juego gozoso, la irrupción del chiste siempre tiene un aspecto arbitrario, es capaz de decir en todo momento las cosas son así porque yo las he decretado y yo soy el amo.

Juegos significantes que dan cuenta de la existencia de lo real, de lo que no puede decirse todo, del profundo sinsentido de todo sentido. Se puede cuestionar algo del sentido en la medida en que se base en el uso del significante, este uso es paradójico con cualquier significación (Jacques Lacan, *Seminario* 4, clase XVII, abril 1967).

Tomaré un párrafo de Lacan que realiza en el *Seminario* 16, clase XV del 19 de marzo de 1969, a propósito del amo del lenguaje, el sentido y la verdad.

"…Como lo dice muy bien Humpty Dumpty: "es suficiente ser el amo" (*maitre*). Pero, por otra parte, el orden de las creencias y los deseos está fundado, lo hemos visto, sobre el orden de las implicaciones conceptuales de la significación y la identidad del yo (*moi*) que habla, que es garantía para la permanencia de algunos significados, sino ella se pierde así misma, de lo cual Alicia hace la dolorosa experiencia. No hay orden de la palabra en el de la lengua, para terminar.

Entonces, si el sentido no puede encontrarse en la manifestación, se encontrará en la significación. Pero allí, es volver al círculo de la paradoja de Carroll: ¿Cómo el fundamento hace círculo con lo fundado?, vale preguntarse. Para ello será necesario tratar de redefinir la significación, como condición de verdad, hemos dicho, que confiere un carácter que es ya aquél del sentido. Pero, ¿cómo la significación usa de ello por su cuenta, de esta condición de verdad? La condición de verdad nos eleva por encima de lo verdadero y lo falso, lo que hace que una proposición falsa tenga aún un sentido o una significación se dice, sin distinguir"….

Para concluir

En el psicoanálisis "se lee literalmente", se toma a la palabra como si fuese un escrito, algo inmodificable.

Lacan separa la función de lo escrito de la letra y su lectura, lo escrito es lo ilegible, "la letra es lo que se lee, pero no es lo mismo leer una letra que leer".

Podríamos decir que el significante invita a dar sentido o interpretación a las formaciones del inconsciente y supone que hay una verdad que busca hacerse entender.

Lacan intentará durante toda su obra, elaborar un pensamiento disjunto de lo imaginario, un pensamiento aparejado a la escritura, con la idea que permita tocar a lo real. Dar con un significante nuevo pero no un significante particular, no un significante que comande una cadena.

Siguiendo el párrafo presentado inicialmente, Lacan nos habla del forzamiento que haga sonar otra cosa. Se centra en la resonancia semántica para ir más allá y se ayuda de la escritura poética, la escritura china, poesía que representa un modo de abordar lo real.

Por último es el analista, como el escritor el que invita a alguien a que lea, ¿que lea qué?, las señales de su propio inconsciente y que se atreva a inventar-escribir alguna ficción que tal vez algo de verdad diga.

A lo largo de un análisis se recortan significantes vía la asociación libre, algunos llegan a ser amos y comandan la cadena que cada quien ofrece al análisis.

Palabra y escritura y una aventura maravillosa las vueltas dadas en un análisis y la reducción del *bla bla* sufriente y gozante que impide avanzar.

Aquella niña victoriana que accedió a atravesar un mundo distinto, donde sucedieron cosas, donde sintió desconcierto, tristezas y momentos de felicidad, donde conoció personajes e historias inéditas, nunca antes vividas, donde se ficcionó una nueva realidad un nuevo orden de subjetividad, escribiendo con su propio trazo su nueva historia. Acaso, ¿de eso no se trata un análisis?

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, Jacques. *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto,* clase 17 abril 1967. Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Lacan, Jacques. *Seminario 6, El deseo y su interpretación*, clase IX, 21-1-1959, inédito.
- Lacan, Jacques. *El Seminario, Libro 16, De otro al otro,* clase XV, 19-3-1969. Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, Jacques. *El Seminario, Libro 20, Aun,* clase III, «La función de lo escrito». Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, Jacques. *Seminario 24, Linsu que sait de l´une – bevue s´aile a mourre,* clase "Hacia un significante nuevo", inédito.

- Lacan, Jacques. "El atolondradicho", en: *Escansión* 1, Paidós, Buenos Aires, 1984.
- Carroll, Lewis. *Alicia en el país de las maravillas. A través del espejo.* Akal Ediciones, Madrid, 2003.
- Daniel Link; artículo Página 12.

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

Pliegues conceptuales en torno a Nymphomaniac

José Luis Rosario

Nymphomaniac, la última película de Lars von Trier, cierra su trilogía de la depresión, que incluye *Anticristo* y *Melancolía*, en las que ocupa un lugar muy destacado la temática del erotismo femenino. De entrada, llama la atención que el conjunto quede envuelto bajo el signo de la depresión, cuando el perfil de la temática tiene más bien un sello apocalíptico. De cualquier modo, la tesis que von Trier defiende en esta película es que la ninfomanía no existe, que en todo caso la noción sería una suerte de construcción social tributaria del dominio patriarcal. En resumidas cuentas, Joe, su personaje femenino, es una mujer defendiendo sus derechos, dado que un hombre haciendo los mismos actos no está sujeto al mismo juicio moral. Dicho de otro modo, la película plantea una solución política a la cuestión de la sexualidad femenina. Diremos, por tanto: no hay entidad nosológica sino falla inmanente en la estructura. No hay ninfomanía pero sí adicción sexual, de modo que la película plantea una cuestión que puede situarse en la fase actual del discurso capitalista, captada en su faz de empuje imperativo al goce.

Una idea semejante encontramos en uno de los momentos en que se discute la noción. Joe opone a la idea común en que la ninfómana "es vista como alguien a quien nada le es suficiente", una percepción en que puede ser considerada como la "suma de todas estas experiencias sexuales distintas", de modo que puede decir que ha tenido "un solo amante": la promiscuidad no sería más que la insistencia de un mismo y único goce. No obstante, la definición oscila hacia otro polo cuando se sostiene que "la ninfomanía era no sentir", es decir, se ubicaría tanto en la posición de una repetición que se instala en la búsqueda de una satisfacción que nunca es suficiente, como en la búsqueda de un placer que siempre está ausente, con el agregado de una sensación de soledad abrumadora. ¿Se trata entonces de la insistencia de un goce fálico que, rechazando el vacío conduce a lo peor, o de una defensa para no sentir un goce sin nombre? Ambas hipótesis no solo no se contradicen, sino que son el soporte mismo del goce que instiga el discurso capitalista.

En líneas generales, las experiencias eróticas que se presentan se inscriben en las coordenadas del goce fálico. El goce Otro, propiamente femenino, ocupa un lugar oculto, completamente marginal. No es tema explícito de la película pero interviene como un núcleo enigmático, pues algo de eso aparece en la escena en la que Joe, en un paseo escolar que hace cuando tenía 12 años, tiene la experiencia de un orgasmo espontáneo tendida en el campo. La experiencia parece realizarse en una especie de disociación en la que la niña levita rodeada de nubes, y que luego carece de continuidad. Esta experiencia de goce es lo que Joe, acosada por la soledad, intenta localizar bajo las coordenadas del goce fálico, función que se levanta como defensa frente al goce Otro inconmensurable.

Ordenada entonces bajo el empuje irresistible de la pulsión autoerótica, von Trier nos presenta la historia de la sexualidad de Joe, para quien el descubrimiento de la sexualidad en la niñez se resuelve en el goce masturbatorio. Más adelante se hace desvirgar por un muchacho, Jerome, al que luego reencontrará en diversos momentos. Paradójicamente, quedará ligada al hombre elegido para iniciarse sexualmente y que la ha poseído de modo indiferente, mecánico. Un automatismo análogo la dirigirá luego a los demás hombres. El otro, pues, queda en principio reducido al instrumento de un goce. Pero luego, de manera imprevista, Joe se enamorará más tarde de Jerome, cuando las circunstancias los reúne en una situación en la que él no solamente no muestra ningún interés sexual hacia ella sino que fuga con la secretaria, o sea, cuando la dimensión del deseo sexual entra de lleno en juego. Para aplacar el abandono Joe se masturba compulsivamente. Así, la satisfacción pulsional directa evidencia un cortocircuito de lo simbólico que trata lo real de la angustia mediante lo imaginario del objeto autoerótico. El acto masturbatorio obtura la dimensión de la demanda y el deseo, como defensa frente a lo que no puede ser nombrado.

Es lo que se muestra en la rebelión contra el amor que no se sostiene. Joe había fundado con una amiga "El pequeño rebaño", una logia de jóvenes entregadas a la promiscuidad sexual. Esta rebelión prescribía que no podían tener novio y tampoco tener sexo dos veces con el mismo hombre. Se trataba de "luchar contra una sociedad obsesionada

con el amor". Pero ninguna pudo mantenerse fiel al manifiesto. Su propia amiga, cofundadora de la logia, muy osada en el sexo y quien le ha dado las claves para una cacería exitosa de hombres en un tren, le confiesa que "el ingrediente secreto del sexo es el amor". Pero para Joe, el amor no sería más que "lujuria con celos añadidos", lo que no impide que se enamore de Jerome, tenga un hijo con él, y vivan juntos un tiempo en que la sexualidad queda cuestionada por la "seguridad y comodidad doméstica". No obstante, ocupada en las tareas del hogar, no parece tolerar la soledad a la que es conducida, la incertidumbre del lugar que ahora ocuparía frente al hombre que es su pareja, que va y viene del trabajo. El fracaso del vínculo implica un retorno feroz de la masturbación.

Pero el amor no puede ser evacuado, vuelve a asomarse en la comedia de la confesión que le hace a diversos hombres (haber tenido su primer orgasmo con cada uno de ellos), con un resultado único garantizado: todos se enamoran de ella. Pero si bien no se puede prescindir del amor, no es menos cierto que juega un rol perturbador, tanto en el plano erótico como en la posición materna. Respecto de su hijo, por ejemplo, Joe sostiene que "el amor maternal no era un problema", pero había algo en la mirada del niño que la desnudaba en una posición falsa: "era que cada vez que miraba al niño a los ojos, tenía la sensación de que me habían descubierto. Mi amor no estaba siendo devuelto por el niño". Ella no consigue ser madre aunque lo intenta; el niño supuestamente "lo sabe" y lo abandona todo: deja al niño con el padre y se va de casa. Ocurre que un vínculo sado-masoquista se ha interpuesto para poner fin a esta fase. Se trata del encuentro con la furia calculada de un hombre que no tiene sexo con las mujeres que son sus clientes, solo las golpea con una violencia organizada, extrema. Son los términos de un pacto que se cumple rigurosamente.

Lars von Trier hace una denuncia política contra la dominación de la mujer, ¿qué pasa si una mujer se atreve a desplegar su sexualidad como lo han hecho los hombres desde siempre? La cultura dirá: No es lo mismo. Esto es lo que se cuestiona en*Nymphomaniac*, con un personaje femenino que responde al empuje al goce que nuestra época promueve.

No obstante, al final, Joe opta por una solución moral, elige una especie de ascetismo. Consciente de su adicción sexual, de estar afectada por una condición insoportable que la sume en una tristeza insondable, decide que la meta de su vida será ahora "dominar la sexualidad mentalmente, físicamente y en el corazón", en la soledad que evoca la metáfora (paterna) del árbol de su alma que termina por encontrar, de la que consigue servirse: el árbol solitario inclinado, deforme y sin hojas de la colina, aferrado a las rocas. Una soledad reafirmada por la defección del amigo confidente que tal vez fue el único vínculo donde la palabra pudo sostener un vacío. Pero no hay Otro, el amigo la decepciona precisamente cuando el deseo sexual hacia ella consigue sacarlo de su marasmo, y el desencuentro irremediable tiene lugar.

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

Preciosa soledad

Graciela Allende

De las diversas soledades, voy a tomar el retiro a la soledad a partir de un amor de ficción. Se trata de *La princesa de Clèves*, novela francesa (1678). Una bellísima mujer, según su autora Madame de La Fayette, perteneciente a la alta alcurnia de Francia, frecuentaba los salones de la corte de Enrique II de Francia en el siglo XVII.

A través de su historia de amor voy a explorar la singular solución que ella encuentra en la soledad, y cómo se las arregló con el amor, el deseo y el goce del cuerpo.

Esta novela, de la época de la erótica del Preciosismo, tiene como marco las reglas en que el ideal del amor, la Dama idealizada y el amor contrariado por obstáculos, hacen el amor imposible. Las preciosas encabezaron la rebelión de una parte de la nobleza contra la monarquía francesa, ya que, en los salones de la corte impulsaron la cultura contribuyendo al refinamiento de la vida social, elevándose por encima de lo vulgar por sus costumbres. Favorecían la llegada de los intelectuales y de los artistas en la aristocracia, implantando un nuevo estilo de vida. En sus encuentros en los salones, se exaltaba la belleza y refinamiento de las mujeres y las cuestiones literarias, por lo que, esta corriente preciosista tuvo influencia en la literatura.

Se consideró este movimiento, como una guerra de mujeres que dominaron la vida política francesa durante casi 6 años. Fueron expulsadas de la política y desprestigiadas, pero siguieron su lucha en la esfera social, interrogando las jerarquías.

En el precioso amor, los hombres entran en el arte de la galantería, sin importar si había o no amor de por medio. Lo que importaba era el gesto refinado por ganarse el aprecio, admiración y respeto de la mujer. Imponiendo de este modo, una erótica del amor con determinadas reglas.

La dama, de la edad media, era la mujer cantada por los juglares, Idealizada, no tocada. La dama se construía como opción al matrimonio. Es una mujer sin consumación, una mujer con un goce excluido, silencioso, que hace que esta figura de mujer se coloque en posición fálica de encarnar el todo, precisamente excluyendo ese no todo de la mujer que es su cuerpo. En este escenario se desarrolla este amor de ficción

¿Cómo leemos los analistas los avatares amorosos de *La princesa de Clèves*, más allá de la soledad ligada a la pareja?

Esta mujer, que parecía provocar admiración por su hermosura, según la autora, era una de las más ricas herederas en Francia. Cuestión por la que es presentada en los salones de la Corte, en los que se mezclaban la ambición y la galantería con el amor.

Sin estar enamorada se casa con el Príncipe de Clèves, quién le habla de su amor y su respeto por ella. Con relación al respeto, podemos ir tomando en cuenta que, según la deducción freudiana en "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre", cuando una mujer inspira en un hombre una alta valoración y respeto, que desde la perspectiva erótica es ineficaz, hace poco placentera la vida sexual de las mujeres.

En un diálogo con su madre la bella mujer de la novela dice, "que va a casarse sin amor, pero también sin repugnancia". Pero, una vez que lleva el título de Princesa, conoce y se enamora apasionadamente del Duque de Nemours.

Desde el inicio, en las ficciones que esta princesa y su amante se construyen para dar respuesta al vacío del amor, lo que se presenta, es el objeto de amor como imposible. Esta mujer, educada por su madre, quién le contaba los engaños e infidelidades de los hombres para advertirla sobre los peligros del amor, quería pertenecer a la realeza y

por eso, orientada por sus ideales accede al matrimonio con el príncipe. Pero el problema comienza cuando la pasión del duque de Nemours irrumpe en su vida. Es entonces que los ideales van por un lado y las satisfacciones por otro.

La princesa no consultó a un analista, pero como analistas podemos ubicar, que en momentos como este en la vida de una mujer y un hombre, el psicoanálisis está convocado.

La situación de nobleza llevaba a estos amantes a no intercambiar palabras entre ellos. Había acercamientos, secretos, rodeos, signos de amor que provocaban intensas pasiones, pero que no se concretaban en el contacto de los cuerpos. Hasta que ella decide tomar la palabra para confesar su pasión por el duque,… pero se lo dice, a su marido!

El resultado de esta confesión, en un discurso cargado de "buenas intenciones y lealtad", conduce al príncipe a un intenso sufrimiento y a una peligrosa enfermedad que provoca su muerte.

Tras esta trágica consecuencia, y luego de idas y vueltas, ocultamientos y secretos, los amantes se encuentran por primera vez a solas.

El Duque le habla de la pasión que ella le despierta, y le recuerda todo el tiempo que estuvo respetándola y amándola locamente. Entonces ella le dice que todas las mujeres están enamoradas de él, y que como él nació para la galantería, seguro que siempre estará enamorado,… de otra.

Ella lo vería amando a otra, igual que ahora la ama a ella. Por lo que no le quedaría otro camino que el sufrimiento. Ante esto, el duque se arroja a sus pies y le dice con palabras y llanto su pasión.

Este es el momento en que el lector espera que el amor, por fin pudiera realizarse, pero resulta que ella no quiere.

Le dice al duque, "es verdad, que sacrifico mucho a un deber que sólo está en mi imaginación", luego de expresar esta verdad mentirosa que ella se construye, se retira eligiendo la soledad en el goce del retiro.

Desde mi lectura, este amor se enmarca en una erótica en la que las reglas del ideal del amor, hace que el objeto de amor sea inaccesible. En este marco de refinamiento en las costumbres, se consideraba que la castidad daba un valor a las mujeres.

De esta escena podemos decir, a modo de hipótesis, que más allá de las reglas algo de un goce singular se hace presente en la princesa. Un goce que tiene que ver con que, la aparición de la otra, la deje en la insatisfacción y el sufrimiento.

Cree que el matrimonio traerá la disminución del amor y que el duque, terminará con otra. Ella inventa a la otra con la finalidad de no consumar su amor, retrocediendo frente a su propio deseo y refugiándose en la soledad de su goce..

En esta división entre el deseo y el amor, se puede ubicar el efecto sentido en el deseo y el efecto agujero en el amor. Siendo éste, el eje en que Miller retoma esta novela en *El Ulltimísimo Lacan*, para explorar la cuestión de la interpretación y la doble articulación de la poesía, que por un lado, tiene un efecto de sentido, pero al mismo tiempo, produce un efecto de agujero, un vaciamiento.

A modo de hipótesis ¿Podríamos pensar que elegir la soledad, es la forma que encontró la princesa de proteger su propia vida? Recordemos que la confesión de su amor por el duque, lleva a su marido a la muerte. Quizás para ella, a partir de su propia experiencia, el amor mata. La reclusión ¿podría ser para ella una forma de preservar la vida?

Así, desde el siglo XVII a la actualidad, se hace presente la soledad. Y podemos reflexionar desde esta soledad principesca, que es elegido el goce de la soledad al reconocer el amor como significación vacía, asumiendo la pérdida del objeto y dedicándose a encarnar la ausencia de relación sexual en la ausencia de relación carnal. Poniéndose de relieve, muerte y sexualidad, como las vías en las que el sujeto intenta localizar ese agujero que no cesa de no representarse.

BIBLIOGRAFÍA

- Madame de La Fayette, *La Princesse de Clèves*. Nórdica Libros. 2009

- Bassols, M "Soledades y estructuras clínicas" en Revista *Freudiana Nº 12,*
- Freud, S., "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre". (1910).O.C. T.2. López Ballesteros. B.N. 4ta ed., p. 1627.
- Lacan, J. El *Seminario, Libro VII, La ética del psicoanálisis,* Cap. XXI y XXIII, Paidós, 1991.
- Lacan, J. El *Seminario, Libro XVII, El Reverso del Psicoanálisis,* Anexo. Analiticón, Paidós, 1992
- Lacan J. *El Seminario, libro XXIV,*» L'insu Que sait de l'une-bévue s'aile à Mourre» Inédito. 11/1/77
- Miller, J.A *El ultimísimo Lacan,* Cap. V y VI, Paidós, 2013
- Miller, J.A. *"Una charla sobre el amor"* (1988) en Conferencias Porteñas. Tomo I. Paidós 2009

PSICOANÁLISIS Y LITERATURA

Escribir la soledad

Ivana Bristiel

Esta soledad real del cuerpo se convierte en la, inviolable, del escribir [1]

Para Duras la soledad *significa: o la muerte, o el libro. Pero ante todo, significa el alcohol[2].* Dos soledades, una inventada sobre otra.

Una soledad real e ineludible que se liga al cuerpo. La del S1 solo, elemento suelto, fuera de toda serie o sistema que alude a la *una- equivocación*[3], núcleo rígido e inasimilable por las vueltas dichas de lo simbólico.

Y la otra, su soledad *hecha, sin la que el escribir no se produce, o se fragmenta exagüe de buscar qué seguir escribiendo. [4]. Saber hacer* con el cual Duras contornea el agujero: la soledad de la escritura.

Sabemos que el exorcismo de la palabra no permite drenar completamente los demonios de la pulsión. Es con *eso* con lo que Duras hace escritura, es por esa fuerza pulsional indomeñable por lo que ella escribe a pesar de afirmar que nunca descubrirá*por qué se escribe ni cómo no se escribe*[5].

De la soledad de la letra, primera marca sobre la carne, se hace *poética pulsional*[6], escritura que exige un cuerpo que hable, que haga sentido del *pathos*. Duras tiene un cuerpo, con el que goza, con el que escribe. *No se puede escribir sin la fuerza del cuerpo*[7] nos dice.

Del cuerpo vivo como hoja en blanco sobre la cual se inscribe la primera marca, al cuerpo hablante, aquel que siempre conservará ese misterio del primer indecible.

La letra que naufraga en el océano significante, y cuyo continente es el cuerpo que habla, es el grano de arena que las olas, los embrollos, camuflan pero no disuelven.

El tamiz del análisis así lo prueba, en los finales de análisis que evidencian al inconciente real, aquel que se ubica en el *esp de un laps*[8], espacio lleno de ausencia de sentido o interpretación.

Inconciente fugaz, escurridizo, que vive en el tiempo del instante por siempre inatrapable. Resto real que no habla pero que escribe por lo cual obliga al psicoanálisis a hacer un pasaje de la palabra a la escritura.

Miller nos propone saber *Leer un síntoma*[9] entendiendo a éste último – al síntoma -, desde la propuesta de Lacan, como lo más real que tenemos, la letra de goce que se escribe por fuera del sentido.

Entonces "leer" no implica un desciframiento sino todo lo contrario, es despojar al síntoma de su sentido para ubicar la satisfacción pulsional que se ha desviado, el *clinamen* del goce del cual el síntoma es índice.

Desmalezar el campo del bla bla para llegar al significante en su materialidad, letra con la cual realizar una invención que le permita vivir a cada quien con su goce, un *sinthome*.

El cuerpo como sustancia gozante *goza de sí mismo, goza bien o mal*[10].

Pero el cuerpo no es algo dado *per se,* sino que es acontecimiento, ligado a la contingencia. El azar marca el instante de la letra, la elección es subjetiva e irreversible pues pone en marcha la elección forzada de goce[11].

Dice Duras: *La soledad no se encuentra, se hace. La soledad se hace sola. Yo la hice. Porque decidí que era allí donde debía estar sola, donde estaría sola para escribir libros*[12]

Soledad es el nombre que Duras le da a ese goce silencioso, loco y enigmático que escapa a la ley del falo y promueve la infinitud, a ese goce que la arrasa, aunque no del todo, con el que ella inventa la soledad de su escritura.

Escribir. No puedo. Nadie puede. Es necesario decir: no se puede. Y se escribe. (…)Hay una locura de escribir que existe en si misma, una locura de escribir furiosa, pero no se está loco debido a esa locura de escribir[13]

NOTAS

- Duras, M., *Escribir*, Tusquets, Buenos Aires, 2010, p.17.
- Duras, M., *Escribir, op. cit*, p.21
- Lacan, J., *El Seminario 24: L'Une-Bévue S'Aile á Mourre (1976-1977)*, inédito.
- Duras, M., *Escribir, op. cit*, p. 16
- Duras, M., *Escribir, op. cit*, p. 20
- Laurent, E., "Poética pulsional" en La Carta de la escuela en movimiento n° 125, Bs. As., 2003.
- Duras, M., *Escribir, op. cit*, p.26
- Lacan, J., "Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11" (1974), *Otros escritos,* Paidós, Buenos Aires, 2012, .p.599
- Miller, J.-A., "Leer un síntoma", Lacaniana 12, Grama, Buenos Aires, 2012.
- Lacan, J., *El Seminario 21: Les Non-dupes Errent (*1973-1974), inédito.
- Laurent, E, Conferencia El sinthome. Lecturas freudianas en Lausana, julio 2012. Inédito.
- Duras, M., *Escribir, op. cit*,p.19.
- Duras, M., *Escribir, op. cit*, p. 55

PASE

La fixión de la opinión verdadera

Leonardo Gorostiza

"¿Podrás, Sócrates, decirme si la virtud puede enseñarse; o si no pudiendo enseñarse, se adquiere sólo con la práctica; o en fin, si no dependiendo de la práctica, ni de la enseñanza, se encuentra en el hombre naturalmente o de cualquier otra manera?"[1]

Tal vez muchos de ustedes reconocerán en estas palabras, el comienzo del diálogo platónico "Menón o de la virtud". Diálogo que Lacan abordó en diferentes momentos de su enseñanza.

Primero, en su *Seminario 2*, momento inaugural caracterizado por la promoción de lo simbólico.[2]

Segundo, en el Seminario *El acto psicoanalítico*, apenas un mes luego de haber presentado su Proposición del pase.[3]

Finalmente, en *El atolondradicho*, en el seno de su última enseñanza, y dónde se encuentra el párrafo que me ha sido propuesto para comentar.

Así, este diálogo es una referencia constante en la enseñanza de Lacan, cuyo comentario no podría no sufrir algún tipo de torsión en cada una de dichas escansiones.

Sin embargo, eso no nos impide afirmar que de algún modo -tal como lo ha señalado Jacques-Alain Miller- : "No hay nada más cercano a lo que Lacan orquesta en su última enseñanza que la nota que él hace oír en su primer comentario del *Menón*…"[4]

¿Y en qué consiste esta «nota» que Lacan hará oír a través de toda su enseñanza? En destacar lo que Sócrates aísla: lo que hace límite al saber, a la *episteme*, es decir, al saber ligado por una coherencia formal.

Como ustedes saben, lo que Sócrates pone de relieve respondiendo a la pregunta de Menón, es que no hay e*pisteme* de la*areté*, es decir, de la virtud.[5] Dicho de otro modo, que la virtud –entendida como acción política y vinculada a la interpretación- se corresponde a la *orthodoxa*, a una acción definida porque lo verdadero que hay en ella, no es aprehensible por un saber ligado.

Entonces, la *orthodoxa*, traducida como *opinión verdadera*, indica que la virtud no es enseñable ya que es lo que escapa a esa coherencia de discurso que supone todo saber. Coherencia que tiene un efecto destacado por Lacan como el error inherente a todo saber: el de olvidar, una vez constituido como saber, "…la función creadora de la verdad bajo su forma naciente".[6] Es decir, olvidar "…el valor de **la invención simbólica** –subrayo este término-, del surgimiento de la palabra.»[7]

¿Y por qué eso habría de interesarnos en tanto psicoanalistas? Precisamente porque «todo lo que se opera en el campo de la acción analítica es anterior a la constitución del saber…»[8], lo cual es lo mismo que decir que nuestra práctica se sitúa a nivel de la *orthodoxa*, a nivel de la *opinión verdadera* a nivel de la emergencia del significante –puedo anticiparlo ya-, del S1, cuando éste no ha hecho aún cadena, es decir, ligazón, con otro significante.

Ubicado esto, paso a recordarles la frase de *El atolondradicho* que me fuera propuesta para esta intervención. Dice así:

"Lo no enseñable, lo hice matema al asegurarlo con la fixión de la opinión verdadera, fixión escrita con una x*, pero no sin recurso al equívoco."[9]*

Al leerlo, luego de lo que acabamos de decir, lo primero que se impone es una suerte de contradicción. ¿Cómo es posible que Lacan diga que hizo matema de lo no enseñable -no enseñable que es equivalente a la *opinión verdadera*, es decir a la virtud-, si el matema precisamente es lo integralmente enseñable?[10]

La pista para orientarnos en este punto, que más que una contradicción se va a revelar como una paradoja, nos la da el propio Lacan. Efectivamente, unas páginas antes del párrafo que señalamos y a modo de introducción a su nuevo comentario del Menón, indica que "*…la imposibilidad de decir verdadero de lo real se motive de un matema (saben cómo lo defino), un matema con el que se sitúa la relación del decir al dicho."[11]*

Digo que esto es una pista porque "decir lo verdadero de lo real" sería equivalente a reabsorber lo real en los dichos, es decir, en una articulación equivalente a la *episteme*, en una coherencia ligada y pronunciable. Mientras que –Lacan aquí lo destaca- hay algo que jamás podrá ser reabsorbido en los dichos y eso es el decir. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que el matema que sitúa la relación del decir al dicho no es otro que el S (A/), matema del significante de la falta en el Otro, que anticipa su caracterización de la ex–sistencia.[12]

En este sentido, el decir ex–siste al conjunto de los dichos tal como ese significante que, en tanto trazo (letra), ex–siste al conjunto de los significantes. Es un trazo y como tal impronunciable, pero no lo es su operación, que es la que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado.[13] En ese acto de nominación, el enunciado se iguala a su significación y vaciando de sentido al significante, indica el referente sin remitir a otra significación.

De este modo, y poniendo distancia con su primer comentario del Menón, en este escrito Lacan da un paso más al señalar que"*…la opinión verdadera a la que en el Menón Platón da sentido, ya no tiene para nosotros más que au-sentido de significación…"*[14] Paso enorme porque así Lacan sitúa la *opinión verdadera* en homología con lo real ya que precisamente en este escrito él habla delau-sentido *(ab-sens)* de la relación sexual.[15]

Es decir que no hay significación que dé cuenta de la relación sexual así como no hay significación que dé cuenta de la opinión verdadera.

De esto se desprende que el matema S (A), es decir el significante de la falta en el Otro, no tiene ya solo la función de indicar la imposibilidad de decir lo verdadero de lo verdadero –propio del primer momento de su enseñanza-, sino de indicar cómo el significante, desprovisto de sentido o de significación, puede valer como un elemento de lo real.

En esta perspectiva se entiende la auto-citación que, tres parágrafos más adelante, Lacan hace de un pasaje de su *Seminario 3*: la lección del 11 de abril de 1956. Se trata de una lección donde precisamente afirma que *el significante, en cuanto tal, no significa nada.[16]*

Así, si el significante –como el número- no significa nada, existe allí una vía por la cual es posible la *fixión* de la opinión verdadera. Dicho de otro modo, la *fixión* de un real. El desplazamiento operado implica que ya no se trata en la opinión verdadera tanto de la función creadora de la verdad bajo su forma naciente sino del aislamiento de aquellos S1 –sin sentido- que para un sujeto han fijado el encuentro siempre traumático con el goce. De allí que Lacan diga que el término *fixierung*empleado por Freud destaca que en el cuerpo se deja escribir algo del orden del número[17], es decir, sin sentido.

Entonces, ¿qué consecuencias para la praxis lacaniana?

Primero, que la diferencia entre la opinión verdadera y la *episteme* es lo que hace a la antecedencia de la praxis a la teoría, y que ésta, en tanto sujeto supuesto saber eternizado, no es sino un obstáculo a remover en nuestra práctica. Mientras que la práctica, lejos de depender de las formas eternas, se sitúa de lleno en la temporalidad, en el *kairos* de la acción. De allí que los efectos de «formación» deban ser abordados por el sesgo de lo imposible de enseñar.[18]

Segundo, que la opinión verdadera no puede reducirse a las consecuencias de un saber hacer. Ese es el error del saber. Concebida como lo verdadero que agujerea la coherencia del saber, o bien como la *fixión* de lo verdadero por la cual éste se mide con lo real, la opinión verdadera se sitúa en la perspectiva del saber arreglárselas con el *sinthome* (*savoir y faire avec* les*inthome*).

Tercero, que al indicar que el término *fixión* es en sí mismo equívoco, Lacan retoma el lazo entre la opinión verdadera y la interpretación ya presente en el *Seminario 2*. Pero ahora situando la interpretación en la vía del equívoco (homofónico, lógico o gramatical). Así, la opinión verdadera, tal como la interpretación, se vuelve tributaria del decir –la opinión verdadera *es* un decir- y no se sitúa ya solo a nivel de *la verdad* en estado naciente. Por el contrario,

apunta –aboliendo el sentido y, restando infundada, por fuera de las validaciones de verdad- a la localización de un real. De allí su lazo con el fuera de discurso de la psicosis.[19]

Por último, que el temprano término de "invención simbólica" que al comienzo subrayé, puede ahora ser entendido de otra manera: como la invención de un significante nuevo, que no existía antes en el Otro, y que no tiene, como lo real, ninguna especie de sentido.

En mi caso, ustedes lo saben, se trata de "el-calzador-sin-medida".[20] Es con él, con su función de localización (*repérage*)[21] aislada en mi propia experiencia analítica, que intento, cada vez, orientarme en mi práctica donde la interpretación -el decir de la opinión verdadera- tiende a reducirse al corte y a su efecto de nominación.

* Intervención efectuada en las 41° Jornadas de la *École de la Cause freudienne*, realizadas en París el 8 y 9 de octubre de 2011, bajo el título *Praxis lacaniana del psicoanálisis,* y dondedistintos participantes fuimos invitados a comentar un breve párrafo de la enseñanza de Jacques Lacan.

NOTAS

1. Platón, *Obras Completas, Tomo II*, Bibliográfica Omeba, Argentina, 1967, pág. 207.
2. Lacan, Jacques, *El Seminario Libro 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955), Paidós, España, 1983, págs. 27-44.
3. Lacan, Jacques, *El Seminario, Libro XV, El acto psicoanalítico* (1967-68), inédito, lección del 29 de noviembre de 1967.
4. Miller, Jacques-Alain, **Orientation lacanienne III, 4.** Première séance du Cours, (miércoles 14 de noviembre de 2001, inédito, traducción nuestra).
5. Ibídem, n. 2, pág. 36.
6. Ibídem, pág. 35.
7. Ibídem., (negritas nuestras).
8. Ibídem, pág. 38.
9. Lacan, Jacques, "El atolondradicho", *Otros escritos*, Paidós, Argentina, 2012, pág. 507.
10. En el mismo sentido, en su Curso, J.-A. Miller recordaba que la vía del matema, en tanto apunta a lo universalizable, borra la singularidad, es decir, la enunciación. Miller, Jacques-Alain, **Orientation lacanienne III, 12.**, *Vie de Lacan,* Première séance du Cours, miércoles 27 de enero 2010, (inédito).
11. Op.cit. n. 9, pág. 505.
12. Miller, Jacques-Alain, *El lugar y el lazo*, lecciones del 9 de mayo de 2001, Paidós, Argentina, 2013, pág. 325-335.
13. Lacan, Jacques, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos 2*, siglo veintiuno editores, Argentina, 2002, pág.779.
14. Op. cit. n. 9, pág. 506.
15. Ibídem, pág. 514.
16. Lacan, Jacques, *El Seminario, Libro 3, Las psicosis,* (1955-1956), Paidós, España, 1984, pág. 264.
17. Lacan, Jacques, "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma" (4 de octubre de 1975), en *Intervenciones y Textos 2*, Manantial, Argentina, 1988, pág. 139.
18. Ibídem, n. 4.
19. Ibídem, n. 9, pág. 514.
20. Significante nuevo inventado en el final del análisis sobre el cual he testimoniado durante los tres años de enseñanza como AE, transcurridos entre 2010 y 2013.
21. En su *Seminario 24* Lacan define al psicoanálisis como una «localización» (*repérage).* Lección del 16 de noviembre de 1976. Vale la pena recordar que *se repérer*también significa "orientarse" (*s'orienter*).

PASE

Hay un pase. Un pase al trabajo

Maria Leonor Solimano

"Se puede decir que el analista es aquel que está de vuelta de la ilusión de la transferencia"[2]

Al comienzo del psicoanálisis está la transferencia dice Lacan en la Proposición del 9 de octubre de 1967. La transferencia es el campo donde se desarrolla la cura analítica. Es el lazo al psicoanálisis; un amor verdadero, pues amamos a aquel que pensamos nos develará quién somos.

Lo mejor que puede pasar es que la transferencia se repita en el sentido psicoanalítico de la repetición, es decir que se transforme repitiéndose, ya que no es reducida a cero por el análisis.

Me he referido al lazo al psicoanálisis en la experiencia de un análisis, ahora bien ¿qué otro tipo de lazo con el psicoanálisis se produce? La transferencia de trabajo. Ésta sólo surge cuando hay un desvanecimiento del sujeto supuesto saber.

Aparece por primera vez en el acta de fundación de la Escuela y sabemos que la Escuela se funda en 1964 a partir de la excomunión de Lacan de la IPA. Lacan intentó establecer una contra experiencia de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Entonces el trabajo de Escuela no se basa en el mantenimiento de un cuerpo teórico sino en el espíritu de enunciación que inspira la palabra de Lacan[3].

En el acto de fundación de la Escuela Lacan habla de inducción, diciendo que es a lo que apunta su enseñanza para dar lugar al trabajo de otros. Mediante el trabajo de su enseñanza pretende inducir en otro y en otro, un trabajo que tomaría la posta del suyo[4]. Quedan así enlazados transferencia, transmisión y trabajo.

Lacan en la *Nota Italiana,* destaca que no hay analista sino adviene la transferencia de trabajo. Hay un trabajo que se transfiere de un sujeto a otro. Recordemos que originalmente en Freud la palabra transferencia se usaba para explicar el desplazamiento. La recurrencia permite indicar que la transferencia no se inscribe entre uno y todos. Esta vía de transmisión es iniciática, porque se transmite de uno en uno. «De modo que la palabra *pase*, que Lacan introdujo en el psicoanálisis para calificar un momento del fin de análisis, ya está presente en este sentido primero del término *transferencia"[5]* El saber que ex- iste en el inconsciente solo puede ser subjetivado por medio de la transferencia.

Saber y trabajo son cruciales en este pasaje. Pasaje del amor al saber al deseo de saber. La transferencia, el amor de transferencia y su relación con el saber del inconsciente es una contingencia, la que el psicoanálisis sostiene como la consecuencia mayor para cada cura.[6]

El deseo de saber no se puede fingir, se transmite. Hacer surgir en el otro una pregunta. Dar cuenta de un deseo de transmitir este saber y del goce que se anuda al mismo. La transmisión queda situada bajo la dominancia de la letra, pero a medio camino entre lo escrito y el habla.

Miller lo llama extraño deseo de saber, es un rasgo distintivo del sujeto capaz de ser analista. El "hay analista" tiene relación con "no hay analista si no le viene el deseo de saber".

Miller distingue tres tipos de analistas al final del análisis: el que se identifica con el analista en tanto sujeto supuesto saber, que no tendría necesidad de saber. El segundo es el desengañado, el no incauto, el analista exducido del discurso analítico. Y por último el analista lacaniano que es el engañado, el incauto que asume la inducción de volver a la Escuela. La inducción se distingue de la identificación por el *Pase*, que es lo que pasa, "lo que se adquiere", que es el deseo de saber.

Un nuevo amor es el que anuda el deseo de saber con la satisfacción que uno extrae de su modo de goce[7]. Se trataría de enlazar el síntoma al psicoanálisis y seguirlo trabajando en la Escuela.

Tomo dos ejemplos para preguntarnos qué se transfiere y observamos dos estilos: una analista Florencia Dassen y un escritor Pierre Rey. Cada uno durante el curso de su análisis al enterarse de su modo de gozar pudo apropiarse de su deseo. Florencia a través del Pase armó un lazo de trabajo con la comunidad analítica, en cambio Pierre Rey lo hizo con la literatura

El testimonio de Florencia ilustra este punto cuando se refiere a que su fantasma incluía un rasgo persecutorio, superyoico en relación al saber, esto impedía que el amor de transferencia virara hacia la transferencia de trabajo. Cuando este rasgo cayó ella pasó del saber supuesto al expuesto.

En el caso de Pierre Rey Lacan le pregunta si no quiere ser analista y en el testimonio de Florencia vemos que ella en un momento de su análisis se debate entre ser escritora o analista. A tal punto que escribe un trabajo donde se pregunta por la diferencia del saber hacer de un escritor con la pulsión de muerte y el de un analista.

Escribe Pierre Rey en su libro "Una temporada con Lacan": "El sentimiento que me agitaba estaba hecho a un tiempo de afecto y de desapego: tres días antes lo ignoraba, pero ahora sabía que ya no tenía nada más que hacer ahí. Lacan me estrecho la mano. La puerta se cerró".

Según Catherine David en el Nouvel Observateur el libro de Pierre Rey debe leerse como una novela teórica donde la escritura vuelve a sus orígenes.

Para finalizar, la inducción al trabajo no es una identificación, sino un pase que implica en primera instancia la salida de la transferencia y el fin del culto al saber ignorado. Es un deseo de saber cómo trabajo. Así el analista vuelve a la comunidad.

NOTAS

1. Torres, Mónica; Transferencia y transmisión; Lacan y el banquete; Manantial; 1992
2. Miller, J-A; "Harangues"; clases de 1990
3. Eldar, Shula; De unos a otros. Acerca de la transferencia de trabajo; Freudiana 26
4. Miller, J-A; El nombre del padre o cómo valerse de él; El banquete de los analistas; Paidós
5. Miller, J-A; Transferencia de Trabajo; El banquete de los analistas; Paidós
6. Bassols, Miquel; Lo real del Psicoanálisis; Freudiana 64; 2012
7. Durand, Isabelle; La transferencia de trabajo ¿Un nuevo amor?; Freudiana 67

PASE

El peso de lo real en el cartel del pase

Silvia Salman

El nombre de la noche surge de una pregunta compartida que cada una ha puesto a trabajar desde su propia perspectiva, probablemente desde su propio real... Lo que quiero transmitirles hace las veces de un post-cartel del pase parafraseando al post-analítico. De como en alguien que tuvo la oportunidad de formar parte del cartel del pase, esa experiencia lo sigue interrogando, trabajando, elaborando…

"El enlace de la representación y lo real" fue la marca de enseñanza que me dejó esos años de trabajo en el cartel. Lo pueden leer en la Revista Lacaniana #15 junto con los otros textos de mis compañeros de ruta. Hoy quiero compartir con ustedes dos vías que se abrieron para mí después de ese trabajo y de ese texto que pude elaborar al final de esa experiencia. Dos vías a explorar que se apoyan en el peso y la intensidad de ese real que el cartel puede llegar a apreciar en los testimonios de los pasantes.

Por un lado el inconciente real y esa fórmula que nos entrega Lacan en el Prefacio a la Edición inglesa del Sem.11 "estar en el inconciente". Y por otro lado una distinción que creo ahora puedo considerar de otro modo, entre lo real pulsional y lo real del acontecimiento de cuerpo y de cómo ambos se conjugan en el lugar del sinthome.

1-La pregunta clínica del pase respecto a la dimensión real del inconciente que puede escucharse en los testimonios de los pasantes, apunta a verificar o constatar de qué modo el pasante puede testimoniar que "se encuentra en el lugar" del inconciente real: *"…cuando el espacio de un lapsus, ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), tan solo entonces puede uno estar seguro de que* ***está en el inconciente****. Uno lo sabe, uno mismo"*. Estar atenta a la expresión de esta fórmula del Prefacio me hizo tropezar con otras dos expresiones que se enmarcan en la misma formulación pero que sin embargo se distinguen entre sí.

Por un lado en el Seminario 11 cuando Lacan se refiere a la red de significantes de las que está hecho el inconciente y donde el sujeto debe advenir, usa esta misma fórmula: *"…para saber que* ***se está allí***(en el inconciente) *no hay más que un método, detectar la red…¿cómo se detecta una red?...porque uno regresa, vuelve…y los cruces se repiten"*. Con el anudamiento de inconciente y repetición significante, se trata aquí de estar en el inconciente transferencial, lo que hace a todo un trayecto del trabajo analítico necesario pero que sin embargo no basta para alcanzar la dimensión real del inconciente.

Unos años después, en el Seminario 16, la fórmula se repite esta vez anudando el inconciente a la pulsión. En esta ocasión Lacan se pregunta si *"…el puro y simple desmontaje de la pulsión* (cosa que hacemos en nuestra práctica)… *implica de por sí que sea curativo. Si fuera así parece que la cosa iría un poco más rápido.* Efectivamente, la función de la fijación es esencial para dar cuenta de por qué el asunto no resulta tan fácil. Y es en este contexto que Lacan nos libra la fórmula que años después le atribuirá al síntoma, la del «saber arreglárselas». Sin embargo, este saber arreglárselas (savoir-y-faire) con lo fijo, sigue aún demasiado cerca del saber hacer (savoir-faire), dice Lacan y entonces concluye que se trata más bien de un «***saber estar allí***" (savoir-y-etre), aclarando –y en esto sigue la pista de Freud-, que bien se puede estar allí sin saberlo. Estar allí realizando el trayecto de la pulsión robando el goce a escondidas en el fantasma.

Entonces, ¿cómo estar seguros de que estamos en el inconciente real? ¿De qué está hecho ese inconciente? ¿Cuál es su materialidad? Ni las representaciones del Seminario 11 de Lacan, ni el montaje pulsional del Seminario16 se refieren a él…Se trata de algo más cercano a la concepción que Lacan tiene del síntoma como acontecimiento de cuerpo, fórmula en la que el síntoma y el inconciente se acercan o se besuquean, tal como lo dice en *RSI* cuando define al síntoma como *«el modo en cada uno goza de su inconsciente…»*. Entonces, ¿estar en el inconsciente (real) sería entonces estar en el lugar del sinthome?

Una precisión aún respecto de la fórmula del Prefacio, recuerdan que la referencia concluye "*Uno lo sabe, uno mismo*". Cuando el inconciente se anuda a las representaciones y al montaje pulsional se trata de un estar allí sin saberlo, con la consecuente suposición de saber en el Otro. ¿Cómo leer en el cartel del pase este «Uno lo sabe» en el que allí se concentra la mayor intensidad de real que se ha podido alcanzar en la experiencia y que supone haber alcanzado un saber sin Otro?

2-Y con estas preguntas abordo entonces la otra vía que se abrió para mí en este tiempo después de la experiencia del cartel. La distinción entre lo real pulsional que un análisis puede montar y desmontar y también esclarecer (fantasma); y lo real del acontecimiento de cuerpo que la experiencia del final permite atrapar (sinthome).

¿Cuál es el fundamento clínico de tal distinción? ¿De qué manera el cartel del pase está atento a como se expresan esos reales en el testimonio del pasante? ¿Qué satisfacción se anuda en cada uno de ellos? Pienso que tenemos que conversar sobre el modo en que concebimos al goce, es decir el «régimen del goce como tal», tal como lo formula Miller en «El ser y el Uno» oponiéndolo al goce edípico, para intentar esclarecer esta distinción.

En un caso se trata de la escritura del trayecto de la pulsión, del montaje y de su desmontaje. Pero ese es sólo un aspecto del real en cuestión al final del análisis, ese real que se bordea alrededor de un objeto delimitado y extraído del campo del Otro y que anuda una satisfacción que puede localizarse, nombrarse y decirse en una gramática que le es propia.

En el otro caso, se trata de un real más bien deslocalizado y por ello expresado en "un" cuerpo más que en una parte del cuerpo, o como Miller lo llama, en el autogoce del cuerpo. Es decir, el goce reducido al acontecimiento del cuerpo. Aquí se anuda una satisfacción que parece expresarse en el modo en que cada uno habita ese cuerpo, lo que implica también los modos en cada uno habita los agujeros que pueden resonar en él, de ahí que el cuerpo puede vibrar o palpitar, un poco más allá de la satisfacción que la pulsión obtiene a través del objeto.

Algo de esto pude apreciar en el testimonio de H. Bonnaud que tuve que interrogar en Paris en una de las mesas del pase del Congreso, pero también en una relectura del testimonio de Luis Tudanca y del de Paula Kalfus del que el sábado pasado en la Sección La Plata tuve la oportunidad de hacer su interlocución.

De como por la operación analítica en ella, el arrebato se separa del objeto anal al que se encontraba anudado en la neurosis infantil y al final emerge como acontecimiento de cuerpo enlazado al enrojecimiento que Paula nombra como pudor y vergüenza y que designan un modo de habitar un cuerpo de mujer.

Así como el ejemplo de la vecinita y la granadina en Luis (Troumatisme) muestra cómo un goce pulsional parcial es contaminado por la lógica del Uno representada por la fórmula "un vaso más", lo que él sitúa como base de la adicción a la granadina pero también como el fundamento de las otras que siguieron.

Resta la pregunta, al menos para mí, de cómo ambos reales se conjugan en el lugar del sínthome.

Córdoba, Noviembre 2014

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

Joya, un decir nuevo

Flory Kruger

Me voy a referir a una manera particular de hablar que utilizan los jóvenes en la actualidad ya que es curioso el modo en que lo hacen. El lenguaje que utilizan tiene una característica que los distingue, usan palabras abreviadas, incluso les cambian el significado, incluyen expresiones desconocidas, lo cual para el lenguaje común, genera una dificultad en la comprensión.

Es cierto que cuando se trata de un encuentro analítico, este castellano modificado, lo que comúnmente llamamos una jerga, se ve desde otra perspectiva, porque para los analistas, la comprensión en el sentido literal del término, no es un objetivo en si mismo, no es un bien jerarquizado -es más, Lacan nos advierte: "Cuídense de comprender"- porque si bien es cierto que esa lengua es compartida por la tribu, no podemos hacer generalizaciones, no se trata de dar por supuesto el sentido común que se desprende de cada expresión. En nuestra práctica apuntamos a encontrar la marca singular que cada uno de esos significantes ha dejado en aquel que habla, porque es allí donde se articula no sólo la expresión de un deseo, sino y fundamentalmente la particularidad de un goce.

Tan actual es este fenómeno que hace un tiempo atrás, el diario La Nación publicó una lista con palabras y expresiones usadas por los jóvenes a partir de un recorrido que hizo el periodista por colegios de la capital. Se advierte que según los barrios, hay expresiones diferentes que les permite a los jóvenes identificar su procedencia, no son iguales las que usan los jóvenes de Avellaneda que los de Barrio Norte.

Lo que sostiene este artículo es que no es nuevo ni preocupante que haya un lenguaje adolescente ya que eso ocurrió siempre, lo que quizá representa un problema es la incomunicación que eso puede provocar entre las diferentes generaciones, lo cual produce como efecto que los jóvenes solo se vinculan entre si porque sólo entre ellos se entienden.

Lo que se observa también es que las nuevas tecnologías multiplican este tipo de comunicación, ya que los medios audiovisuales las incorporan y las generalizan más allá de los círculos íntimos entre amigos de la misma edad. Lo que uno podría haber interpretado como una búsqueda de los jóvenes por diferenciarse de los adultos a través del uso de esta lengua, al estar tan generalizada, deja de ser un elemento diferenciador para pasar a ser un lenguaje compartido por muchos. Hoy escuchamos a los mayores hablando como jóvenes.

En la nota mencionada, los jóvenes entrevistados dicen que lo importante del código que manejan no es tanto lo que dicen sino "cómo" lo dicen.

Alan, un chico de 14 años lo resume así:

"En general, no modulamos, cortamos las palabras y cada dos segundos decimos «tipo que», «obvio» o «na», que es «nada» abreviado. Además, hay palabras que directamente sacamos». Semejante operación de sustracción tiene un porqué: «Lo que queremos es hablar más en menos tiempo. Es algo que tiene que ver con el chat, donde para comunicarte rápido tenés que cortar palabras», explica Alan.

Con sus 15 años, Antonella reconoce que a su mamá muchas veces le cuesta entenderla: "Siempre me pide que module más, que hable más despacio. A veces me pregunta las cosas dos veces porque no me entiende. Y me burla porque siempre digo «tipo que»".

Los mensajes de texto, el mail, el chat, elementos ofrecidos por el avance de la tecnología, solucionan gran parte de la comunicación actual, ya que se puede responder o contar algo a mucha gente al mismo tiempo.

Se trata de una economía de tiempo y de esfuerzo, típica de nuestros días.

Se trata de un lenguaje mediado por la tecnología. Se trata finalmente de una forma de comunicación donde se habla poco. El significante que utilicé como título es una muestra de lo que llamo cambio de significado, "joya", que significa objeto valioso hoy se usa para expresar que está bueno, es mas, se puede sustituir por el emoticón de la manito con pulgar levantado y tenemos aún una mayor economía de palabra.

Otra curiosidad que quiero destacar es que algunas palabras que habitualmente eran usadas en la intimidad, se utilizan hoy, sin ninguna vergüenza para otra función, para significar otra cosa, por ejemplo "la paja". El significante "paja" no se nombraba públicamente, era el modo íntimo de referirse a una práctica, la masturbación, condenada históricamente porque "enfermaba". Hoy se le ha cambiado el sentido erótico y se la usa como sinónimo de aburrimiento, desgano, falta de interés, etc. Es frecuente escuchar a los jóvenes decir, "me da paja" para justificar el hecho de no haber ido a algún lugar o de no haber estudiado cuando debía hacerlo. Otro significante que va en la misma línea cuando hablan de tener sexo es "garchar". Antes se decía hacer el amor o tener sexo, garchar era considerada una expresión grosera, desprovista de todo componente amoroso.

Esto revela un cambio en el tratamiento de la sexualidad, anuncia que la intimidad puede ser mostrada, puede ser expuesta sin ningún tipo de inhibición. Estamos en la época de los reality shows, donde todo se muestra, donde el goce pasa precisamente por mirar la intimidad del otro, donde la vergüenza no tiene lugar.

Ya ven, comencé hablando del lenguaje y desemboqué en la sexualidad. Pero donde la sexualidad ha sufrido el mayor de los cambios es en el terreno femenino. Recordemos que Freud inventa el psicoanálisis a partir de la sexualidad y sobre todo, de los efectos de la represión del deseo sexual en la mujer. Hoy nos encontramos con un escenario distinto del de la época victoriana. Hoy las niñas no se encorvan como era un clásico, para disimular sus pechos, hoy se muestran, se exhiben. También hacen experiencias por el sólo hecho de hacerlas sostenidas en el famoso dicho: "en esta vida hay que probar de todo", porros, pepas, hongos, alcohol, chuparlo todo: conocen a las famosas peteras, una práctica sexual muy difundida entre las chicas dentro del boliche.

Otra cosa que ha variado radicalmente es el lugar del beso. El beso era el símbolo que daba por comenzada una relación amorosa, casi un rito de iniciación. Hoy es un deporte, las chicas van a bailar y en una noche cuentan con cuantos se han besado, incluso algunas compiten por el número obtenido. Explican que eso verifica si hay onda o no, antes era al revés, si había onda había beso, sino no. O sea que el beso ha perdido peso como símbolo del encuentro amoroso.

Pero esto no es para todos igual, hay excepciones y muy significativas! he tenido la oportunidad de escuchar a jóvenes con fuertes creencias religiosas que sostienen el principio de la virginidad hasta el matrimonio como el bien más preciado, como el regalo que cada uno quiere ofrecerle al otro en el momento de unirse en matrimonio. En el otro extremo, hay padres que orientan a sus hijos a realizar el acto sexual con libertad, sostenidos en el imperativo de prohibido prohibir.

El uso del alcohol entre los jóvenes también ha cambiado, hoy se practica la previa, no les voy a explicar lo que esto quiere decir, ya que es por todos conocido.

Nos preguntamos entonces, si este camino que se muestra como de una gran liberación sexual, implica la desaparición de la represión o la represión se sigue manteniendo pero bajo otras formas? Respondo que sí, que la represión se sigue manteniendo bajo otras formas. Si la represión responde a un mandato del superyó que antes estaba dirigido a prohibir el deseo, hoy el superyó manda al goce, hoy el superyó dice "goza!", esa es la obligación, ese es el deber: gozar.

La otra pregunta que nos queda por formular y con esto termino es si lo que llamamos pérdida de la vergüenza, es un progreso o todo lo contrario, si es mejor o peor que en otros tiempos. En principio debemos decir ni mejor ni peor, es diferente. Como psicoanalistas no estamos en posición de emitir juicios de valor, pero es cierto que cada cambio nos plantea problemáticas diferentes, nos enfrenta a nuevos síntomas que debemos incorporar, interrogar y tratar. Estos y muchos otros ejemplos nos muestran que los jóvenes hoy no están limitados por la vergüenza. Esta comprobación me recordó el final del Seminario 17, el Reverso del psicoanálisis donde Lacan dice: "ya no hay vergüenza". Una vez más Lacan anticipándose a los fenómenos de su época.

La vacilación del sentimiento de vergüenza en la actualidad, da lugar a una aparente permisividad, a la relajación de las normas, producto a mi modo de ver, de una dificultad a la hora de imponer una autoridad. Estamos en la época del Otro que no existe.

La autoridad tradicional, lo que conocemos como la función que se desprende del Significante Nombre del Padre, se ha ido disgregando, fragilizando, perdiendo, hasta llegar en los últimos tiempos a una suerte de escepticismo generalizado, a una debilidad creciente que trae consigo un progresivo abandono de la responsabilidad.

¿Cómo posicionarse frente a esto? En primer lugar teniendo en cuenta que en la medida en que el psicoanálisis cambia al compás de la época, los analistas debemos dar cuenta de las transformaciones clínicas a las cuales nos vemos enfrentados. Y en segundo lugar, respecto de las conductas de los jóvenes, tener claro que desde el psicoanálisis no se alienta ni se desalienta, tampoco se reprime, sino que el analista desde una posición libre de prejuicios debe tratar de lograr que cada uno asuma su propia responsabilidad en lo que hace y en lo que dice.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

El niño no puede morir

Claudia Castillo

A finales del 2008, Raquel Robles gana el premio anual de Clarín con su novela *Perder*, la autora nacida en Santa Fe en 1971, es hija de Flora Celia Pasatir, secuestrada y desaparecida el 5 de abril de 1976 de su casa de City Bell, junto a su segundo esposo Gastón Robles, secretario de Agricultura durante el breve gobierno de Héctor Cámpora. Raquel tenía 5 años, y su hermano 3: ambos presenciaron el operativo. Más que aclarar las omisiones de los medios que le otorgaron el premio respecto de su propia historia o subrayar que la autora se ocupa de menores en riesgo, cabe destacar de su novela aparecida en 2009, lo que nos interesa para la ocasión, la muerte de un niño.

La protagonista de la novela que se refugia en la lectura para soportar el dolor dice en el primer capítulo: "Ahora sé perfectamente que hay algo peor que la incertidumbre: la certeza. Yo sé dónde está mi hijo, sé como está. Esta bajo tierra en su pequeño cajoncito. Y está muerto. No existe ninguna esperanza de volverlo a encontrar, porque no está perdido".

Recordé un viejo artículo de Arminda Aberastury, llamado "La percepción de la muerte en los niños", dándole el título a un volumen de escritos tardíos de la autora aparecido en el año 1978. Allí ella enfoca el tema desde dos perspectivas, la del niño y la del adulto. Este último que con su "incomprensión y su falta de respuesta a las preguntas del niño", o respondiendo con una mentira provoca más dolor o causa más problemas. "Los niños que expresan su temor a la muerte, a través del lenguaje no verbal". Agrega que: "La muerte del la madre, el padre o un hermano es un gran dolor, pero hablar de esa muerte no es crear el dolor ni aumentarlo".

A continuación relata una serie de casos donde hay una muerte en la familia, en general de un hermano, y se le oculta al niño este acontecimiento. Como conclusión de uno de los relatos ella sostiene: "La primera reacción frente a la pérdida del ser amado es negar la realidad de este hecho. El adulto al ocultarla al niño, ayuda a esta negación y junto con ella dificulta el pasaje a otras fases de elaboración del duelo". El tema le interesaba ya que también publica un libro muy particular, con fotos en blanco y negro, llamado *La muerte de un hermano,* donde un niño va relatando de un modo un poco novelado qué le pasó con la muerte de su hermano».

Uno podría preguntarse por qué en la actualidad hay menos artículos que se refieran a la muerte y los niños, ya sea que se trate de la muerte de los propios niños o de lo que les pasa a los niños con la muerte. Una respuesta la encontramos en el artículo de Liliana Cazenave: "El duelo en la época del empuje a la felicidad" (1) donde ella explica siguiendo al antropólogo Geoffrey Gorer que en Occidente en el siglo XX, la muerte se ha convertido en tabú en algo innombrable, y a la vez esto trae aparejada una supresión del duelo y la disminución de los ritos que lo acompañan". El tabú se extiende al campo del psicoanálisis ya que hay muy pocos artículos que se ocupan de este tema en el campo del psicoanálisis lacaniano.

A la vez me asombró constatar aunque el marco teórico desde donde se sostiene la argumentación es distinto, tanto Arminda Aberastury, como Liliana Cazenave opinan que la no elaboración de la muerte puede acarrear dificultades o enfermedades en los niños. Liliana dice: "En la clínica un duelo atascado o detenido presenta fenómenos en vez de síntomas, fenómenos del orden del hacer, del mostrar, escenificar, que se repiten en un intento fallido de inscribir lo traumático de la pérdida, fenómenos que no logran ingresar en la trama simbólica".

Otras autoras, como Ginette Raimbault, Maud Mannoni se han ocupado del niño y la muerte en distintos lugares, la primera dice que el niño nombra la muerte porque esto le permite pensarla al introducirla en su universo simbólico para intentar comprenderla, articularla a sus representaciones.

En cuanto a Freud, demuestra como la hiperestimación del niño tiene que ver con atribuirle todas las perfecciones, encubriendo y olvidando todos sus defectos. "Enfermedad, muerte, renuncia al goce, restricción de la voluntad

propia no han de tener vigencia para el niño, las leyes de la naturaleza y de la sociedad han de cesar ante él, y realmente debe ser de nuevo el centro del la creación. *His Majestiy the Baby*, debe cumplir los irrealizados deseos de sus padres (...). El punto más espinoso del sistema narcisista, esa inmortalidad del yo que la fuerza de la realidad asedia duramente, ha ganado su seguridad refugiándose en el niño". "Se trata del niño como inmortalidad de los padres, niño que se vuelve esclavo del deseo del Otro", dirá Germán García.

Freud dice también que nadie cree en su propia muerte, o que en el inconsciente cada uno está convencido de su inmortalidad. A la vez nadie se atreve a mencionar la muerte de otro, salvo los niños que pueden decir abiertamente: "mamá cuando por desgracia te mueras haré esto o aquello".

En Lacan hay por lo menos dos referencias al niño y la muerte, una del lado del niño otra del lado del padre, si podemos enunciarlo de esta manera. Ambas referencias las encontramos en el *Seminario 11*. La que está tomada del lado del padre tiene que ver con los sueños y la pregunta ¿Qué despierta? Lacan dice "Y no es que en el sueño se afirme que el hijo aún vive. Sino que el niño muerto que toma a su padre por el brazo, designa un más allá que se hace oír en el sueño"...Luego agrega: "Nadie puede decir qué es la muerte de un niño" (2) Pág. 66, 67 y siguientes.

Luego está la argumentación sobre la alienación que es el cap. XVI de ese mismo *Seminario*, se refiere entre otras cosas a los intervalos del discurso del Otro donde surge en la experiencia del niño, la pregunta -me dice eso pero ¿qué quiere? que va declinando en las preguntas: "¿Por qué me dices eso?" Para llegar a la experiencia del "¿Puede perderme?" Que evoca el fantasma de la propia muerte que el niño evoca en las relaciones con sus padres.

De todos modos, y estas son notas tomadas para la ocasión... y me he encontrado con un itinerario interesante que me conduce a distintos lugares, lo cierto y esto podemos verificarlo con cualquier noticia periodística es que como dice una colega colombiana "se levanta una muralla entre el niño y la muerte", por distintas razones para el adulto o los adultos el niño no puede morir porque esto lo confronta una vez más con lo real del sexo y la propia castración.

NOTAS

1. * Este trabajo fue presentado en una mesa redonda en las XIX Jornadas del Centro pequeño Hans: *Encrucijadas del duelo y del destino* del año 2011. Fui invitada en calidad de responsable del Módulo de investigación sobre Infancia del Centro Descartes.
2. "El duelo en la época del empuje a la felicidad" en Revista *Virtualia Nº21* http://virtualia.eol.org.ar/021/template.asp?Actualidad-del-lazo/El-duelo-en-la-epoca-del-empuje-a-la-felicidad.html
3. Jacques Lacan, *El Seminario 11,* Ca
4. pítulo V, Pag.66,67 y siguientes

BIBLIOGRAFÍA

- Raquel Robles, *Perder*, Clarín-Alfaguara, Buenos Aires, 2008
- Arminda Aberastury, "La percepción de la muerte en los niños" en *La percepción de la muerte en los niños*, Ediciones Kargieman, Buenos Aires, 1978.
- Ginette Raimbault, *La muerte de un hijo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Germán García, "Infancia: niños/niñas" en Centro Pequeño Hans. Psicoanálisis con niños, Editorial Atuel/Anáfora, Buenos Aires, 1995
- Sigmund Freud, Introducción al narcisismo, en *Obras completas tomo XIV*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1986.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

Autismos 1

Angélica Marchesini

El autismo, un tema que continúa abierto a la investigación y que sigue concitando nuestro interés, ha ido estructurando respuestas a cuestiones tales como el aspecto constitucional de los distintos grados de autismos, el modo de hablar, el borde en el autismo y el objeto autista, a partir de las distintas hipótesis que han ido adoptando los autores en el abordaje del problema.

En un repaso de esas distintas hipótesis encontramos, por ejemplo, la enunciada por Margaret Malher, quien radicó el autismo en la simbiosis de la relación madre-hijo y, por consiguiente, orientó el tratamiento a la fractura de ese vínculo. En el otro extremo, junto a la hipótesis sobre la disfunción de algunos neurotransmisores, el tratamiento se focaliza en bloquear con fármacos los receptores del cerebro para la dopamina y la serotonina. En medio de esas hipótesis, surgen nuestras propias ideas actuales sobre el abordaje del autismo.

El autismo infantil, con historia propia

El término autismo fue utilizado hace más de un siglo por el psiquiatra suizo **Paul Eugen Bleuler**, quien introdujo el término para referirse a una alteración propia de la esquizofrenia. Interesado en la esquizofrenia, Bleuler empleó el concepto para dar cuenta de la marcada tendencia de los pacientes a vivir aislados del mundo emocional exterior. [2] En su obra ***Dementia Praecox or the Group of Schizophrenias***, Bleuler define como *autismo* a uno de los síntomas patognomónicos de la esquizofrenia: el repliegue en su propio mundo. El término *autismo* proviene de la palabra griega *eaftismos* (de *autos*, que significa uno mismo e *ismos*, que hace referencia al modo de estar).

En la década del '20, el psicólogo suizo **Carl Gustav Jung** introdujo los conceptos de personalidad *extravertida* e *introvertida*. Desde este enfoque, la persona con autismo era definida como un ser profundamente introvertido, orientado al mundo interior. La *introversión severa*, que Jung llamaba autismo, era identificada como característica de algunas formas de esquizofrenia. Por entonces, los aportes se inspiraban en interpretaciones de lo que se dio en llamar *esquizofrenia de inicio precoz*, síndromes propios de la esquizofrenia o cuadros regresivos en la infancia.

Hans Asperger y **Leo Kanner** fueron, en los ‹40, los pioneros en la investigación sobre autismo. El artículo fundacional del autismo tal como hoy lo conocemos fue *Autistic disturbances of affective contact*, un trabajo que **Kanner** publicó en 1943 [3]. Kanner, quien había nacido en Austria, estudiado medicina en Berlín y emigrado a Estados Unidos, pronto orientó su interés a la investigación de los problemas infantiles en el campo de la Psiquiatría. En 1930 fue seleccionado para el Hospital John Hopkins de Baltimore, que es considerado el primer servicio de Psiquiatría Infantil en el mundo. Kanner, un gran clínico que se ubicó en una interfaz entre la psiquiatría y el psicoanálisis, poseía una extraordinaria capacidad de observación y una agudeza exquisita para apreciar los rasgos clínicos de sus pacientes.

Sobre la base de su experiencia, asignó a esa descripción la denominación de ***autismo infantil precoz***. En los años que siguieron, y gracias a la divulgación del autismo, un número creciente de pacientes comenzó a ser identificado en distintos países. Kanner describió un cuadro clínico distinto del de la esquizofrenia infantil, y consideró al autismo como una afección psicógena caracterizada por la incapacidad del niño pequeño, desde el nacimiento, para establecer contacto con su ambiente. Según Kanner, cinco grandes signos clínicos permitían reconocer la psicosis autística: el comienzo precoz de los trastornos (desde los dos primeros años de vida), el aislamiento extremo, la necesidad de inmutabilidad, las estereotipias gestuales y, finalmente, los trastornos del lenguaje (el mutismo, o bien la emisión de una jerga desprovista de significación, sin poder descubrir ninguna alteridad).

En la misma época, **Asperger**, un pediatra vienés contratado por el Hospital Infantil de la Universidad de Viena, del que fue director, comenzó a identificar a pacientes que mostraban un patrón de conducta caracterizado por la falta de empatía, la ingenuidad, poca habilidad para establecer lazos, un lenguaje pedante o repetitivo, una pobre comunicación no verbal y un interés desmesurado por ciertos temas.

Asperger solía utilizar la denominación de ***"pequeños profesores"*** para referirse a ellos, destacando su capacidad para hablar de sus temas favoritos de modo sorprendentemente detallado y preciso. Asperger propone una «pedagogía curativa»: resaltó que los niños con este trastorno pueden aprenden más y mejor cuando son guiados por sus intereses especiales.

A principios de los 80, luego de que sus trabajos fueran traducidos al inglés por **Lorna Wing**, Asperger se hizo conocido. Es precisamente a su traductora a quien se le atribuye el término ***Síndrome de Asperger***. Wing, una psiquiatra inglesa avocada al estudio de pacientes infantiles, desarrolló el concepto en los años '80 vinculándolo directamente con el autismo.

Sin embargo, el psiquiatra alemán Gerhard Bosch (1970) ya había utilizado antes el término *Síndrome de Asperger*, en 1962, cando en un trabajo en alemán, más tarde traducido al inglés, ubicó al Síndrome de Asperger dentro del autismo.

Sin embargo, luego de la divulgación, y tras reconocerse la categoría del Síndrome de Asperger, la misma Wing introdujo el concepto de ***TEA***, bajo el cual tiende a quedar diluida la especificidad del ***Trastorno de Asperger***.

Entre los numerosos autistas de alto nivel que relatan cómo ellos consiguieron la autonomía y luego la independencia, ninguno reconoce haber sido beneficiado de manera intensiva por los métodos educativos, tal como lo proponía Asperger. Por el contrario, todos refieren haber inventado métodos originales para hacer compatible su funcionamiento autístico con el lazo social.

Como lo ha destacado Jean Claude Maleval [4], en los testimonios de auto-tratamientos escritos por autistas adultos, siempre encontramos la constatación de que la salida del autismo se produce gracias a una decisión subjetiva, a una elección de franquear la defensa, aquella pantalla que les separa de los otros, una iniciativa para entrar en diálogo con el mundo.

Otro antecedente está dado por los trabajos de **Frances Tustin**, una psicoterapeuta infantil británica, quien desde principios de los '50 se dedicó a la comprensión y el tratamiento psicoanalítico de los estados autistas en niños y adultos. Según describe Tustin, estos sujetos erigen un muro casi infranqueable que los aísla y protege del contorno, y sólo mantienen con el mundo externo un mínimo nexo a través de unos pocos objetos.

De esa experiencia, Tustin ha extraído el aporte del concepto de ***objeto autista***. La investigadora inglesa considera que ésos objetos autísticos [5] patológicos deben desaparecer en el transcurso de la cura. Kanner, por el contrario, sostenía más bien que si los autistas eran privados de sus objetos, se les inmovilizaba. Retomaré las cosas en este punto hacia el final.

En este repaso de antecedentes en torno del estudio del autismo, que no es exhaustivo, no puede dejar de mencionarse a**Bruno Bettelheim** (1903 –1990) quien nació en Austria, estudio Filosofía en la Universidad de Viena, juntamente con su primera esposa Gina, tuvo a su cargo a Patsy, un niño americano que él mismo describió posteriormente como autista. Interesado en el origen del autismo, Bettelheim ubica la causa en la relación madre/hijo, sosteniendo que el problema en los niños era debido a la frialdad de sus moldes-madre. Así, tanto Kanner como Bettelheim trabajaron en la hipótesis que mostró que los niños autísticos tenían moldes-madre frígidos.

En Francia, **Rosine y Robert Lefort** se propusieron realizar un abordaje psicoanalítico del niño autista. Rosine, una paciente de Jacques Lacan, había recogido niños huérfanos abandonados en Orfelinatos apenas finalizada la Segunda Guerra Mundial. Luego de treinta años de trabajo, Rosine publica sus experiencias, aplicando el psicoanálisis a casos de autismo y psicosis. Así, establece la preexistencia de lo simbólico: el Otro puede estar ahí y, al mismo tiempo, no tener existencia para el sujeto. Su propuesta está en *El nacimiento del Otro*.

De esta forma, en el contexto de un controvertido debate entre teorías psicodinámicas, conductistas y biológicas, transcurrieron casi cuatro décadas hasta que el autismo fue incorporado a los manuales diagnósticos. Pero los criterios actuales y, particularmente, la ubicación nosológica del autismo en el DSM **5**, parecen estar todavía lejos de ser consolidados.

Es posible que las aportaciones del psicoanálisis conformen el inicio de un giro importante. Por este motivo es clave escuchar a Donald Williams: *"¿Cuál es la mejor aproximación del autista? La mejor sería aquella que no sacrificara la individualidad ni la libertad del niño en la idea que se hace de la respetabilidad y de sus propios valores los padres, los profesores."* Es decir, no la aproximación cognitiva ni educativa, sino más bien una aproximación psicoanalítica que confía en las invenciones del sujeto.

El autismo de Kanner y el autismo de Asperger

La descripción de Kanner de los niños autistas señala que presentan trastornos en la relación con el otro (rechazo de la mirada, ausencia de conductas espontáneas, como señalar objetos de interés, o falta de reciprocidad social o emocional), en la comunicación (retraso o ausencia del lenguaje oral, su uso estereotipado o incapacidad de establecer conversaciones) y en el comportamiento (falta de flexibilidad, rituales, falta de juego simbólicos). Se distingue del síndrome de Asperger en cuanto a que en éste último falta el retraso del lenguaje.

En los *Manuales Diagnósticos*, los dos son diferenciados de la esquizofrenia infantil por la supuesta ausencia de alucinaciones, aunque en realidad, como señala Lacan, los niños autistas también tienen alucinaciones. Lo cierto es que el déficit nunca ha sido un buen criterio diagnóstico. En el psicoanálisis, el diagnóstico no es por déficits sino a través de los fenómenos positivos que dan cuenta de la estructura, y esto incluye tanto el uso particular del lenguaje como los fenómenos alucinatorios.

Las teorías cognitivas han introducido la noción de ***"espectro autista"***, que involucra tanto a niños como a adultos. Esta noción queda vinculada al diagnóstico de "trastorno generalizado del desarrollo no específico" que, al carecer de criterios definidos, incluye más casos de espectro autista que de autismo.

El autismo como forma de psicosis, como forma de procesamiento psíquico, es un funcionamiento original que se mantiene a distancia de otras psicosis. En este punto comparto y apoyo la hipótesis de Maleval. Hay otras que incluyen al autismo dentro del resto de las psicosis. Maleval describe que la evolución del *autismo de Kanner* se hace regularmente hacía el *autismo de Asperger*, por lo que no hay salida del autismo hacia la psicosis.

El caso Donald de Kanner evolucionó hacía el autismo de Asperger: de niño mostraba una pasión por las cifras que, más tarde, fue utilizada en su carrera en la entidad bancaria de sus padres.

Jean-Claude Maleval presenta una lista de puntos destinada a diferenciar ambas categorías. Entre los aspectos más relevantes, destaca el *concepto de inmutabilidad de Kanner*, quien describió un cuadro distinto al de esquizofrenia infantil. La necesidad de inmutabilidad es un modo de defensa específico de los autistas. La ironía esquizofrénica está ausente en el autismo y, por último, la evolución del autismo hacía el autismo, como decíamos, ya que no evoluciona hacia otra categoría. [6] Incluso podemos agregar otro punto, que fue aislado por Eric Laurent: la diferencia en el régimen alucinatorio. En la psicosis, la alucinación es retorno de un significante en lo real, mientras que en el autismo es, más bien, la imposible separación respecto del ruido de *lalengua* como real insoportable. [7]

Sobre la base de la *forclusión del Nombre-del-Padre* como propio de la psicosis, en su Seminario XI Lacan plantea la alienación y la separación como las dos operaciones constituyentes de la causación del sujeto. Si la inscripción en un discurso está condicionada –dice Lacan- por esta operación de separación, y a su vez condicionada por el *Nombre-del-Padre*, hay que decir que el estar fuera-de-discurso de la psicosis es su instalación en el campo de la alienación.

Maleval, entonces, sitúa al autismo en un más acá de la alienación, en un rechazo a entrar en ella, en un detenerse en el borde. El autista resiste a la alienación de su ser en el lenguaje, por ello se dice que se considera libre. El rechazo de apelar al Otro y la negativa de alienación del ser de goce en el significante aparecen como estrategias defensivas.

Cuando con el parloteo se produce la primera alienación por la cual el goce del sujeto se engancha al lenguaje, él se identifica con lo que Lacan denomina la *lalengua*, vocablo derivado del término lalación, con el fin de designar una materialidad significante desligada de todo significado y de toda intención de comunicación. La entrada en el significante se hace con ocasión del cifrado del goce en la *lalengua*, constituida de significantes Unos, S1. El parloteo ya testimonia de una toma del sujeto en una relación al Otro del lenguaje. La alienación primera en el Otro del lenguaje produce una separación, una cesión del objeto de goce primordial, permitiendo localizarlo fuera-de-cuerpo.

En relación con este punto podemos agregar que en la Conferencia de Ginebra [8] Lacan hace alusión a la manera en que le ha sido *instilado* un modo de hablar en el niño. El niño lleva la marca del modo bajo el cual lo aceptaron los padres, y eso es algo que se instila. *Instilar* es verter un líquido poco a poco, gota a gota, como si el lenguaje se instilara de esta forma, algo a incorporar muy gradualmente. Losprimeros bullicios, el laleo, es la forma inicial en la que la voz comienza a aparecer en el sujeto hablante. Para que la enunciación se arraigue en la *lalengua*, es necesario que el sujeto haya aceptado antes ceder su goce vocal. Ésa es la condición: "la incorporación" de la voz del Otro. Y precisamente esto es lo que no se produce en los autistas: no pueden ceder su goce vocal, debido a que no han incorporado la voz del Otro.

Un modo de hablar

El aspecto que más se resalta de los autistas es que ellos no hablan y viven en un silencio obstinado. Lacan advierte que aún cuando no habla, incluso en su mudez, el autista está en el lenguaje, aunque no haga uso del mismo y aunque no esté dirigido en una demanda, ya que no existe en ellos el deseo de devolverle al Otro la palabra. Así, en el autista el lenguaje no ha «tomado cuerpo»: sólo existe, en estado de ecolalia directa o diferida, sin implicación subjetiva.

Kanner introduce las nociones de *"lenguaje de loro"* o de *"ecolalia diferida"* para referirse a la forma de hablar de los autistas.

Según Bruno Bettelheim, algunos autistas en estado de mutismo no hablaban porque esto habría vaciado su cerebro. [9] Temple Grandin, una autista de alto nivel, contaba que de niña uno de sus mayores problemas era la dificultad para hablar. "Entendía todo lo que decían los demás. Me esforzaba, pero casi nunca conseguía hablar. Las palabras no llegaban a ser pronunciadas".[10] Gritar y agitar los brazos eran los únicos medios para comunicarse. Y cuando emitía alguna palabra, lo hacía con voz apagada, sin ritmo.

En los autistas de alto rendimiento se encuentra una voz artificial, sin expresividad. El hablar está fuera de cualquier expresión personal: la dificultad es hablar de sí, las palabras son emitidas más que habladas o utilizadas. Si bien tuvo un retraso importante en cuanto a la adquisición de la palabra, cuando Temple Grandin la adquirió se refería específicamente a aquello que despertaba su interés de manera obsesionada, por ejemplo, a los objetos que giraban.

La indicación de Lacan: el autista puede hablar a condición de seguir siendo verboso, de parlotear. Es en ese hablar sin detención donde la enunciación está ausente. Para evitar la angustia del niño autista, Maleval recomienda respetar su rechazo al Otro: que hable a condición de evitar la puesta en función del objeto del goce vocal.

Donna Williams sostiene que para permitir al autista tomar la palabra sin despertar la angustia, las condiciones serían las siguientes: hablar para no decir nada, hablar para no ser comprendido, hablar sin dirigirse al interlocutor, la repetición de dichos enteros de memoria, en definitiva, nada que sea íntimo.

El sujeto en posición autista pone en marcha una defensa extrema, ante la mirada y la voz del Otro. Muchas veces necesitan taparse los oídos, cerrar los ojos o desviar la mirada. En 1967, en su "Discurso de clausura de las Jornadas sobre las Psicosis en el niño", Lacan señala que el autista está plenamente instalado en el lenguaje, porque tapando sus orejas se protege de los significantes del Otro. Desde que padece la presencia de la voz, el autista la vive como invasora: es una presencia real y esquiva todo el tiempo el encuentro con ese objeto. Dado que el autista se oye a sí mismo, se habla a sí mismo bajo la forma de la alucinación auditiva.

A causa que no se ha instituido el Otro, el autista no dispone de ese Otro como un lugar habitado por las leyes de la sintaxis. En estos casos, si bien atribuimos un Otro, no es un Otro tachado, sino que es más bien alguien absoluto y amenazante. No es un Otro que el sujeto haga portador de un objeto, ya que no hay extracción del objeto *a*.

El tratamiento analítico implica un trabajo para que el sujeto acceda al habla, pero para ello el analista no puede ubicarse como su interlocutor.

El borde en el autismo

Como ya hemos señalado, los autistas crean una frontera entre ellos y el mundo exterior, que les sirve de barrera de protección, de manera tal que se mantienen regularmente en el interior de una superficie delimitada por las fronteras que ellos mismos crean. Una suerte de caparazón, carente de envoltura corporal, una burbuja muy sólida. Por ello el autista no se reconoce ante la imagen en el espejo. Donna Williams lo describe así: " *Cuando me encerraba a mí misma, era también a los otros a quienes yo encerraba afuera*".

Frances Tustin explica al encapsulamiento autista como una modalidad defensiva: los niños autistas protegen su vulnerabilidad engendrando la ilusión de tener una envoltura exterior a su cuerpo, como una cáscara dura.

Por ello, Bettelheim proponía una aproximación clínica por intermedio de lo que describía como "*el comportamiento de frontera*". Los más avanzados lo hacen a través de materiales, tales como cadena de papel o de hilos. Esta frontera participa de un borde para el sujeto y, al mismo tiempo, constituye una protección respecto del mundo exterior. Como afirmaba Williams: "El borde delimita un mundo interior de libertad y de omnipotencia".

El autista está protegido por este falso límite, por ese neo-borde. El agujero con un borde, en el Otro, en la neurosis, es un agujero operativo que está forcluído en el autismo, en el que falta ese espacio vacío. Cuando Lacan define al campo del Otro en relación con el goce, el objeto *a* que tiene la sustancia de agujero- en el Otro viene a restar completud al Otro. Así, el objeto *a*le impone una estructura topológica al Otro, es un agujero que posee bordes [11]. Y justamente el objeto *a* atrae, condensa, captura ese goce informe. En el caso del autista, al no haber extracción del objeto *a*, este goce informe no es capturado por ese agujero con un borde que le daría una forma al goce. Es por eso que el goce está por doquier: el otro puede entrar, producir efectos alucinatorios o efectos de ruido, taparse los oídos, efectos de invasión, etc.

Desde la perspectiva del tratamiento, debemos preguntarnos entonces, a partir de esta lógica, cómo deberíamos producir ese agujero, esa extracción en el autista? La pulsión no se apoya sobre un borde constante haciendo un giro [12] para contornear el objeto *a*. Porque el sujeto autista está incluido en un real sin agujeros y se protege del otro, encapsulándose rígidamente.

En algunos sujetos el problema es cómo se construye un borde. Entonces, la propuesta es la invención de un borde. En otros sujetos consiste en cómo se desplaza ese neo-borde tan sólidamente constituido. La hipótesis que plantea Eric Laurent es que en el autismo se produce un retorno de goce sobre el borde, y el tratamiento analítico lo que propone es desplazar este borde, desplazamiento que supone un modo de extracción del goce al que el sujeto no cede en principio, porque se resiste a realizar esa cesión al otro.

El objeto autista

La cuestión del objeto autista fue introducida por Francis Taustin, quien lo define como partes del propio cuerpo del niño o partes del mundo externo experimentadas por el niño como si fuesen su cuerpo. Para él, el objeto autista como sustancia total del yo mantiene a raya el no yo amenazador [13]. Además, Taustin insistía en que el objeto debía caer a lo largo de la cura. Ellos reconocen que estos objetos son de una ayuda mayor y la perspectiva de trabajo es que se apoyen en ese objeto autista. La metáfora de Eric Laurent es que esos objetos son como pieles que se le quitan de su cuerpo, envoltorios de su cuerpo, y pueden ser cualquier cosa: una mochila, un robot, un juego de video.

En lo referido a los autistas de alto rendimiento, es conveniente escuchar a Grandin: *"Más que en mi infancia, estoy más interesada por las máquinas que por mis semejantes."* William es incluso más radical: *"Para mí, las personas que amaban eran objetos. Esos objetos eran mi protección contra los objetos que yo no amaba, comunicarse a través de objetos era sin peligro."*

Grandin también refiere al error que cometen muchos educadores de niños autistas cuando quieren borrar sus fijaciones y sus "obsesiones." Es mejor -dice ella- ampliar el campo obsesivo e intentar orientar el interés marcado por el autista hacia actividades constructivas.

El *niño máquina* de Bettelheim arrastraba su máquina por todos lados, era un niño robotizado. La electricidad lo mantenía vivo y la energía lo alimentaba. A partir del momento en que se conecta con su objeto autista lo animaba, y toda la dinámica del goce se sitúa en ese objeto. Bettelheim apoyó su invención y así se volvió electricista.

La indicación de Grandin radica en que a partir de construcciones elaboradas sobre el borde, especialmente desarrollando la isla de competencia, ciertos autistas alcanzan una inserción profesional. Estas observaciones nos llevan a considerar al autista como un sujeto capaz de invenciones aptas para temperar no solo su angustia sino también su soledad. Para ello, es necesario que comprendamos el funcionamiento del borde y el objeto autista.

Por nuestra parte, lo fundamental en el borde es la puesta en forma del objeto, ya que el autista se dirige a su interlocutor por intermedio de los objetos. Así, ellos establecen una serie de fenómenos en torno de la relación con los objetos separables del cuerpo. Justamente es debido a eso que tratamos de abordarlo de modo tal que el sujeto pueda situar el goce sobre objetos exteriores. No podemos proceder con el autista como lo hacemos en un trabajo significante, sino que nos proponemos un trabajo con el apoyo del "objeto autista", con el cual el niño se desplaza y, además, ingresa en el circuito de objetos.

Son esos objetos los destinados a intentar poner orden en su mundo. *"Fue en el mundo de los objetos que emergí* -observa Williams- *cuando comencé a saborear la vida. Me agarré entonces de una pasión por las palabras y los libros y me ensañé en compensar mi caos interior por un ordenamiento maníaco del mundo circundante"*. Williams, quien se desempeñó como escritora de guiones, señalaba que *"el libro es el único lugar donde el pasado estaba atado como un todo. Más que un libro, fue un exorcismo"*, decía cuando se hablaba a sí misma.

En algunas líneas, indica muy bien la articulación entre el trabajo de inmutabilidad del autista de Kanner -cito en este punto a Jean-Claude Maleval- quien por medio de objetos trabaja la inmutabilidad de su entorno, dedicándose a la conservación de referencias fijas. La inmutabilidad es la necesidad imperiosa de que las cosas obedezcan a un orden absoluto y repetitivo. Cuando algo de ello se mueve, el niño autista entra en crisis de agitación, profiere aullidos. En la edad adulta, algunos autistas llegan a acrecentar estas estrategias defensivas, hasta incluso crear objetos autísticos más complejos. A veces -señala Maleval- ellos están forjados por un trabajo notable de memorización de signos. La posible relación al otro está fundada sobre objetos más o menos complejos, siempre aprehendidos como dobles. El otro es un doble con el que se encuentra el autista con cada otro.

Como hemos observado en este recorrido, el psicoanálisis confía en el saber del autista, en su capacidad de invención de estos objetos exteriores que, en principio, son contingentes, pero que luego terminan convirtiéndose en obsesiones. Temple Grandin, profesora de la Universidad del Colorado, especialista en zootecnia, se consagra al estudio de dispositivos destinados a evitar el sufrimiento de los animales que van a ser sacrificados en el matadero. Para ella, el encuentro con ese objeto, la máquina de apretar ganado, fue un encuentro contingente. En unas vacaciones de su infancia, mientras visitaba a su tía en un campo de Arizona, Grandin probó en ella misma ese artefacto que servía para apretar a las reses. Evaluó de manera directa la máquina, comprobó la presión que ejercía sobre los costados de su cuerpo, y constató que la aliviaba de sus crisis. Allí fue donde comenzó su obsesión, que describe de esta manera: *"Aunque sólo era un aparato mecánico, atravesó mi barrera de evitación táctil"*. Justamente eso es lo que buscamos alcanzar. Nosotros decimos desplazar esa frontera.

El analista y el autista se encuentran del mismo lado, en donde se trata de preservar este lazo constante para que el autista desarrolle alguna competencia y se amplíe su zona de borde. Por último, lo que nosotros aseguramos no coincide con las hipótesis previas, ya que respetamos la singularidad contingente de su existencia, estimulando al sujeto, no a través del saber del educador, sino reconociendo la capacidad de construcción de los objetos sobre un borde, y las fijaciones que son su fuente de motivación. Si en el autismo no hay un agujero con un borde, que pueda

darle forma al goce, entendemos que el goce se localiza sobre el objeto autista, objeto que es parte de su invención y, al mismo tiempo, condensador del goce.

NOTAS

1. Clase dictada en el Departamento Pequeño Hans, 1 de julio 2014, con arreglo a la desgrabación que realizara Roxana Vogler.
2. Eugenio Breuler, Demencia precoz: El grupo de las esquizofrenias, Horme-Paidós, 1993
3. Leo Kanner, Trastornos Autistas del Contacto Afectivo, 1943. Revista Española de Discapacidad Intelectual Siglo Cero
4. Jean-Claude Maleval, El autismo y su voz. Editorial Gredos-ELP. Madrid, 2011
5. Tustin, Frances. Autismo y psicosis infantil, ed. Paidós, 2010, p. 61.
6. Maleval, J.C., Ibíd. 3.
7. Laurent, E., La batalla del autismo, ed. Grama, p. 93.
8. Lacan, J.: "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma", en "Intervenciones y textos 2", Ed. Manantial, Bs.As., 1988
9. Bettelheim, Bruno, La fortaleza vacía. Autismo infantil y el nacimiento del yo. Ed. Planeta de libros.
10. Grandin, Temple, Pensar en imágenes (Mi vida con el autismo) Alba editorial.
11. Lacan, J, El Seminario XVIII, De un Otro al otro.
12. Ver Lacan, J, Seminario 13, El objeto en psicoanálisis, clase 18-5-66, inédita.
13. Ibíd. 5. p, 63-64.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

La sal del erotismo y la pornografía

Alma Pérez Abella

La palabra sexo - o *sex* - es una de las más googleadas o introducidas en los buscadores de todo el mundo. Buscadores de sexo *express*. En este incipiente siglo, la pornografía es a la economía informática, lo que los fármacos a la medicina. Un mercado sin límites. Pero el porno no surgió en este siglo, ni es en sí mismo un problema. Más bien parece haber un uso, un consumo, que lleva la marca del empuje al goce de esta época. Es de fácil acceso, económico, y no requiere del encuentro con otro cuerpo.

Las imágenes de cuerpos al desnudo en su versión pornográfica – digo esto para diferenciarlo del uso que hace el arte de los desnudos - , promueven a través del "dar a ver", la ilusión de trasmitir cierto saber sobre lo imposible.

En todos los tiempos, para algunos hombres, la pornografía se constituyó como un recurso posible ante el encuentro con la angustia y el vacío. En el caso de las mujeres, la preferencia – por no decir necesidad – son las palabras, los silencios y los encantos de sus resonancias. Vía que permite el acceso a un más allá del goce fálico.

Es desde ésta perspectiva que es posible leer el éxito alcanzado actualmente por cierto tipo de literatura erótica. Las principales consumidoras de esta literatura son las mujeres. Se trata de un tipo de literatura erótica que conjuga la descripción de encuentros sexuales con historia romántica que aporta hilos para tejer con el vacío. Lo femenino se teje y desteje, se oculta y muestra entre síntoma y fantasma.

Y los mercados son rápidos. Los editores de revistas pornográficas – históricamente dirigidas al público masculino - advirtieron que era imposible competir con lo que ofrece internet. Hace algunos meses salió publicado en el *New York Time* que actualmente las mujeres constituyen el público al cual se dirigen las revistas porno más importantes: Adult (NY) e Irène (París). La clave del éxito de estas publicaciones parece consistir en la combinación de imágenes de desnudos con el arte, la moda, la literatura y la filosofía.

Romanticismo y juego erótico. Esta también parece ser la clave del texto *Cincuenta sombras de Grey* de E.L. James. En la contratapa lo describe: "la exitoso combinación de historia romántica y juego erótico de alto voltaje que ha tocado la fibra de muchas mujeres". En psicoanálisis, eso que llaman "fibra", son los hilos del fantasma. Entre otros ejemplos podemos ubicar la trilogía *Caballos de fuego* de Florencia Bonelli. Novelas que, además de incluir el tema clásico de las diferencias sociales o raciales – vía por la que se pone en juego el objeto *a* y el resto - , se centran en la descripción detallada de los encuentros sexuales y, en algunos casos, los protagonistas son «perversos perfectos».

En los ejemplos mencionados, las autoras son mujeres. Escritoras que, afortunadamente, no correrán el mismo destino que Flaubert o Baudelaire que fueron llevados a tribunales en el famoso "juicio a los malditos" de 1857. Flaubert por su texto*Madame Bovary* yBaudelaire por el libro de poemas *Las flores del mal.* Época aquella, en la que los principios morales y religiosos, principios de la era del padre garante, llevaron a que ambos autores fueran acusados de obscenidad por los abanderados del moralismo.

J-A. Miller afirma que el actual estilo de cierta literatura erótica en boga, va más allá del padre, y, franquea la barrera del pudor y pone a operar al síntoma. Describen lo que sucede actualmente, incluso se adelanta un paso – un ejemplo es el libro*Una semana de vacaciones* de C. Angot - para mostrar que esto no es más que el signo de un furor por reducir la sexualidad al sexo, a lo real del sexo[2]. Síntoma con el que nos encontramos a diario en la clínica. Tras ese mismo furor, hijo del discurso capitalista y de la religión, resta la pregunta por el amor, el deseo sexual y lo que falla, lugar en el que se asienta lo erótico.

Georges Bataille[3] diferencia tres tipos de erotismo: el de los cuerpos, el de los corazones y el erotismo sagrado (propio de la experiencia mística). Con Lacan podríamos pensar cada uno de ellos, ligado a uno de los registros (imaginario, simbólico y real).

En los tres tipos de erotismo que este autor señala, lo que está en cuestión es la sustitución del aislamiento, su discontinuidad, por un sentimiento de profunda continuidad. Continuidad que se liga a lo eterno, y desde allí, a las cuestiones de la vida y la muerte (o aquello que las representa). Vayamos a un ejemplo poético de la pluma de Rimbaud: *se ha reencontrado. ¿Qué? La eternidad. Es el mar unido Con el sol*.

El mar con el sol, unión imposible si la hay. Aunque a diario parecería que se funden y hacen uno. Con Freud y Lacan aprendimos que el cuerpo está erotizado por el soplo de las palabras que resuena en el vacío de la pulsión. El engaño consiste en creer que sería a partir del encuentro con ciertos objetos lo que aportaría satisfacción. Para ejemplificarlo podríamos ubicar la diferencia entre el enamoramiento (ideal explotado por el discurso capitalista al extremo) y lo erótico. Lo erótico se pone en juego en los intervalos. Intervalos que, entre otras cuestiones, suelen propiciar el despliegue de los imprevistos amorosos. ¿En qué otra cosa consiste la comedia de los sexos sino en mostrar que no hay encuentro eterno? Que lo que cuenta es lo imprevisto de los encuentros y desencuentros que pueden llegar a ser desopilantes.

Comedia de enredos que está muy lejos del banquete porno. J.-A. Miller al presentar el tema del próximo Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (Río - 2016) dijo que "no *hay mejor muestra de la ausencia de relación sexual en lo real que la profusión imaginaria del cuerpo entregado a darse y a engancharse*". Afirmó que se trata de un síntoma de nuestra época que exige interpretación.

Interpretación que equivoque, que haga fallar lo literal y permita cernir el goce. Es con esta orientación que un análisis hace posible una nueva erótica. Enseña sobre el valor de la alusión para salir del *impasse* - en el W*itz*, en el síntoma, en los sueños. Alusión que tiene como único referente el modo de goce singular de un sujeto. Y posibilita que el tratamiento de la angustia, del vacío, de lo real, no sea por la vía del empuje al ideal actual de desnudamiento. Desnudamiento que como recuerda Agamben es infinito y no deja saldo de saber. No hay *sex-saber*, pero sí ficciones y fijaciones, que se asientan sobre el goce.

NOTAS

1. Trabajo presentado en las XXIII Jornadas Anuales de la EOL, 30 de noviembre de 2014.
2. Miller, JAM La literatura dice "basta con el padre" en http://www.telam.com.ar/notas
3. Bataille, G. El erotismo, Editorial Sur, Bs. As. 1960.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

Mujeres, las mejores analistas, a veces las peores

Marita Hamann

Una mujer no está privada del goce fálico, dice Lacan[1], no lo tiene menos que el hombre, solo que por ese hecho, "no obtiene menos el efecto de lo que limita el otro borde de este goce, es decir, el inconsciente irreductible". Es en eso, agrega, que las mujeres son "las mejores analistas, a veces las peores": "Es con la condición de no aturdirse de una naturaleza antifálica, de la que no hay ella en el inconsciente, que ellas pueden oír lo que de este inconsciente no es para ser dicho".

¿Qué quiere decir Lacan con aquello de «no aturdirse de una naturaleza antifálica, de la que no hay ella en lo inconsciente"?, nos preguntamos. En primer lugar, parece advertir sobre cierta actitud castradora femenina (pero no únicamente) que arremete contra todo aquello que parezca relacionarse con alguna totalidad expresada, por ejemplo, como sabiduría o potencia. Pero esta primera lectura, proveniente de una caracterización rápida de lo que habrían sido ciertos movimientos feministas, puede sin embargo relacionarse fácilmente con la reivindicación y con el sentimiento de minusvalía provenientes de la imaginarización del falo: la tan mentada envidia del pene o el sentimiento de tenerlo muy pequeño. ¿Se referirá Lacan a e esto cuando habla de la "naturaleza antifálica" a la que una mujer puede ceder? ¿A una naturaleza imaginariamente fálica, a fin de cuentas?

Hay también otras lecturas posibles. La mujer puede teñirse de una naturaleza antifálica cuando desprecia el valor de los semblantes para capturar lo real, porque puede ser especialmente sensible a la distancia que hay entre lo que se dice y lo que efectivamente ocurre, porque para ella misma puede ser difícil de soportar la inconsistencia del Otro, lo no- todo que existe sin nombrarse, dado que no toda ella puede tampoco ser inscrita por la lógica fálica. Puede aturdirse, entonces, quedar confundida, desconcertada o pasmada, de desprenderse de ese borde fálico que alcanza, sin embargo, para elaborar algo de ese irreductible, "como procurándoles el goce propiamente fálico", añade incluso Lacan. Conviene no aturdirse, entonces, por esa suerte de inconsciente real, irreductible, que no alcanza a inscribirse en el sistema del inconsciente propiamente dicho, que es aquel que en primer lugar interpreta al sujeto en un campo donde el errar es seguro de saque; me refiero aquí a la verdad mentirosa del inconsciente, al *proton pseudos* freudiano. «El Otro falta. Me parece extraño a mí también. Aguanto el golpe sin embargo…».

Así termina Lacan su intervención del 15 de enero de 1980, cuando disuelve la Escuela que había creado, solo como siempre estuvo en relación a la causa analítica; como se está siempre, cuando el sujeto se aviene a dejarse orientar por el pálpito de lo que *realmente* existe.

Por otra parte, puede suceder que las mujeres analistas se dejen llevar por una erotomanía que las realizaría como únicas, una posición que hace sentir el peso del superyó femenino y que empuja a alienarse en una satisfacción transferencial contraria al acto analítico. También pueden deslizarse hacia la posición de la madre. En este caso, la afinidad consiste en que a la posición analítica, como a la de la madre, se le supone alguna aureola; se podría pretender así compensar neuróticamente las dificultades con la castración. A lo que debe agregarse la rotunda afirmación de Lacan en el sentido de que es imposible ser el padre de su analizante, menos todavía la madre, pero "es sin embargo de esto de lo que se trata"[2], dado que es a la madre a quien en primer lugar se pide lo que no tiene: el falo. De manera que, estrictamente hablando, lo materno no solo es asunto de mujeres.

La posición materna no es la posición femenina porque a través de ella la mujer suple la inexistencia de la feminidad absoluta. Además, una madre también goza en la relación con sus hijos, con los que puede comportarse como si le pertenecieran al punto de no querer que conduzcan sus vidas por fuera de ellas mismas. Es claro entonces de qué formas las mujeres, como veíamos al principio, pueden ser también las peores analistas: cuando la posición analítica hace las veces de suplencia fálica por no consentir en la irreductibilidad de un inconsciente que no se deja apresar por la palabra y que a fin de cuentas, discurre en soledad, sin Otro.

Desde cierto ángulo, clásicamente, la experiencia del análisis se entabla a raíz de una demanda de sentido. El sentido que emplaza es sexual, establece lo que hay y lo que falta, lo que se empareja y lo que no, lo que se gobierna por cierta ley y lo que la rebasa. Obedece a las leyes del lenguaje y se rige según una lógica fálica. Se requiere del sentido y del saber para que se abra la dimensión de lo inconsciente y salgan a la luz las interpretaciones que el sujeto ha hecho de su historia y de su ser; es también por esta vía que se hacen patentes las fijaciones del sujeto y lo insensato de la repetición. Solo que, aunque animado por el saber y la verdad, el sujeto aspira a encontrar un sentido que colme su falta en ser así como hallar los medios que le garanticen una satisfacción hecha a la medida de sus ideales. El saber es un medio de goce que evita lo real y la verdad que encandila es la verdad del objeto plus de goce con el que se anhela suprimir el agujero de la no relación, de la falla del saber y del sinsentido. De manera que en última instancia, el análisis es una experiencia que se sostiene en lo insoportable de un goce ignorado que perturba el cuerpo y se contrapone a lo que se anhela o se ama.

Va de suyo, entonces, que la posición del analista sostenga esa brecha. Por una parte, favorece la reducción de la novela del sujeto mediante la construcción lógica del fantasma que ha producido los objetos de los que el sujeto ha quedado prendido y mediante el cual se supone a merced de un destino ineluctable. Pero por otra parte, su acto tiene en la mira aquello de lo traumático que permanece no dicho y ha dado lugar a una modalidad de goce que se satisface silenciosamente, que puede indicarse, nombrarse, localizarse, metamorfosearse, etc., pero nunca del todo. No solo no se vuelve a nacer sino que, en último término, solo el consentimiento de lo real, del goce viviente que persiste sin la garantía del Otro y por fuera de él, consigue que el sujeto cese de rechazar la miseria del síntoma que sin embargo lo constituye de manera singular.

Lo dicho podría bastar para demostrar de qué modo la posición analítica es afín a la posición femenina, puesto que el analista es aquel que sostiene en acto el *no todo* en la búsqueda de un sentido a toda experiencia humana. No enloquece del todo-de-la-significación-fálica; al contrario, apunta a refutar, inconsistir, indemostrar los dichos que gobiernan rígidamente al sujeto, lo que implica no rendirse ante los semblantes aunque haga falta servirse de ellos para que algo se produzca. En fin, una mayor soltura respecto de lo que hace ley favorece la intervención oportuna del analista, a sabiendas de que, a fin de cuentas, no hay lengua que pueda transcribir la integralidad de una experiencia. Porque la lengua común no alcanza. El goce de *lalangue* puede ser capturado, puede transmitirse pero no se traduce, no toda.

Agregaría que la afinidad entre posición analítica y posición femenina adquiere un relieve especial tratándose de la práctica contemporánea. No es infrecuente, por ejemplo, recibir a sujetos librados a un discurso notablemente prosaico, puede que incluso no muestren mayor interés en saber y que tampoco quieran hablar de sí, o no gran cosa, lo que hace cada vez más patente que aquello que los hace volver es la búsqueda de una satisfacción antes que un saber, al punto que cualquier desplazamiento tiende a trabarse apenas iniciado. Se trata de la insistencia de un goce que no cesa de presentarse sin representarse. Es evidente por qué Lacan prefirió, finalmente, la denominación de *parlêtre* a la de sujeto, que designa mejor de qué modo el *hablanteser* es efecto del modo en que el significante introduce goce en el cuerpo, goce que en última instancia (o en primera, según como la cosa se presente), resiste a cualquier dialectización.

Ciertamente, el deseo del analista es el deseo de que un análisis tenga lugar, pero si en algún punto Lacan lo comparó alguna vez con el Santo, es porque no pide ni tampoco espera nada en especial, lo que de entrada alivia el peso del superyó.

"Déjense poseer. Abandonen toda idea de dominio, prefieran la coincidencia"[3]. Así nos alienta Miller a propósito de la lectura del Seminario XXIII. A mi entender, esta exhortación suya, como el propio estilo del seminario de Lacan, remite en acto a la experiencia analítica misma, de cara al sinthome. "La apuesta que hay que hacer y la disciplina de posesión que hay que imponerse responde a lo que los lógicos o los filósofos de la lógica denominaron *principio de caridad*… El principio de caridad significa que no entremos en contacto con el otro más que a condición de [suponer] que quiere decir algo sensato".[4] Se trata de otorgar valor a los dichos del otro, de darle crédito a lo insensato mismo, de dejarse poseer por el yerro ineludible, en eso consiste el don mismo de la palabra inherente a la experiencia de un análisis. "El yerro es el precio que el pensamiento debe pagar para salir del misterio", que nace de la supuesta identidad entre lo real, el cuerpo y el inconsciente. R, I, y S son piezas sueltas que juegan cada una su partida: el misterio, devenido ahora problema, es cómo eso ha conseguido, o no, anudarse.[5]

Continúa Miller advirtiéndonos que conviene no perder de vista que el psicoanálisis, antes que una ciencia, -que supone que lo real sabe qué debe hacer-, es una práctica. Situarse al ras de la práctica quiere decir admitir el hecho de que estamos siempre frente a *lo incalculable*. Pero eso no implica que cualquier cosa pueda decirse: si lo real en juego es exterior al saber, la interpretación no opera por el saber que conlleva sino que proviene del "coraje de inventar lo real que el acto de interpretar implica"[6]. La posición analítica entonces, se sirve de un artificio para abordar el *troumatismo* y operar en él. La perspectiva borromea, entonces, concluye, franquea ella mima la barrera del saber, hacia la invención de lo real, en singular, cada vez.

En definitiva, la función del analista varía a lo largo de un análisis, es más, no todo el tiempo, no siempre, quien ejerce la función la ocupa integralmente ni se encuentra a su altura (de allí la importancia del control) pero, sin duda, solo las elaboraciones de Lacan en torno al goce femenino permiten abordar la cuestión de cómo transcurre un análisis que no se satisface con los vericuetos del mito edípico (ni con la idea de castración que se desprende de él). En ese sentido, la afinidad entre el analista y la posición femenina es crucial para soltar y soltarse, para hacer existir una salida posible. Pero no sin el auxilio de la ficción y el borde fálico.

NOTAS

1. Lacan, J., "Disolución", 15 de enero de 1980, inédito.
2. Lacan, J., Seminario 9, "La identificación", lección del 27 de junio de 1962, inédito.
3. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 54.
4. *Ibíd.*, p. 55.
5. *Ibíd.*, p. 58-59.
6. *Ibíd.*, p. 60-64.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

Dos versiones freudianas sobre el lazo

Marcela Ana Negro

Partimos de la siguiente pregunta: ¿se puede hablar de *dos versiones de lazo* en Freud y con ellas, de dos modelos del aparato psíquico? Aquel construido en los comienzos de su teorización, concibe el *lazo como libidinal y al objeto*; el posterior concibe *el lazo como pulsional y al ser*. No es que el primero sea abandonado por el segundo, sino que deviene como una superestructura que se apoya sobre el otro, el cual se demuestra independiente e inaugural (el "Proyecto de una psicología para neurólogos" daría cuenta de que ambos rondaban el pensamiento de Freud desde sus inicios). En estas páginas nos centraremos en la perspectiva económica del lazo en los desarrollos freudianos.

Algunas puntuaciones sobre la primera noción de lazo

Hallamos su descripción en 1895, en el "Proyecto de una psicología para neurólogos", y su desarrollo en 1900, en "La interpretación de los sueños".

La construcción teórica elaborada en este texto dejado en suspenso por Freud, sostiene que el aparato psíquico se constituye a partir de las vivencias de satisfacción y de dolor, las cuales introducen el objeto psíquico como factor de descarga. La ocurrencia de ambas vivencias dan por resultado una organización cuya función es la de evitar la estasis psíquica y facilitar la descarga de la energía que le llega del cuerpo bajo la forma de pulsión, la que puede abordar el aparato por suma de pequeñas cantidades o de golpe, en cantidades hipertróficas; pero, en todo caso, siempre de forma constante.

Hablar de aparato psíquico es hablar de un distribuidor, que realiza su tarea de acuerdo a ciertas leyes o principios que son modos de tratamiento del arribo y de la descarga de la energía que recibe. Si bien su tarea primaria es apuntar a la descarga total (principio de nirvana), siendo la pulsión constante, se ve obligado a rectificar su función original por la de mantenerla lo más constante y en el nivel más bajo factible (principio del placer). Su objetivo, entonces, es lograr la mejor descarga posible y para ello, debe almacenar algo de energía de modo de contar con medios propios para usarlos a su servicio y organizar y garantizar su objetivo. La usa para investir objetos. [2]

Investir es poner una cantidad de libido en una representación, en un objeto. Tiene la función de señalar o indicar el lugar para la circulación de la pulsión por el aparato. La investidura no es descarga sino señal para la descarga de la pulsión hacia afuera del aparato. Investir funciona como una facilitación pero, ésta, dirigida, elegida por el aparato. (Las facilitaciones son efectos que dejó el paso de la pulsión por el aparato y constituyen la memoria, el recuerdo del objeto). Por eso, la libido siempre: a) supone que la investidura es colateral y b) genera inhibición. La investidura colateral hace que la energía no se vaya por las facilitaciones creadas como por un rayo como secuela del paso del exceso pulsional. Entonces, regula, inhibiendo el decurso original. [3] Decurso es circulación por el aparato, lo cual es muy distinto a descarga. La investidura tiene efecto inhibidor de desprendimiento, porque inhibe la carga en el aparato. El desprendimiento es carga, es lo que siente el aparato ante su anegación por el exceso de energía, es desprendimiento de energía dentro de él. La investidura colateral, dirige esa energía en alguna dirección y la hace circular al inervar otras representaciones y de ese modo inhibe el desprendimiento porque le permite discurrir de modo tal de alcanzar la descarga. Es inhibición del decurso de la pulsión y esto es direccionalidad del trayecto por el psiquismo con el fin de realizar la mejor descarga. Carga o descarga es algo referido al estado de la pulsión dentro del aparato. La pulsión, es carga e implica desprendimiento o desligazón en el aparato. [4] Es la percepción del aparato respecto de la pulsión. La descarga conlleva alivio y la carga dolor.

Ahora bien, ¿a qué adjudicar la condición de 'sexual' que Freud atribuye a la libido? Dicho de otra manera, ¿si la libido es energía sexual, es porque proviene de la pulsión sexual o por el uso que le da el psiquismo? La pulsión

no es ni sexual ni de muerte, salvo en función de los efectos que produce al aparato: se convierte en sexuales si éste logra ligarla y es de muerte si lo anega por llegarle en cantidades hipertróficas. Es el aparato quien, al retener una pequeña cantidad, la convierte en libido o energía sexual, porque la usa para señalar objetos psíquicos hacia los cuales dirigir la pulsión que arriba, lo que establece una ligadura entre esa organización psíquica que es el aparato y esa representación/objeto.

Así como la sensación del psiquismo ante la recepción de cantidades hipertróficas es algo a lo que Freud llama dolor, a la sensación del aparato al investir, la llama excitación sexual. A la libido la considera sexual porque lleva a la unión con el objeto en el movimiento de inervarlo, implica la "cancelación de límites entre el objeto y el yo". [5] Esa energía retenida se percibe como excitación sexual en la medida en que se la usa para relacionarse al objeto.

Retomando lo antedicho y podemos extraer otra consecuencia. La pulsión no se descarga, se satisface; lo que se descarga es el aparato. El aligeramiento es la baja de estimulación provocada por la energía proveniente de la pulsión. La satisfacción es la cancelación del estado de estimulación en la zona erógena (y no, en el aparato). Visto desde esta perspectiva, la pulsión no hace lazo, sino, por el contrario, es autoerótica y el objeto le es indiferente; y el aparato es, en sí mismo, un aparato concebido como defensa frente a la pulsión. [6] La *división pulsional* freudiana (pulsión de vida/pulsión de muerte) parecería ser más bien, ***la división subjetiva que surge en el intento de tratamiento de la pulsión***, siempre la misma y concebida como diversidad de pulsiones por las características particulares que le aportan sus fuentes.

A su vez, agreguemos que el aparato tiene dos sistemas de tratamiento de la carga (el preconsciente y el inconsciente), por lo cual, la libido puede estar en el aparato en estado ligado, libre o no ligado. El estado ligado implica investidura fuerte y corriente (desplazamiento por facilitación) débil. Ligado o no ligado es diferencia de magnitudes de investidura dentro de determinada unidad de tiempo en el aparato (por sumación o de golpe). El estado no ligado es el de la invasión de energía en donde el aparato es anegado y está incapacitado para responder, es el estado de angustia automática o trauma. La investidura es colocación de la libido en el objeto psíquico e implica un estado/carácter de inhibición. La ligazón tiene efecto inhibidor de desprendimiento, esto es de estado de carga pulsional en el aparato. La investidura (colateral) inhibe el desprendimiento o sea el acrecentamiento de carga. La libre supone inervación débil o nula y corriente fuerte y es la propia de las formaciones del inconsciente.

La libido ofrece dos mecanismos de lazo al objeto [7] de acuerdo a que ofrezca que la descarga recaiga sobre el sujeto del yo o el objeto del yo [8], o sea que la descarga apunte a ser o a tener el objeto (identificación-ser) o (satisfacción-tener). Ligazón o ligadura es la retención de investimento en el objeto psíquico (o representación) o sea, un aligeramiento incompleto. Lazo es qué modalidad toma esa investidura. La ligazón puede ser firme o cambiante, el lazo es plástico, transformable, desplazable: del sujeto al objeto del yo, de una satisfacción directa a una inhibida, del narcisismo al amor de objeto, del amor al odio. El lazo se produce ya sea bajo la forma de la satisfacción en el objeto o por identificación a él; pero pueden darse ambas cosas a la vez. La satisfacción puede ser directa o de meta inhibida (sentimientos tiernos), aunque pueden darse ambas metas en un mismo objeto; también puede haber satisfacción sustitutiva (síntoma). La elección del objeto puede ser anaclítica o narcisista, pero, si es narcisista, presupone una serie de numerosas "identificaciones-objeto del yo". [9] La relación al objeto es siempre ambivalente, puesto que satisfacerse en él implica también satisfacción de agresión. Por doblegamiento del odio, hay amor o identificación; por desplazamiento de energía: se sustrae de uno y se coloca en el otro. Es decir que puede haber *más de un*lazo a *unsolo* objeto. Freud habla de «millares de lazos». [10] Entonces, mientras el otro es testaferro del objeto, este parece ser depositario de diversos lazos, es decir, investido según distintas metas y funciones. El lazo es plástico y transformable, aun cuando la ligadura al objeto sea firme –incluso aunque esté determinada por fijación. Un mismo objeto puede estar tomado según distintos lazos: todos estos juntos son posibles. ¿Qué decide que la investidura derive en o cual mecanismo de lazo?

La identificación puede darse por: reemplazo (en lugar de satisfacción en el objeto), sustitución (abandona la satisfacción que hasta ese momento se procuraba), por comunidad (lo que origina sentimientos sociales a raíz de tener un mismo objeto tomado como ideal). Implica alteración del yo por erección del objeto en el yo (puede ser por tomar un rasgo del objeto, incorporarlo por completo o tomar una condición de comunidad). O sea, la identificación lleva a ofrecerse como objeto de satisfacción para la pulsión. Es por vía del lazo identificatorio y de la inhibición de la meta que el aparato se va complejizando. Ambas suponen desexualización o sea inhibición de meta, lo cual implica que la descarga no sea completa. [11] La identificación constituye al yo y al ideal. El amor al superyó. Hay una identificación

que hace del sujeto un objeto (el yo), así nace el narcisismo. La identificación que da origen al yo ofrece al yo como objeto, lo constituye como objeto. El carácter del yo es sedimentación de investiduras de objeto resignadas. De allí en adelante se establece estado de trasvasamiento de la libido desde el objeto-yo al objeto-semejante y viceversa.

La satisfacción en el objeto puede ser: de meta directa, inhibida o sustitutiva. [12] La directa es sexual o agresiva (agresión es lo que surge ante la imposibilidad de descarga de la pulsión sexual: el odio es unión. [13] La inhibida es ternura o sublimación. La sustitutiva, es el síntoma. Aquí entramos en el terreno, no de la mejor descarga posible sino de la defensa contra la pulsión y, por lo tanto, el campo de la pulsión hecha compulsión.

Puntuaciones sobre la segunda perspectiva del lazo

Estas se derivan de las observaciones de "El yo y el ello" (1923) y de "El problema económico del masoquismo" (1924).

"Más allá del principio del placer", en 1920, introduce la novedad de que la función principal del aparato no es la descarga sino la ligadura. Además, a diferencia de los primeros años de investigación psicoanalítica en que estábamos ante un aparato que recibía exceso de energía pero la dirigía por el lado del síntoma restituyendo más o menos el equilibrio psíquico, ahora Freud nos presenta un aparato en constante peligro de caer en la angustia automática producto de un estado de permanente anegamiento por la pulsión.

Con "El yo y el ello", en 1923, la pulsión pasa a ser una energía que circula en el aparato 'como en casa': no sólo le llega, inundándolo, sino que está presente en él de modo persistente bajo la forma de una instancia psíquica: el ello. Es a raíz de este cambio económico que introduce Freud en su concepción del aparato que surge el concepto de masoquismo.

En 1924, siendo ya el psiquismo un 'aparato pulsional' y anterior –o al menos independiente- a la constitución de la vivencia de satisfacción que aporta un objeto de descarga al aparato, Freud plantea que frente a ese empuje que llega y recorre el psiquismo (que llama pulsión de muerte y de la que dice, es muda), éste da dos tipos de respuesta. En parte, la expulsa hacia afuera, y ahora convertida en pulsión de destrucción, aniquila sin miramientos, pues carece de objeto al cual dirigirse y en el que satisfacerse. Otra cantidad de esa pulsión es retenida en el interior del aparato. Es decir que éste inmoviliza energía pulsional mucho más allá de lo necesario para constituir su energía psíquica o libido. De esta pulsión retenida sólo conocemos la parte que es aleada con libido dando lugar a un nuevo concepto psicoanalítico, el masoquismo. Éste introduce una nueva meta psíquica [14]: la que supone sentir placer sexual en el dolor.

Ahora bien, en primer lugar, ¿qué significa que el dolor es una meta del psiquismo? La tarea del psiquismo es domeñar la pulsión y el único modo que conoce es ofreciéndole satisfacción a través de la ligadura a un objeto por medio de la libido. Freud sostiene que el masoquismo es la primera forma de ligadura que acomete el psiquismo (lo menciona como el relicto del momento en que aconteció la liga entre pulsión de vida y pulsión de muerte). La función del psiquismo es ligar, tanto si le llega la pulsión en cantidades bajas como altas. Las altas producen dolor al aparato. La paradoja que Freud introduce en "Más allá…" es que al ligar lo que ejerce dolor, se produce excitación sexual, por lo cual, se genera placer en el dolor. El aparato solo puede operar sobre la pulsión en lo que respecta a su meta: permitirle la satisfacción directa o imponerle metas inhibidas o impedirle su satisfacción de modo tal que deban generarse metas sustitutivas. En "El problema económico del masoquismo" agrega otra meta más del psiquismo.

En segundo lugar, ¿qué es el dolor? Éste fue definido por Freud en 1895, en el Proyecto, como la percepción del aparato de la llegada de cantidades hipertróficas de energía pulsional. Entonces, el problema económico del masoquismo consiste en que el aparato liga y en esa tarea también liga lo que él recibe como dolor, esto es, la pulsión en cantidades hipertróficas. Lo que causa dolor al aparato es el exceso. Por lo tanto, aun al dolor o al padecimiento se le anuda la sexualidad. El dolor, entonces, es una cuestión económica. Es decir que cuando leemos 'masoquismo' debemos entender que hay un componente sexual, que acompaña el exceso de energía en el aparato, que el aparato goza del exceso. En términos económicos no hablamos de la excitación en ser maltratado; lo que se tiene con el masoquismo es excitación sexual en el momento del exceso, anudada al exceso. [15]

En tercer lugar, si hablamos de ligar, debemos preguntarnos cuál es el objeto en juego, ya que ligar implica la investidura de objeto, ¿qué objeto ofrece el masoquismo? Aquí Freud introduce otra novedad, dice, que se trata del *ser propio*. No se trata del objeto constituido en la vivencia de satisfacción, ni del objeto sujeto a identificación; el masoquismo es anterior o, cuanto menos, independiente de si se ha constituido el objeto psíquico o no, porque no se dirige a él sino al ser.

A partir de los tres puntos mencionados podemos plantearnos qué es el ser. Freud lo identifica con aquello más propio de sí, luego expulsado en el momento de la constitución de la defensa primaria, explicada por Freud en forma mítica como'vivencia de dolor'. Dijimos que lo rechazado era el exceso, por lo tanto, eso íntimo es lo que hemos llamado el exceso en lo psíquico, el dolor. Entonces, el ser, si lo calificamos de objeto (en cuyo caso tiene un carácter muy distinto al objeto tal como lo veníamos planteando), es un objeto muy peculiar porque es uno que para el aparato libidinal es ominoso, ya que es el que condensa la pulsión dentro de él sin querer su descarga. Sin embargo, no es correcto denominarlo objeto en tanto se trata de aquello que era el sujeto antes de devenir tal, cuando el aparato aún no se había escindido del exceso. Al hacerlo, el dolor se torna ajeno y*unheimlich*, objeto de repulsión contra lo cual se erige la defensa, convirtiéndolo en lo excluido en el interior. Entonces, para la primera versión del lazo, la pulsión resultaba ser aquello que lo impedía o dificultaba en tanto autoerótica; por el contrario, la segunda versión del lazo es de carácter pulsional y se dirige a eso íntimo no admitido.

En cuanto a la pulsión de destrucción, cuando se constituye el objeto y *porque* se constituye, el aparato se ve obligado a inhibir su descarga puesto que, de no hacerlo, el otro auxiliar-objeto correría riesgo. Entonces, por amor al objeto, el aparato impide esa vía. (Ese objeto de amor es el de la dependencia, el otro primordial al que ninguno después iguala ya y que es la fuente de los motivos morales y de la comunicación). El objeto, entonces, es el obstáculoen el sentido de límite, es contrainvestidura.

De la pulsión de destrucción nace el superyó. Surge como función una vez constituido el objeto. En términos económicos, nace de esa presencia repelida en la defensa. [16] Y se reduce a constituirse él mismo en el obstáculo psíquico. Pero no como obstáculo a la pulsión (es decir, no en términos de contrainvestidura) sino, por el contrario, a la descarga del aparato. Los mandatos del superyó no eliminan el apremio de la pulsión, [17] más bien son exactamente lo que obliga a retenerla en su interior (por ejemplo, 'amarás a tu prójimo' es un mandato que ordena detener la exteriorización de la pulsión de destrucción). Es el aparato mismo el que se impide esa modalidad de descarga, y erige una instancia condensadora de la pulsión y redireccionadora. El superyó, a partir de su constitución, se ofrece como circuito de satisfacción. Y aquí tenemos 'el problema económico del superyó', que bien podría haber sido un nombre alternativo para "Malestar en la cultura".

¿En qué sentido hablamos de castigo? En el mismo sentido, en el del dolor. Freud señala, en «Malestar en la cultura», la desventaja económica que supone la implementación del superyó. El tema central, tanto del masoquismo como del superyó, es la libidinización del exceso en sí misma. Desde una perspectiva netamente económica, *llamamos castigo al forzamiento a que la pulsión quede en el interior*, viéndose el aparato obligado a ligarla como masoquismo o como síntoma. Esto nos muestra que el superyó apunta al ser, bajo la forma del deber ser que no es otra cosa que empuje-en el sentido de direccionalidad unívoca- de la pulsión hacia el ser.

La instancia crítica no es consecuencia de una identificación con el objeto en tanto objeto resignado, como lo son las otras identificaciones, sino con el objeto en tanto obstáculo que impide la satisfacción en el objeto. Con esta perspectiva se aúnan vivencia de satisfacción y complejo de Edipo (objeto/obstáculo-madre/padre).La paradoja del superyó es que, siendo consecuencia (y estando al servicio) del aparato pulsional, y dirigiéndose al ser, él es –parafraseando a Freud- el relicto de la fase en que se constituyó el objeto y retiene el carácter de la economía libidinal, la cual implica procesos de transformación de las metas pulsionales que incluyen la 'desexualización' como consecuencia de la identificación.

Y así, como Freud sostiene, en 1899, en la carta 105, que el castigo y la autopunición resultan ser la sustitución última de la satisfacción de la pulsión [18], así también podemos llamar castigo al empuje a la permanencia de la pulsión en el interior del aparato, debiendo ser ligada como masoquismo.

De lo expuesto surgen algunas conclusiones: el lazo en Freud, antes de 1920, es consecuencia de la libido que se liga al objeto y de ese modo ofrece una satisfacción a la pulsión que permite descargar al aparato. Después del '20, la libido

se liga a la pulsión y, aunque por esa vía, la pulsión se satisface, esto ya no implica que el aparato se descargue. Esta ligadura ya no es con el objeto ni por identificación, sino que se establece por el lado del ser. El lazo pulsional al ser, lejos de ser flexible, es fijo y compulsivo, inercial. En un caso, estamos frente a un aparato al servicio del deseo y en el otro, al servicio de la pulsión.

NOTAS

1. Resultados de una Investigación sobre "economía libidinal" realizada por invitación de Gerardo Arenas, a quien agradezco la oportunidad de haberla hecho, en el marco del seminario diurno que él dicta bajo el título de "La naturaleza del lazo", 2015.
2. El objeto es un objeto psíquico –constituido por una facilitación- y en principio, la descarga, es en lo psíquico y solo en la medida en que tomamos al otro como auxiliar para depositar en él el objeto, es que descargamos hacia el exterior, cuestión que se hace necesaria para evitar la estasis del aparato.
3. Freud, S., "Proyecto de psicología para neurólogos" (1950), *Obras Completas*, Tomo I, Amorrortu ed., Bs. As., (1986), p. 368 y 379.
4. Freud, S., "Proyecto…", *op. cit*, p. 362.
5. Freud, S., Inhibición, síntoma y angustia" (1926), *op. cit*., Tomo XX, 1986, p. 117.
6. La defensa normal consiste en llevar a cabo, a través de investiduras colaterales, la inhibición del decurso de la pulsión dentro del psiquismo dirigiéndola, para descargarse, hacia un objeto determinado, no siempre el mismo y no siempre de la misma manera. La patológica, por lidiar con cantidades mucho mayores, requiere del mantenimiento de una misma investidura en todos los casos.
7. Freud dice que hay dos objetos. En el Proyecto: objeto de deseo (vivencia satisfacción) y objeto de repulsión (vivencia de dolor). Ambos corresponden a la madre, en tanto auxiliar-objeto. En el Edipo: son madre y padre. Al padre se lo tiene por identificación (va al ser) a la madre como objeto de satisfacción (tener). Por lo tanto: hay dos objetos: padre (identificación/ser) y madre (tener) objeto tanto de deseo como ominoso, incestuoso. La identificación del Edipo no introduce el objeto resignado sino el rival 34, es con aquel que tiene el objeto que el sujeto no puede tener. El yo erige, en él, el obstáculo 36: cuando la hostilidad no puede satisfacerse puede derivar en identificación 39.
8. Freud, S., "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), *op. cit*, Tomo XVIII, 1979, p. 98.
9. Freud, S., "El yo y el ello" (1923), *op. cit*, Tomo XXI, 1979, p. 32.
10. Freud, S., "Duelo y melancolía" (1917), *op. cit*., Tomo XIV, 1986, p. 253.
11. Freud, S., "Psicología de las masas…", *op. cit*., p. 109.
12. Debemos considerar que una cosa es hablar de meta de la pulsión que, en todos los casos es la satisfacción y meta del psiquismo que es descargar y para eso opera sobre la meta de la pulsión, generando las modificaciones que mencionamos.
13. Freud, S., "Psicología de las masas…", *op. cit*., p. 95.
14. Freud, S., "El problema económico del masoquismo" (1924), *op. cit*, Tomo XIX, p. 165.
15. El revestimiento psíquico podría ser cualquiera (aunque, en el caso del fantasma, por soldadura devendrá uno y siempre el mismo) y está determinado por otros factores
16. Freud, S., "Lo ominoso" (1919), *op. cit*., Tomo XVII, p. 235.
17. Freud, S., "Malestar en la cultura" (1930), *op. cit*., Tomo XXI, p. 138.
18. Freud, S., "Proyecto…", *op. cit*., pp. 320-1.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

El superyó insiste. La vociferación también, pero distinta

Osvaldo Delgado

I.

Ram Mandil, en su testimonio "Lo que no cesa", se refiere a tres "no cesa", luego del final de análisis.

Lo que "No cesa" respecto al superyó, respecto al cuerpo y respecto a al transferencia.

Estos tres nos formulan tres problemas, uno teórico, otro clínico y un tercero respecto a la lógica misma de estos 3, en su testimonio.

Se formula dos preguntas, que según mi punto de vista, es una sola: un cambio en el superyó es un cambio en la relación con el superyó. No es una sin la otra. Por lo tanto, puedo utilizar indistintamente ambas versiones. Según la elaboración de Mandil, la nueva alianza con el goce, la solución vía el sinthome no negativiza la dimensión superyoica. Sobre esto último tenemos que trabajar.

Formulo algo que podemos llamar un clasicismo: si tomamos la referencia de la MP, el superyó se presenta referido a lo que del DM no es absorbido, no es negativizado por la incidencia simbólica. Que pueda ser un clasicismo no lo vuelve caduco.

En su experiencia se presenta como un: ¡satisfáceme! Sentimiento de culpa, mortificación y una satisfacción orientada por el fantasma que extraía de esa exhortación.

El análisis produce un cambio que considero fundamental, su partenaire amorosa, tenía que ser alguien que accionara en él la dimensión del deseo y no de la culpa, aunque como él mismo lo formula, a veces era él mismo quien ejercía la función del superyó.

Muy tempranamente, Freud formula que en el enamoramiento, colocar el objeto en el lugar del Ideal, implica que éste vire al superyó, y esto es propio de los amores desdichados.

La otra solución que formula Freud, y que no implica hacer una masa de a dos, es aquella correspondiente a la fórmula sintomática. No hace masa sino que es disgregativa respecto a ella, teniendo que ver con el partenaire amoroso. Esto es ya un cambio fundamental respecto al superyó.

Ciertamente, y no lo desconocemos, venir a ocupar el lugar del superyó para una mujer puede ser estragante para ella. No desconocemos esta vertiente.

¡Pero con quien se enlaza, es con una que se reía con cosas menos nobles! Esto perfora la dimensión superyoica en la actitud humorística de Ram, sin la exigencia de refinamiento.

Coincido ampliamente con lo que nuestro colega formula, respecto a que si en él, el humor era un modo de defensa, era al mismo tiempo una conmemoración del superyó.

II.

Sabemos que para Freud, el superyó proviene de lo oído, pero sus fuentes pulsionantes la aporta la dimensión del ello. Sede de las oscuras pulsiones de muerte.

Surge del arquetipo paterno, y da cuenta de la desmezcla pulsional, que en "Inhibición, síntoma y angustia" se va a llamar regresión. De esta desmezcla proviene el sesgo duro y cruel del imperioso deber ser.

Inconsciente transferencial Real	Carta 59 Addenda de Lo inconsciente
Analista traumatizador	Carta 52 Vociferación del parletre

De este modo podemos encontrar en el capítulo 1 del Seminario 20, cuando Lacan se refiere al derecho al goce, el derecho no es el deber, salvo el superyó. "El superyó es el imperativo de goce: ¡goza!". El superyó colma con la circularidad pulsional que le es propia, la experiencia del vacío de la cosa. Por lo tanto, ¿cómo es posible una relación soportable con la vida? "Si el enfermo consigue que la mayoría de sus síntomas añadan a su significado originario el de su opuesto directo, testimonio éste del poder de la ambivalencia, que, sin que sepamos nosotros la razón, desempeña un importantísimo papel en la neurosis obsesiva". (I.S.A.)

Veamos por lo tanto, ciertas referencias importantes del superyó, que según Edward Glover es el concepto más clínico de Freud. Para J.A. Miller, el superyó es el primer concepto de Freud que Lacan retuvo, la tesis de Lacan es un claro testimonio de ello.

Se trata respecto al superyó, de un profundo "cuestionamiento del bien como valor". Su referencia es la pulsión de muerte y el masoquismo.

El texto fundamental en Lacan, va a ser "Kant con Sade", dando cuenta de la separación radical entre el bien y el bienestar, y principio de la conciencia moral como goce.

Esta línea sigue la perspectiva de un primerísimo Freud, cuando refiere que la conciencia moral proviene de la fuente independiente de desprendimiento de displacer.

Por este motivo, cada renuncia pulsional incrementa la severidad superyoica, esa es la fuente de exigencia de goce.

Miller ubica las vertientes imaginaria, simbólica y real del superyó.

En el caso de Ram, esto refiere primero al personaje materno, segundo al dicho "satisfáceme" y tercero a la voz como tal. A su vez, postula la fórmula falo índice cero (Φ0), como un goce no cautivado por el falo. No sería una negativización, sino que daría cuenta del goce no capturado por la operación de la metáfora paterna, un goce articulado al DM, como capricho sin ley.

Por su parte, Marie-Helene Brousse en una conferencia titulada "El superyó en el siglo XXI", va a definir al superyó siguiendo a Lacan con un enunciado discordante y congelado, sin metaforización.

Brousse va a formular que no es una instancia psíquica, y en esto Lacan a partir del Seminario 16 va más allá de Freud, abriendo una nueva vertiente.

El superyó en esta perspectiva, pasa a ser una "fenómeno de estructura de la palabra relacionado con lo que perdió al hablar, con el objeto, con el modo fundamental de goce del sujeto". Se trata de la repetición del modo del goce del sujeto. Da cuenta "del modo privilegiado y a al vez insoportable al sujeto".

Estas últimas referencias son fundamentales a nuestro propósito.

III.

Freud habla en dos lugares respecto a la relación humor-superyó. Uno, es el último capítulo del libro sobre el chiste, y otro es en su escrito llamado "El humor".

En el primero de ellos, el humor participa como grandeza del alma para vérselas con lo desesperante, e implica un ahorro de compasión.

El humor, en el artículo que lleva su nombre, es tanto liberador, como grandioso y patético, significa el triunfo del yo (en la inatacabilidad del yo).

Si el humor sería la contribución a lo cómico por la mediación del superyó, ¿cómo se realiza esto en términos freudianos?: "la persona del humorista debita el acento psíquico de su yo y lo traslada sobre su superyó. A este superyó, así hinchado, el yo puede parecerle diminuto, todos sus intereses desdeñables; y a raíz de esta nueva distribución de energía, al superyó puede resultarle fácil sofocar las posibilidades de reacción del yo".

¿Cómo se expresa esto en el testimonio de Ram Mandil? Reírse él de cosas nobles y refinadas vía el grupo Monty Python. Pero a su partenaire esto la aburría, y se produce un cambio. Vemos el lugar relevante de su partenaire amorosa en el tratamiento del superyó.

Freud dice al final de su artículo "El humor": "lo esencial es el propósito que el humor realiza, ya se afirme en la persona propia o en una ajena: quiere decir: "'véanlo: ese es el mundo que parece tan peligroso, ¡un juego de niños!, bueno nada más que para bromear sobre él'".

IV.

Hay un nuevo arreglo con la consistencia del cuerpo a partir del sinthome, que no elimina su inconsistencia, implica un vacío inasimilable del cuerpo que da cuenta del no todo, extrayendo una nueva satisfacción a partir de ese vacío –vacío que da cuenta, por lo tanto, de una respuesta otra a la del fantasma, al cuerpo mortificado y al superyó.

Finalmente, es el surgimiento del deseo del analista, como deseo de operar con ese vacío, "justamente con lo que allí está, en su divina extimidad, pero que no puede ser contabilizado, no se puede hacer un todo con él".

Si tomamos la articulación de los tres "no cesa", hallamos una orientación.

Me refiero a una respuesta otra al cuerpo mortificado, y el surgimiento del deseo del analista, dan cuenta de un cambio sustantivo en la relación con el superyó.

A su vez, arreglárselas con la falta en ser, y dejar de estar casado con la muerte, como lo revela la elección del partenaire amoroso, implica otro cuerpo.

Una partenaire, que no sea escuchada como superyó, y a la cual no se dirija superyoicamente, daría cuenta de un no cesa muy diverso al formulado como ¡satisfáceme!

En "El Otro que no existe y sus comités de ética", Miller diferenciar la pareja de la demanda, la del amor y la del deseo. En esta última, cada uno funciona para el otro como causa del deseo. Y es esta última la que permite la dimensión de creer allí, eso quiere decir algo, como un nombre de lo femenino como tal.

Esta posición implica haber resuelto de la buena manera la regresión sádico-anal, aunque se sostenga un cierto no cesa superyoico.

V.

Pero, tenemos un punto de complicación importante. A la resistencia del superyó en la cura, Freud la va a denominar RTN. En todo análisis bien conducido se llegaría inevitablemente a ese momento.

No es así para el último Lacan. Al contrario, la RTN es una respuesta a la iniciativa terapéutica de intentar capturar el goce por parte de lo simbólico.

Para este Lacan, la perspectiva del sinthome es, ante todo, positivizar la RTN. Siguiendo la perspectiva de Lacan, Miller en "Piezas sueltas" va a formular que, hasta el Seminario 20, hallamos un goce que pasa a la contabilidad (*a*) y uno que no.

El que repite da cuenta de la pulsión de muerte y el que no, al principio de placer.

$$J \lozenge a$$

Homeostasis	Repetición
Principio de placer	Real

Al desplazar el exceso en el principio de placer mismo, Lacan en el Seminario 20, vamos a hallar lo que Miller llama una homeostasis superior, que incluye lo que perturba, por eso desaparece el concepto de plus de gozar.

$$\frac{J}{J \lozenge a}$$

Para Miller este paso es esencial para pensar el sinthome.

"Lo que mantiene al sujeto es también lo que se repite. Nada mejor puede decirse para mostrar la diferencia entre la homeostasis y la repetición". Página 111, "Piezas sueltas".

Aquí se nos complica el concepto de superyó.

Significante y goce pasan a ser lo mismo. Es el punto de vista del objeto *a* como consistencia lógica pero extendido a ese goce de homeostasis superior. En ese punto cae la conceptualización del objeto *a* como resto de la operación simbólica.

¿Qué sucede entonces con nuestro superyó, proveniente de lo oído y que abreva en las pulsiones del ello?

Miller, da un paso más, formulando ¿cómo podemos pensar el goce sin el S1, que es lo que lo vuelve legible? Ese es el paso del sinthome. Fundamentalmente sin ese S1 que es el Nombre del Padre, que permite fabricar sentido con goce.

Verdaderamente "satisfáceme", o "serás un gran hombre o un gran criminal" es eso, fabricar sentido con goce.

Formulo que desde la perspectiva del Nombre del Padre, podemos entonces formular la necesaria resistencia superyoica.

Desde nuestra perspectiva actual sólo puede ser respuesta a una orientación clínica desde el Nombre del Padre, como forzamiento, cuestión que no es lo mismo.

Finalmente, tomo una pequeña frase de la página 114 de "Piezas sueltas": El goce es algo significante, sí, pero en el psicoanálisis, y el sinthome plantea justamente la cuestión de que es ese goce sin el psicoanálisis".

Puedo pensar el superyó, contando con las categorías: inconsciente, sujeto, síntoma, cuerpo libidinal; pero con parlêtre, sinthome, un cuerpo, lalengua, y más aun, si como dice Bassols no son conceptos, la cuestión se oscurece.

A partir de aquí me dirigiré a trabajar la cuestión de la vociferación del parletre.

Considero que la vociferación del parletre es un primer tiempo lógico respecto a la elucubración que implica el inconsciente.

Freud formula en el texto "Construcciones en psicoanálisis", que si son conmovidos los antepórticos psíquicos, la pulsión emergente porta restos visuales y auditivos de cuando el niño era aun incapaz de lenguaje.

Esa conmoción implica una perturbación de la defensa, aquella que es anterior a al creación de las instancias psíquicas, tal como se formula en la Addenda de "Inhibición, síntoma y angustia".

¿Dónde hallamos el valor de esta dimensión acústica fundante? En el Apéndice C de «Lo inconciente". Freud postula tres momentos, el primero refiere a una imagen sonora, el segundo a un lenguaje autocreado; y el tercero, que es cuando repetimos lo dicho por otro es llamado "pos-hablar".

En el segundo, "nos comportamos como afásicos motores, asociando diferentes sonidos de palabra ajenos con un sonido único producido por nosotros" (Freud, "Lo inconsciente").

En el primero no hay sujeto, solo un cuerpo impactado por la imagen sonora.

Tal como lo formula J. A. Miller, la vociferación remite a la voz, pero ya no como objeto *a* (goce contabilizado por lo simbólico) sino proviniendo del lugar del «ya nadie».

Ahí no se trata de sujeto, sino del cuerpo. Por ese motivo, "la vociferación no es un enunciado". Enunciado lo es cuando lo pensamos como superyó, articulado a los conceptos que ya ubicamos.

Es anterior lógicamente porque preexiste a esa primera defensa fundante.

Escuchar ese lugar del "ya nadie", no es lo mismo que darle un sentido. Hacerlo, produce la RTN como respuesta.

BIBLIOGRAFÍA

- Freud, S. (1923) "El yo y el ello", en *Obras completas*, Buenos Aires, A.E. Vol. XIX
- Freud, S. (1927) "El humor", en *Obras completas*, Buenos Aires, A.E. Vol. XXI
- Lacan, J. *El Seminario 20: Aun*, Buenos Aires, Paidos.
- Miller, J.A. "Todo el mundo es loco", curso inédito.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

Ni rápido, ni furioso la prudencia del psicoanalista

Silvia Bermúdez

En psicoanálisis silvestre[1] , un ensayo –a mi entender - sobre la prudencia, Freud advierte los efectos que producen las intervenciones rápidas y salvajes, poniéndolas en tensión con la ética del psicoanalista.

Me evocó lo que J-A Miller nos enseña al decir que el analista "debe medir sus palabras porque no tiene la menor idea del eco que le puede venir de quien lo escucha" llama al analista como el "prudente moderno".

El hecho que describe Freud es el siguiente, recibe a una paciente con estallidos de angustia como consecuencia de su separación, dicho estado se había acrecentado a partir de una consulta con otro médico quien rápidamente le comunica que su angustia era por su privación sexual

La intervención no queda ahí; además le indica tres salidas posibles: que vuelva con su marido, que tuviese un amante o satisfacerse sola.

¿A qué vienen estos consejos? Como si el saber sobre lo inconciente tuviera para los enfermos un importancia tan grande como creen los que desconocen el psicoanálisis sanarían con solo asistir a conferencias o congresos.[2]

La brusca comunicación es reprochable técnicamente dañan la causa analítica, contribuye aumentar las resistencias contra el psicoanálisis. Los pacientes a veces responden con hostilidad.

En el final de su enseñanza Freud ubica los obstáculos en la conclusión de la cura en relación a la castración estructural. A su vez la interpretación le hace límite e inventa las Construcciones [3] como un modo de impactar sobre lo pulsional, y no al sentido

Es cierto que Freud en su afán por encontrar la verdad se topa con la irrupción de la pulsión emergente [4].

La eficacia en las construcciones es cuando produce una conmoción de los antepórticos psíquicos, causa la emergencia de restos visuales y auditivos de la *Auftrieb*(pulsión emergente).

Efecto de irrupción, que hace diferencia radical con el retorno de lo reprimido. Son instantes traumáticos provenientes de la represión primaria.

La conmoción nombra los restos pulsionales oscuros no ligados; restos que Freud conceptualiza como vivencias; en otros términos lo hipernítido, que es un nombre de lo pulsional no articulado como texto. Aquello que el niño vio y oyó cuando aún no era capaz de lenguaje .

A continuación recortaré de un caso no clásico de Freud [5] algunas sutilezas que dan cuenta de la posición prudente del analista y un modo de intervenir freudiano ni rápido ni furioso.

Se trata de Theodor Reik, extraído de su libro Confesiones de un psicoanalista[6]

Reik consulta a Freud por ataques de mareo, vómitos, diarreas, acompañados por el pánico a la muerte. La primera vez fue en ocasión de visitar a su esposa que estaba internada, los ataques que repitieron, empeoraron, en todo momento también mientras atendía a sus pacientes.

"… me referí a los ataques, en la última sesión analítica antes de mi regreso a Berlín. Freud no había dicho casi nada durante esa sesión. (…)

Había escuchado en silencio las descripciones de mis malestares, mis dudas, acusaciones y remordimientos, la mezcla confusa de mis emociones y el choque de pensamientos que reflejaban las múltiples contradicciones excitantes en mí. Casi al final de esa última sesión, escuche por primera vez su voz baja pero firme"

Dijo solo unas pocas palabras. Se trataba de una sencilla y sorprendente pregunta

¿Recuerda usted la novela *El asesino de Schnitzler?* , su *eco* resonó en mí durante mucho tiempo.

La pregunta llegó después de mi repetida descripción de esos ataques de mareo y constituyó una sorpresa completa. No logré captar su conexión con lo que había dicho durante esa hora.

Aguardé como si esperara una explicación, pero no hubo ninguna. *Solo silencio*.

Sin embargo ocurrió otra cosa durante un segundo (…) un súbito y leve mareo, de intensidad apenas necesaria como para sentirlo, nada comparable a la sensación de los ataques, solo una alusión a la sensación, el eco de una melodía familiar.

Me oí a mí mismo decir: "Ah, ¿es eso?". Y supe que había llegado al significado inconsciente de esos ataques…. "había recordado el contenido esencial de *la novela* (…) en una suerte de*destello*o, más bien una serie de imágenes visuales muy rápidas que presentaban ciertas escenas de la historia pero incluso antes de que aparecieran esas imágenes se produjo ese instante de mareo, que representaba no solo la confusión en que me encontraba sino también el comienzo de mi reorientación."

"La interpretación indirecta efectuada mediante la mención de la novela me acerca a la solución, pero al hacerlo me produjo la impresión de que yo mismo había encontrada *la fuente secreta de mi conducta*

Al salir se sintió arrobado por el efecto de la intervención, caminado por Viena, concluye que "el mareo vivenciado señaló el brusco despertar de una "ensoñación".

"El síntoma señalaba que yo me condenaba a muerte por mis pensamientos asesinos; por la posibilidad imaginada de asesinar si yo experimentaba todos los horrores de la aniquilación, ello solo podía significar que inconscientemente sentía que debía morir porque deseaba la muerte de mi esposa…. El carácter del castigo corresponde a la naturaleza del crimen".

Continúa "experimenté su efecto inmediatamente, sus consecuencias posteriores tuvieron un impacto mucho más intenso en mi vida como hombre y como analista".

¿Por qué esperó tanto antes de darme esa explicación y relacionarla con la novela?

En relación al momento para intervenir fue producir una sorpresa y que ésta tenga los efectos de una sacudida." [7]

Podemos leer la interpretación freudiana en términos de Lacan en su última enseñanza dice de la interpretación que es un forzamiento por el que un psicoanalista puede para hacer sonar otra cosa que el sentido [8]

J-A.M agrega hacer sonar otra cosa que el sentido es agregar el vacío; la poesía permite la interpretación y tendrá dos efectos: de sentido y de agujero.[9]

El forzamiento con el cual, desde un sentido siempre común, puede resonar una significación que solo es vacío; es en tanto que una interpretación justa extingue un síntoma que la verdad se especifica por ser poética .

NOTAS

1. Freud , S (1910).Psicoanálisis silvestre, T XI. A.E..1992, p 219.
2. Bermúdez ,S; *La verdad caza al error por el cuello en la equivocación* en Hacia un decir menos tonto. p.70-72, Letra Viva, 2014.
3. Freud ,S;1937 Construcciones en psicoanálisis TXXII, ,A.E. 1994.
4. *Auftrieb.*
5. Investigación del equipo de epistémico realizado en 2014, Cátedra Dr. O. Delgado Huellas freudianas en la última enseñanza de Lacan.
6. Reik, T. (1956) *Confesiones de un psicoanalista*. Hormé, 1965.

7. *ibidem*; Confesiones de un psicoanalista, p. 220.
8. Lacan, J; Seminario 24, clase 19-4-77, Inédito.
9. Miller, J-A; El ultimísimo Lacan, Paidos, 2011, p. 179.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

El síntoma escolar acota la violencia

Graciela Giraldi

La violencia en el campo de la educación se manifiesta por el quiebre de los lazos escolares mediante los actos agresivos del alumno con su maestro, de los alumnos entre sí, o de la familia del estudiante con la escuela.

Observamos que los hechos de violencia en nuestro mundo globalizado expresan que lo que no se soporta son los distintos estilos de vida o formas de gozar de los demás.

En esa perspectiva, las acciones violentas van contra lo hetero, porque segregan lo diferente del mí mismo que aparece en los otros.

Para el psicoanálisis, las acciones agresivas corrompen los lazos discursivos y los modos de convivencia establecidos por las instituciones.

Como hechos violentos ubicamos al chico que disparó con un arma blanca contra sus compañeros en Carmen de Patagones, los juicios de alumnos a sus docentes, los suicidios de los estudiantes, los robos y destrozos en las escuelas, y los fenómenos llamados de bullying del acoso escolar, donde un grupo se identifica con el agresor y participa humillando a la víctima que recibe los golpes.

En el ámbito de la violencia, la palabra no funciona dialécticamente en un discurso.

Los sujetos violentos no llegan a regular lo insoportable que les resulta una situación traduciéndola en palabras, y ejecutan actos agresivos contra los otros.

La declinación de la autoridad del padre de la familia tradicional incidió en la devaluación de la figura del maestro que hoy día ya no representa la autoridad ni el saber para sus alumnos, lo que va en detrimento del amor al saber supuesto en el maestro que motoriza el aprendizaje del alumno.

Por otro lado, podemos leer que si las civilizaciones anteriores se apoyaban en el deber y la culpa, la civilización actual se rige por un superyó opuesto al de la prohibición, en la medida que ordena gozar más y más.

Y si no se logra ser feliz ante tantas ventajas que nos ofrecen la ciencia y la técnica con sus ofertas de objetos listos para consumir, uno termina sintiéndose algo estúpido.

Nuestra civilización se rige por los objetos plus de goce que nos comandan la vida. La ley del mercado impone el principio del "todo lo que necesitas se puede comprar, consumir y descartarse al instante, también el saber", lo que va en contra de la experiencia del aprendizaje que no existe sin un maestro de carne y hueso, mordido por el deseo de enseñar.

Por fortuna, los docentes ya están alertados de que no se puede esperar que la solución la dé el sistema educativo Ideal porque no existe el Otro consistente del saber, y la Verdad con mayúscula y eterna sólo es un sueño de la Religión, pues las verdades varían, y cada cual tiene las suyas.

Los maestros sí saben por su experiencia docente que sus alumnos tienen derecho a recibir enseñanzas vitales, acordes con sus intereses especiales.

De allí que hoy día necesitamos más que antes de maestros decididos en su deseo de enseñar, porque ellos con su tarea civilizatoria abren los caminos que contrarían la violencia generalizada de nuestra época.

Para concluir, podemos situar la violencia escolar en sus dos caras opuestas:

1-La violencia simbólica que ejerce el maestro en su tarea civilizadora diaria en el aula, donde su palabra es el bisturí que marca los cuerpos provocando el síntoma del estudiante: el de querer aprender.

Freud, fundador del psicoanálisis, decía que el maestro con su tarea civilizadora contribuye a poner los diques que canalizan la corriente pulsional del cuerpo de sus alumnos.

Querer aprender, estudiar, tragarse los libros, son los síntomas escolares que alimenta el maestro con su acto educativo.

2-El reverso de la violencia simbólica que ejerce la palabra es cuando la violencia es actuada y desarticulada de un discurso, del lado de los alumnos, la familia y la escuela, pero también cuando el mercado de la salud mental clasifica y etiqueta a los alumnos que presentan dificultades en su aprendizaje con los rótulos de fracasado escolar, TOC, ADHD, borderline, etc.

Es decir que, la violencia simbólica de la tarea civilizatoria que ejerce el maestro haciendo lugar a la experiencia del aprendizaje es lo opuesto a la acción agresiva de segregar las subjetividades, examinando a los alumnos como si fueran cobayos para adiestrar y domesticar según un patrón de conducta, a favor del costo-beneficio del mercado globalizado.

Para el psicoanálisis, no hay subjetividad sin síntomas, y bajo esa perspectiva los malestares escolares se expresan a través de inhibiciones y conductas anoréxicas o bulímicas con el saber escolar, la abulia en el aprendizaje, las adicciones y acciones agresivas con los otros.

Ese es el aspecto del síntoma que hace signo de que alguien que sufre. Es el momento en el cual el maestro puede indicar la consulta con un psicoanalista.

Pero también, cuando los psicoanalistas somos convocados por los docentes a desentrañar una situación de violencia institucional, tenemos el deber de poner en forma al síntoma escolar, pues su función es acotar la violencia.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

Huellas freudianas: los signos perceptivos y la letra en el aparato psíquico

María de los Angeles Córdoba y Silvia Pino

"En la medida en que Freud hizo verdaderamente un descubrimiento- suponiendo que este descubrimiento sea verdadero-, puede decirse que lo real es mi respuesta sintomática" (Lacan ,1975/76)

Introducción

Entendemos que es posible leer Inconsciente y real topológicamente, en una banda de Moebius. Para esta operación de lectura nos proponemos avanzar en un rasgo delimitado, tomar los signos perceptivos en el primer aparato psíquico freudiano como letra.

Cuando íbamos tras la pregunta por la función de la resistencia (nudo de nuestro interés conceptual y clínico en el trabajo del Seminario Diurno)[1] nos encontramos en la carta 52, en una lectura al

detalle, con el fundamento freudiano de lo que no cesa…"*lo no inhibible*" nombre temprano de la dimensión compulsiva del síntoma. Nuestra hipótesis es que en Freud hay desde el inicio de su obra inscripción de lo que Lacan conceptualizará como fuera de sentido. No es esta una tesis freudiana pero es deducible de su descubrimiento.

Para Freud la dimensión del sentido sexual (sentido-sin sentido) toma relevancia sobre todo en la etapa intermedia de su obra, con el predominio de la libido, aunque nunca excluye totalmente el fundamento del más allá del inconsciente transferencial. El nombre de este más allá es resistencia, lo que lo llevara a las puertas del "*ello*".

En la conceptualización lacaniana de lo real como fuera de sentido hallamos "huellas freudianas" y aún cuando parece desprenderse de Freud, Lacan nos despabila con su decir "En la medida en que Freud hizo verdaderamente un descubrimiento -suponiendo que este descubrimiento sea verdadero-, puede decirse que lo real es mi respuesta sintomática"…respuesta sintomática al inconsciente freudiano.

Primeros desarrollos freudianos

A partir de los primeros postulados acerca de la constitución psíquica, Freud sitúa:

-Una perturbación primera que es de orden endógena, proviene del cuerpo propio. Lo que tomara en su obra el nombre de factor cuantitativo y estará siempre por fuera de todo orden simbólico.

-Unas primeras huellas que se inscriben por simultaneidad, y no por razones causales ni de contenido. Nos da la idea de una temporalidad del instante, un tiempo sincrónico. Eso que se inscribe, se fija y esta primera fijación es previa a todo orden semántico.

Lo real del Inconsciente freudiano es el cuerpo en el encuentro con *lalengua*: el cuerpo hablante. Es el grano de arena de la ficción del aparato psíquico.

-La relación con un Otro auxiliador que introduce el lenguaje como función simbólica secundaria a la perturbación que es del orden de lo real.

Lo perturbador proviene de lo corporal

Freud en el Proyecto de psicología, tiene la ambición de *"averiguar qué forma cobrará la teoría del funcionamiento psíquico si se introduce en ella un enfoque cuantitativo, una especie de economía de la energía nerviosa"* (Freud, 1950 p. 326)

Se decide por partir de un sistema neuronal como soporte para pensar metafóricamente la constitución de lo que llama el aparato psíquico. Propone como principio fundamental la inercia neuronal, las neuronas procuran aliviarse de la cantidad.

Pero de entrada este principio es quebrantado a causa de los estímulos provenientes de lo corporal, de los que no es posible sustraerse y solo cesarían bajo precisas condiciones que Freud llama acción específica.

Para dar cuenta de la constitución de este aparato psíquico recurre a dos vivencias míticas que dejan huellas perdurables e imborrables, tomando estatuto de experiencias en tanto quedan inscriptas y son la base de todo desarrollo posterior. Vivencia de dolor y vivencia de satisfacción.

La vivencia de satisfacción, implica la existencia de estímulos endógenos y la prematuración del infans para producir la acción adecuada para su descarga. Ésta solo es posible a través del auxilio ajeno, un individuo experimentado que advierte el estado del niño y realiza la acción especifica que modifica la perturbación corporal, este proceso constituye la experiencia de satisfacción.

Esta tiene las más hondas consecuencias ya que se fijan huellas que quedan conectadas por simultaneidad, constituyendo en el aparato psíquico los caminos de facilitación y resistencia…circuitos donde la palabra y el cuerpo se ligan.

La otra vivencia fundamental es la de dolor, que le permite dar cuenta de lo no ligado en el aparato. Para Freud el dolor es el más imperioso de los procesos, consiste en la irrupción de grandes montos de cantidades hipertróficas en el aparato frente al cual fracasan todos los dispositivos de protección, para él no existe impedimento de conducción. Experiencia que da cuenta de lo inefable del acontecimiento de cuerpo. Que fracasan los dispositivos de protección (palabra) y que no existe impedimento de conducción (resistencia) permite ubicar lo radicalmente fuera de sentido. Por lo tanto el dolor deja las siguientes huellas: la inclinación a la descarga (angustia automática y fundamento de la defensa) y la imagen mnémica del objeto hostil.

Ambas experiencias dejan como restos motivos compulsivos: la atracción del deseo como motor del trabajo psíquico y la defensa primaria como desprendimiento de afecto - cantidad perturbadora, que repulsa la investidura inhibiendo toda posibilidad de tramitación simbólica.

Por lo tanto, el resto que deja la experiencia de satisfacción: el deseo, realiza de modo siempre fallido el tratamiento psíquico de lo que dejó como resto la experiencia de dolor: el afecto que Freud llama tensión sexual somática (no libidinal) y que en su obra no se confunde con la sexualidad. Este es el antecedente de la diferencia deseo-pulsión. Antecedente que da cuenta de las dos doctrinas principales de todo el andamiaje teórico-clínico freudiano: la doctrina de los sueños, la doctrina de las pulsiones.

La inscripción de las huellas

Freud en el marco de su correspondencia con Fliess, en la Carta 52 del 6 de diciembre de 1896 propone un primer ordenamiento del aparato psíquico, antecedente del esquema que construirá en el capítulo 7 de la Interpretación de los sueños, germen de su primera tópica.

En ese momento trabaja con el supuesto de un aparato psíquico ordenado de manera múltiple, a partir de niveles de resistencia (la resistencia a la que refiere no se trata del fenómeno clínico sino del fundamento de la idea de cadena en el aparato).

Entendemos que las primeras huellas producto de las vivencias de dolor y de satisfacción son la materia prima, la causa de la constitución de todo el material psíquico y el motor de todo su posterior desarrollo y mecanismo.

¿De qué se trata lo múltiple de este ordenamiento? Son sistemas de huellas que se inscriben y de acuerdo a su ubicación tendrán cualidades diversas. La clave para entender este incipiente pero magnifico aparato es que Freud nos indica que el pasaje de un sistema a otro se produce al modo de una traducción, y como en toda traducción está implicado lo imposible de traducir. Cuando las huellas se traducen de un sistema al otro se inhiben en el sistema anterior, esto quiere decir que obedecen las leyes del sistema en el que se encuentran transcriptas.

Al primer sistema lo llama Ps, las huellas que en él se inscriben son los signos perceptivos (que nada tienen que ver con la percepción sensorial y que serán el germen de la repetición de lo mismo y de lo incurable como resto sintomático) se trata de una primera inscripción que da origen a la vida, a la vida del cuerpo. Atribuye a estos signos dos cualidades singulares: son insusceptibles de conciencia (no modificables) y se articulan por una asociación por simultaneidad (de manera contingente), sin nexos causales ni de contenido. Freud dice que se trata de la primera transcripción de las percepciones que experimenta una fijación (fixierung) de la asociación por simultaneidad. Esta fijación implica una inscripción (niederchrift) de la huella , no se trata de la fijación como detenimiento del movimiento libidinal. Puras marcas en el cuerpo, fuera de sentido. Marcas primeras donde anida el resto intraducible, lo no inhibible sostén de la dimensión compulsiva que abre el campo de la atracción y la repetición. Será el antecedente en la incipiente metapsicología de la represión primaria. Inscripción de una marca como acontecimiento que vivifica y constituye el cuerpo del ser hablante.

Al segundo sistema lo llama Ic (inconciencia). Las huellas Ic, ordenadas según nexos causales.Son inasequibles a la conciencia, es decir, que bajo precisas condiciones podrán pasar al sistema siguiente, son susceptibles de traducción. Abren el campo del sentido-sin sentido, un lenguaje a descifrar gobernado por leyes, las leyes del proceso primario, condensación y desplazamiento.

Tercera transcripción Prc (preconciencia). Este sistema implica la ligadura a representaciones palabra, desde aquí las investiduras devienen conscientes. Es el campo del lenguaje como función secundaria y de sentido.

Facilitación y resistencia es lo que permite la inscripción de las huellas mnémicas y sus posibles e imposibles transcripciones y traducciones del material psíquico. Resistencia como barrera de contacto al paso de la cantidad de las huellas, como inhibición y repulsión a la investidura. Lo que da lugar a la defensa primaria y la repetición de la evitación. Remite tanto a la defensa como a la constitución y funcionamiento mismo del aparato psíquico.

En la histeria (paradigma clínico) la particularidad de la defensa es la conversión. La conversión implica al menos dos cosas: el falso enlace que por desplazamiento del afecto al cuerpo expresa mediante un síntoma algo que es del orden de lo psíquico, cuerpo de representación, cuerpo que habla. Pero también un cuerpo que llamaremos de condensación, cuerpo afectado por las huellas, las marcas que se conectaron por la ley de simultaneidad, marcas intraducibles y no inhibibles. El cuerpo de Elizabeth como lugar en que se enlaza el "*pensamiento otro*" y las marcas de satisfacción autoerótica primeras.

El lenguaje tiene para Freud una función secundaria, aparece como una creación-invención a partir de la alteración del cuerpo asociada a los sonidos de la palabra.

Inconciente y real

Freud dio con lo real del síntoma bajo el nombre de restos sintomáticos, un fuera de sentido que aparece en los finales, un resto incurable, del que da cuenta en su texto "Análisis terminable e interminable". Estos restos están en conexión con sus primeros desarrollos que ya hemos situado. Específicamente con la niederschift, primera transcripción de los signos perceptivos que ex-siste al inconsciente, y al que puede darse estatuto de letra. Esta primera huella es la incidencia indeleble en el cuerpo del traumatismo de *lalengua*, huella que crea el cuerpo, abre el campo del autoerotismo y es el germen de toda dimensión simbólico-imaginaria. En este sentido Lacan dirá que la función que da a la letra es "Aquella que hace a la letra análoga a un germen" (Lacan, 1973, p 118)

Un real, letra- niederschift, (primera transcripción) remite a lo escrito imposible de ser leído, un límite a la interpretación. Ese real lo podemos rastrear en Freud a partir de los signos perceptivos: una fijación que implica la escritura de un acontecimiento que marcó el cuerpo. Un acontecimiento que inaugura la exigencia pulsional. El cuerpo se constituye por esas marcas fuera de sentido que se inscriben como satisfacción y dolor. En el desarrollo epistémico este cuerpo queda opacado por la fuerza que Freud le da al cuerpo metafórico y al cuerpo fragmentado en sus conceptualizaciones del síntoma. Es solo al final de su obra que se recupera como resistencia al levantamiento de las resistencias y que se constituye como un límite anudado a la política de la cura, allí donde ubica que la tramitación plena de la exigencia pulsional (ligadura pulsión-significante) no es posible y tampoco sería deseable. El forzamiento del tratamiento de lo real por lo simbólico en el punto del límite toma los nombres de predicar en el vacío y reacción terapéutica negativa.

Pensamos que esa necesidad a la que lo fuerza la clínica de los finales de análisis es recuperada por Lacan, y dilucidada por Jacques Alain Miller cuando propone retomar como orientación la distinción entre inconsciente real e inconsciente transferencial.

A Freud se le había impuesto la necesidad de separar dos inconscientes diversos y heterónomos.

El 17 de abril de 1921, en la intimidad de la correspondencia con Groddeck, confiesa que no le basta con el Inconciente y que considera imprescindible el Ello, ya que se trata del yo en tanto éste confluye con el núcleo de lo reprimido. El ello que Freud hace derivar del de Groddeck es anterior y más fundamental a la constitución de un sujeto, de un yo y de la polarización de sujeto y objeto. El ello sustancia o voluntad shopenhauriana rebasa los límites de la subjetividad.

El de los signos de percepción como inconsciente real insusceptible de conciencia, fuera de sentido y el inconsciente transferencial como defensa, el llamado por Freud inconsciente dinámico.

NOTAS

1. Seminario Diurno: Icc y real 2014/2015.Responsable: Silvia Pino, colaboradores: Maria de los Angeles Cordoba, Sandra Rese y Nicolas Dedovich.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. (2012) "Huellas freudiana en la última enseñanza de Lacan", Buenos Aires: Grama.
- Córdoba, M.A. (2014) *El factor cuantitativo, en el comienzo de los desarrollos freudianos. La hipótesis auxiliar y los principios económicos en Freud*. En Revista del Instituto de la Facultad de Psicología. Año 19 N° 3. Buenos Aires: Facultad de Psicología.
- Freud, S. (1950): "Proyecto de psicología". En Obras completas, Vol. I, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (1900): "La interpretación de los sueños". En Obras completas, Vol. IV y V, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (1937): "Análisis terminable e interminable". En Obras completas, Vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (1950): "Fragmentos de la correspondencia con Fliess". En Obras completas, Vol. I, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S.- Groddeck, G (1977): "Correspondencia". Barcelona, Ed. Anagrama
- Lacan, J. (1981): Seminario 20: Aun. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2009): Seminario 23: El sinthome. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2011): Sutilezas analíticas. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2011) Curso "El ser y el Uno". Inédito
- Pino, S. (2014) "*Verdad y goce en el sem 20 de J. Lacan*". Inédito.

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

Casi ángeles

Paula Szabo

"Si Dios no existiese, habría que inventarlo…"
Voltaire

Y si los sexos no existiesen, ¿habría también que inventarlos?

Desde el psicoanálisis la identificación de un sujeto a un ideal sexual, sea este de su mismo sexo o no, es una respuesta a la falta en ser constitutiva del sujeto hablante. Es un modo de nombrarse con un significante "hombre" o "mujer" que permita dar cuenta del modo particular de asunción de la sexualidad. Más allá de los ideales que estos significantes movilicen -sean hetero, homo, o los que fueran- permiten cierta nominación, dan la identidad femenina o masculina. Siempre fallidos, el sujeto no se reconoce en ellos armónicamente, sin embargo son una vía de inscripción necesaria en tanto la identidad no puede definirse tautológicamente (A=A) resultando necesario cernir una diferencia (A es A en tanto no es B) necesaria para articular la matriz simbólica misma. En palabras de Graciela Brodsky[1] "La experiencia del análisis puede permitirle a un sujeto hacer algo con esa diferencia irreductible, sin tratar ni de segregarla ni de reducirla a lo mismo".

Para hablar de femenino o masculino en el psicoanálisis lacaniano no tenemos como referencia la biología del cuerpo, ni el ADN, ni los caracteres secundarios, cuya distinción estaría determinada por el orden imaginario. Registro regulado por lo que se tiene y lo que no se tiene sea en el laboratorio como en el espejo.

Tampoco el criterio es la identificación al ideal del propio sexo –o el otro- como lo pensaba Freud y Lacan mismo en el comienzo de su enseñanza. La salida del Edipo estaba determinada por dicha identificación como salida frente a la amenaza de castración en el hombre. En esta medida siempre está implicado el Otro, que en las distintas épocas y contextos culturales provee ideales distintos de masculinidad y feminidad. El registro de la identificación es siempre totalmente solidario de los significantes que el Otro social va aportando y de los cuales el sujeto se aferra para tener, reconocerse como ser sexuado.

Si la primera respuesta es del orden imaginario, la segunda respuesta orientada por las identificaciones es propia del orden significante es decir simbólico. Entiendo que es en este nivel donde se desarrolla el debate que propone Butler sobre el género. Debate en el que me detendré más adelante.

La vía de la sexuación tal como la trabaja Lacan a partir de los años 70 plantea la elección en relación con el goce, es una sexuación articulada a lo real. En este punto se separa de las lecturas sociológicas que indican que es la familia, la madre el Edipo, que ponen en el Otro la responsabilidad, sino que queda la responsabilidad siempre del lado del sujeto. De nuestra posición como sujetos somos siempre responsables.

Las fórmulas de la sexuación ubican cómo se posicionan los hombres y las mujeres dentro del predicado fálico. La lógica le permite a Lacan prescindir del sentido (Edípico) para determinar lógica masculina y la femenina. El predicado fálico puede leerse como la premisa de Juanito "Todos tienen falo" o con Lacan "todos están castrados" en relación al falo nadie lo tiene, lo que se tiene en todo caso es un órgano. El falo no se podría tener más que como un significante, pero no se lo tiene. Respecto del falo entonces todos castrados. "El goce está prohibido para aquel que habla" dice Lacan lo que Freud llama la represión de las pulsiones es consecuencia necesaria de la estructura del lenguaje e implica también la necesidad del síntoma.

La lógica masculina implica "el todo y la excepción", esto es "todos castrados menos uno", la excepción, que no. Es la idea neurótica de que existe al menos uno para quien la idea de la castración no cuenta, existe al menos uno para

quien la castración no cuenta. En la clínica puede ubicarse en la idea de que es el otro quien disfruta el marido, el jefe, la otra, el goce se localiza en un lado del cual el sujeto está privado. El neurótico sueña con el día que el otro muera.

Butler y la posibilidad de la absorción total

En "Los cuerpos que importan", Judith Butler plantea la problemática del género a partir de la articulación de los conceptos de universal, particular y singular en el plano dialéctico.

La articulación entre el concepto de género y sexo ubica un proceso complejo donde el cuerpo en su materialidad no es un dato natural ni dado, sino que es el producto de una matriz discursiva y social en la cual intervienen juegos de poder, ideales, prejuicios, etc..

Presenta así un movimiento *dialéctico* donde «lo abyecto» -aquello que es excluido del conjunto- es condición necesaria para la construcción del universal que a su vez desde el exterior amenaza, interpela, con su existencia misma y reclama ser reconocido como parte del conjunto. Si es a partir de la excepción –algo queda por fuera– que puede construirse el todo. En el texto esta excepción se significa negativamente: no es en tanto poseedora de una cualidad positiva sino todo lo contrario, es lo expulsado, rechazado por no cumplir con todos los requisitos necesarios para estar dentro. Así, las categorías lógicas universal, particular y singular cobran en el texto una significación precisa: estar en el conjunto –universal y particular- son positivos, y no estarlo –singular- es signo de exclusión con su consecuente connotación negativa.

Butler interroga así minuciosamente los factores que van delimitando lo que llama *sujetos viables* de aquellos que quedan abyectos.

La "performatividad" del discurso es definida como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. "Los declaro marido y mujer" es un ejemplo. Apelando a las citas que exceden la enunciación de un sujeto en particular, se ubica el poder de las mismas en la reiteración. Podríamos pensarlo como los #trending topic en twitter.

Las normas reguladoras del "sexo", para la autora, obran de una manera preformativa para constituir la materialidad de los cuerpos, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual. Delimitando de este modo la esfera de lo inteligible y de lo ininteligible, aquello que queda radicalmente excluido, imposible de ser nombrado, zonas "invisibles", "inhabitables" de la vida social que están, sin embargo, densamente pobladas.

Dice: "*Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues de la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son sujetos pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos.*"

El imperativo heterosexual planteado por Butler apoya las citas preformativas en ideales femeninos y masculinos que materializan la diferencia sexual. El planteo se apoya en la idea de "ideal regulatorio" de Foucault.

Entiendo que el planteo apunta a preguntarse hasta que punto la diferencia sexual construida en la matriz hombre-mujer, está al servicio del imperativo hetero sosteniendo así implícitamente la idea de la existencia de la relación sexual en tanto complementariedad de los sexos. Desde esta hipótesis se apoya para cuestionar las normas que sostienen este ideal de una sexualidad "normal" que rechaza de plano cualquier diferencia.

Lo femenino, una de las manifestaciones de lo abyecto

Según Butler, Irigaray sostiene que la economía que pretende incluir lo femenino como el término subordinado de una oposición binaria masculino/femenino, produce lo femenino como aquello que debe ser excluido para que pueda operar esa economía. Se constituye así un exterior constitutivo que está compuesto por estas exclusiones, que sin embargo son interiores a ese sistema como su propia necesidad no tematizable. Surge dentro del sistema como incoherencia, como desbarajuste, como una amenaza. Así de lo femenino no puede decirse que sea un término

inteligible. Es una necesidad imposible (pág 72) o una materialidad no tematizable (pág 77) o una palabra imposible (pág 79)

Se pregunta en el texto (pág 22) cuál debería ser el criterio decisivo para distinguir los dos sexos. Si el género consiste en las significaciones sociales que asume el sexo, éste queda absorbido y desplazado por el género. El planteo avanza hasta llegar al punto: si el sexo es una ficción, es una ficción dentro de cuyas necesidades vivimos, sin las cuales la vida misma sería impensable.

Por "generización" se entiende, las relaciones diferenciadoras mediante las cuales los sujetos hablantes cobran vida. Sujeto al género, subjetivado por el genero, el yo emerge dentro y como la matriz de las relaciones de genero mismas.

Dicho así, entiendo que el género queda reducido a la articulación mínima de 2 stes que permiten la emergencia de un sujeto. Más allá de cuanta connotación imaginaria, o significación pueda luego estar articulada a cada uno de ellos hombre o mujer.

El invento de los sexos es la matriz que permite la inscripción de la articulación significante la llamemos con Freud Fort-Da o con Butler hombre-mujer.

En su planteo es desde esta exterioridad abyecta -condición de constitución de la norma- que surge la suposición de devenir en un espectro amenazador para el sujeto. Los seres abyectos que no parecen apropiadamente generizados, lo que se cuestiona es pues su humanidad misma. Ahora bien si consideramos lo antes expuesto, ¿es la relación a lo simbólico lo que estaría afectado en estos seres abyectos? ¿Sería entonces pensable en nuestra lógica que se trata de la psicosis?

Butler propone como tarea considerar que esta amenaza y este rechazo no son una oposición permanente a las normas sociales –condenadas al pathos del eterno fracaso, sino más bien un recurso critico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica y la inteligibilidad.

Me pregunto hasta que punto la idea de pensar el "eterno fracaso" como un pathos es decir cómo algo patológico, no hacen surgir la ilusión de una posible armonía y absorción total de lo real por lo simbólico. Ilusión que hace desconocer la imposibilidad estructural de lo simbólico de reabsorber lo real.

Acerca del término Queer

Interroga en el último capitulo del libro el término *queer* abriendo la dimensión temporal del término. Comenzó siendo un estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada. Devenía así en un término que constituía la regulación discursiva de los límites de la legitimidad sexual.

La temporalidad viene de la mano de la posibilidad de la resignificación, pregunta Butler por las causas históricas, políticas y discursivas de tales resignificaciones.

Los preformativos, son nuevamente la clave, actos del habla que dan vida a lo que nombran. "los declaro marido y mujer" son formas del habla que autorizan. El juez cita la ley y de allí deriva la autoridad que profiere. Performs en ingles –realiza- es el origen del preformativo. Se invoca a la convención, la cita implica así una cadena de citas.

Butler ubica que el discurso precede y condiciona al sujeto, el reconocimiento lo forma. Más allá de lo cual existe una imposibilidad de reconocimiento pleno, es decir de llegar a habitar por completo el nombre en virtud del cual se inaugura una identidad social, implica la inestabilidad y el carácter incompleto de la formación del sujeto. La identidad es un error necesario, que apela a la contingencia del término, cómo un sitio discursivo cuyos usos no puede delimitarse de ante mano. Sea éste niña, niño, *queer* o un nombre propio.

Así el término *queer* nunca fue poseído plenamente, se tuerce, se desvía de un uso anterior y se orienta hacia propósitos políticos apremiantes y expansivos. Reivindicar los términos, en este caso *queer*, se suman mujeres, gay, lesbiana es el modo de refutar su empleo homofóbico en el campo legal, en las actitudes públicas en la vida privada. Apunta así

a una deconstrucción política de lo *queer* debería extender su alcance y hacernos considerarla, según Butler, a qué precio y con qué objetivos se emplean los términos y a través de qué relaciones de poder se engendraron los términos.

Actualmente en la política *queer* creemos ver una práctica resignificante por la cual se invierte el poder condenatorio de la palabra *queer* para sancionar una oposición a los términos de legitimidad sexual. El sujeto encasillado como *queer* en el discurso público retoma o cita ese mismo término como base discursiva para ejercer la oposición. Cómo una reelaboración específica que transforme la abyección en una acción política. «*La afirmación pública de lo queerness representa la performatividad como apelación a las citas con el propósito de dar nueva significación a la abyección de la homosexualidad, para transformarla en desafío y legitimidad. Un esfuerzo por reescribir la história del término y por impulsar su apremiante resignificación.*"

NOTAS

1. "La liebre y el erizo. Variaciones sobre la identidad y la diferencia". (texto publicado en Virtualia 22). Disponible en http://virtualia.eol.org.ar/022/template.asp?La-diferencia-sexual-en-la-experiencia-analitica/La-liebre-y-el-erizo-Variaciones-sobre-la-identidad-y-la-diferencia.html

DEBATES / BORDES Y PERSPECTIVAS

Un problema: El valor del narcisismo

Silvia Chichilnitzky

Desde Freud la clínica de la neurosis es la que ha dado a conocer el valor del narcisismo como problemática para un sujeto.

En el punto al que me voy a remitir, Lacan está trabajando respecto a cómo son estos dos modos de agregar el A, el gran Otro, símbolo de un lugar que el psicoanálisis sitúa, más allá del compañero imaginario, como aquello que lo determina al sujeto en tanto anterior o exterior a él.

En La clase XVI, en el punto IV, del Seminario XVI, Lacan se plantea uno de los problemas del neurótico mientras examina los problemas narcisistas que lo confrontan al pretender dice, "Ser el Uno en el campo del Otro". La idealización tiene un lugar fundamental en esta problemática. En este sentido nos sugiere que observemos que ocurre con el narcisismo. Él arma el problema tomándose de las siguientes cuestiones.

Plantea un problema sobre algo que da lugar a muchas confusiones ya desde Freud cuando este se refiere a la libido. Esboza que la misma abarca discusiones sobre si hay dos libidos: una del Yo, una narcisista y otra que sería la objetal o la vinculada a las pulsiones, o si se trata de una sola. Se pregunta, ¿Dónde está la libido, el reservorio de la libido? Si hay un nivel propio en el narcisismo, en el Yo, pero de pronto no, para Freud el lugar de la libido es el Ello, las pulsiones. Estas preguntas son la expresión de un problema, porque queda el ego en posición problemática. ¿Por qué? ¿Es el Yo el que le va a ofrecer objetos a esa libido? Si es así eso quedaría como un Ello que es el que tiene la libido pero no logra construir objetos. Y habría una distancia que es el Yo, que arma los objetos, invita, convida al Ello con los objetos que forma el Yo. O la contraria: los objetos han sido fomentados por las pulsiones mismas y entonces secundariamente el Yo va y se interesa por esos objetos. Lacan retoma esto para replantear el tema de la identificación. Estamos frente a un problema que lo nota con dificultad ya en Freud vinculado a que es el narcisismo en relación al goce ó a la libido, ó a la pulsión.

Después de hacer esa observación sobre Freud considera que hay que revisar esto porque cuando el neurótico se encuentra confrontado con los problemas narcisísticos, es por narcisismo que él intenta con su narcisismo **complementar** a ese Otro que es barrado, para hacerlo Uno. Marca una diferencia en relación a lo que venía trabajando en el punto anterior respecto a la relación entre el goce y el sujeto perverso, el que hace surgir esa dimensión de goce al Otro, el que le quiere inyectar un goce al Otro. En este aspecto el perverso no juega ningún narcisismo. Quiere hacer surgir el goce del Otro y no como espejito de él. Es la gran insistencia de Lacan las descripciones en lo imaginario del perverso, posiciones de dominio, de narcisismo, dice, no explican nada de lo que es verdaderamente el juego de la posición perversa.

En cada caso esto sería así:

- El perverso **suplementa** al **Otro** con el objeto a nivel del Ello. En la fantasía perversa está el llegar más o menos a eso, por ejemplo, al final después de bastantes latigazos y cosas, esta ella, con los ojos en blanco y una babita que le cae, con signos de que es goce. Ningún neurótico resiste esa imagen, porque esa imagen no le hace de espejo, no le sostiene el Yo. Y ahí siempre apela a un ideal: tengo la fantasía perversa, pero si la quiero realizar, pensé en mamá y la perdono. El perverso no tiene trabas ideales. Su manera de suplementar al Otro es por la vía de hacer surgir en el Otro lo real en bruto de su goce, no algo que sostenga la imagen de sí. En cambio

-El neurótico, **complementa** al **Otro**, a nivel narcisístico. Complementar para él implica que el Otro está barrado, mientras cree en el conmigo vamos a hacer Uno, por ejemplo, conmigo cuando me den el premio Nobel, cuando salga en la Historia de la Humanidad. Realiza proyecciones de la imagen de sí en el Otro. En ese sentido, usa la fantasía como **complemento**, y en la fantasía está siempre el elemento esencial narcisístico. Aunque tenga fantasías perversas, el ideal le va a impedir realizarlas porque su camino es otro, él está agarrado a que el Otro tiene que saber

contar, inscribir la imagen de sí, así que ese que dirá del Otro, le es fundamental que se inscriba algo ahí, que es su narcisismo, es su Yo. Esta defensa no es la del perverso. Por eso el resultado es muy diferente:

En el neurótico el resultado del Otro cuya castración se niega, es espejo, vale en tanto yo puedo incluirme y es uno mismo en su narcisismo el que ha logrado complementarlo; mientras que el Otro que hace surgir el perverso es un Otro con señales de goce, que no hace espejo.

El neurótico siempre va a estar dispuesto a estar barrado él, a condición de que su versión del Otro sea el de una unión con lo que él se cree que es en tanto imagen de sí. El énfasis de Lacan se dirige a situar que no hay una verdadera salida de la neurosis si no se consigue la experiencia de A barrado. Entonces, el mejor ejemplo de complemento y a nivel, como dicen, de neurosis narcisista, es forjar una noción como la de narcisismo primario porque en un narcisismo secundario, todo el tiempo ese narcisismo está jaqueado por una no correspondencia con el Otro, por todo tipo de efectos de castración imaginaria. El sujeto se puede ver en un espejo y con esa imagen va a conseguir el Uno, pero en tanto aparece despeinado está marcado por esos efectos, de los que el neurótico sufre, etc. Entonces, imaginar que hubiese habido un narcisismo imaginario, que no tenga que pasar por la disconformidad que se produce en la comparación con los semejantes, es para Lacan la noción más neurótica que existe: creer que ha habido un paraíso imaginario. Bueno, así como lo dice narcisismo imaginario lo puede decir de todos los mitos de creación, y de los paraísos. Porque así se salvaguarda perfecto, que ha existido un Otro completo. Y si es de narcisismo primario, es porque uno está, navegaba y estaba fusionado con ese Otro. Después se dice que se pasó por algo por lo que se perdió y que todo se explicaría con un intento de retornar a. Así, la más extrema es la noción de narcisismo primario y la siguiente, al ladito de lo que corresponde a lo mismo, es la fusión madre-hijo. Por eso de esta experiencia se hizo fundamentalmente un paraíso oral en donde el sujeto no necesita de nadie, es la ilustración de una autosuficiencia perfecta. Narcisismo primario. Y la siguiente, el paraíso fue la pulsión del niño, con la madre que se representa en la estampita perfecta, en la medida en que el niño mama de la madre. Y eso sería la realización perfecta del sujeto en el campo del Otro. Basta suponer que el Gran Otro es castrado pero tiene tetas. Y si mama de esa teta y a su vez el sujeto está en ese abrazo en la cunita perfecto, se configura así el "gracias a mí se complementa el Otro" y tenemos ese Otro, Uno total. Sobre este fondo introduce al objeto tercero, como una manera de aludir al propio objeto *a*.

De paso da una pequeña indicación de porqué colgamos cosas en las paredes, lo generaliza: desde el punto de vista del ego, del narcisismo de Uno, el Otro es un muro. Cómo me consigo, cómo complemento, cómo hago una relación con el muro: le cuelgo un cuadrito y ahora es mi casa, mi pared favorita, pero tengo yo con algún objeto de mi lado, que complementar eso: Muro + cuadrito = Uno total. Pero el cuadrito no forma parte del muro –dice él- y la teta como objeto oral, no forma parte del muro materno. Entre el niño y esa madre hay un muro. Destaca formas inminentes en todo lo que se edifica en la cultura, como cosas que el neurótico pone en las paredes, para velar a través de estas prácticas por el mito de unidad primitiva. Entonces cuando dice que hubo una unidad primitiva, que hay un paraíso perdido que se pierde por el trauma del nacimiento, por la aparición de la castración, o por las teorías que se quieran hacer; dice eso es caer justamente en lo que es los inventos neuróticos. Y todo su problema, dice, es ese, en el movimiento neurótico general, acá no es necesario distinguir la especificidad de histeria u obsesión, cosa común de la pantomima neurótica por ejemplo versus la perversa: conseguir que el objeto *a* quede perfectamente cubierto por la imagen de sí.

En razón de un objeto que acá llama tercero, Lacan en este momento nos enseña que el objeto *a* tiene el interés de conseguir con ese objeto, la revelación de un A barrado que no puede ni suplementarse ni complementarse. El objeto *a* en Lacan no sostiene la imagen de si en el ideal, porque lo que causa es una ilusión. Nunca ofrece una solución en el plano de la representación. No hay equivalencia posible entre lo que habita en el sujeto como representante en el deseo, de todo aquello que se fabrica sobre lo que es a nivel de la representación.

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J, El Seminario, Libro XVI, "De un Otro al otro", (1968-1969), Buenos Aires, Ed. Paidós, 2008.
- Miller, J, Los cursos psicoanalíticos, "Extimidad", Buenos Aires, Ed Paidós, 2010.

SALA DE LECTURA

Variaciones del Humor

de Jacques-Alain Miller

Por Celeste Viñal

Variaciones del humor es un volumen mixto editado por la Colección del Instituto Clínico de Buenos Aires. En él se incluyen varios artículos de autor pero también lo que ha sido la conversación homónima en junio del año 2007, organizada por el Instituto del Campo Freudiano en París en torno al tema del título. Se trata de seis casos con sus respectivos comentarios y las discusiones que los precedieron.

El trabajo estuvo enmarcado en un clima de máxima exigencia argumentativa que se despliega en estas 140 páginas, con un estilo impecable. Tanto la presentación de los casos, como sus comentarios y su posterior conversación se caracterizan por la sutileza.

Como en todo proceso argumentativo el lector podrá entrar en debate con el texto y sus voces.

Ese es otro desafío del libro, no dar predigerido lo que aún subsiste como material en proceso de teorización. Esto, por momentos, lo vuelve internamente disonante, polémico, haciendo de él un texto para sumarse, como lector, en el debate.

Pasan por sus páginas los conceptos de manía y melancolía minuciosamente exprimidos, presentados bajo diferentes perspectivas. Desde la tradición clásica psiquiátrica a los*mood desorders* -que invitan a homologar la complejidad bajo el término impreciso de bipolaridad- pasando por distinciones muy delicadas, se van tamizando las presentaciones clínicas una y otra vez, generando un efecto de impecable disección del material.

Jacques-Alain Miller concentrará la lectura a partir de los conceptos de alienación y separación.

"Alienación y separación es un binario completamente diferente al de las dos identificaciones: la manía está del lado de la alienación y la melancolía del lado de la separación. La alienación, cuando funciona normalmente, es un momento de la identificación. Eso no ocurre en el caso de la manía, en la que no tenemos tiempo. Tampoco estamos anclados a la identificación con S1, eso resbala en un deslizamiento metonímico infernal".

Este desarrollo lo conduce, inclusive, a plantear que sería abusivo hablar de identificación al objeto en la melancolía, que se trataría más bien de una identidad con el mismo.

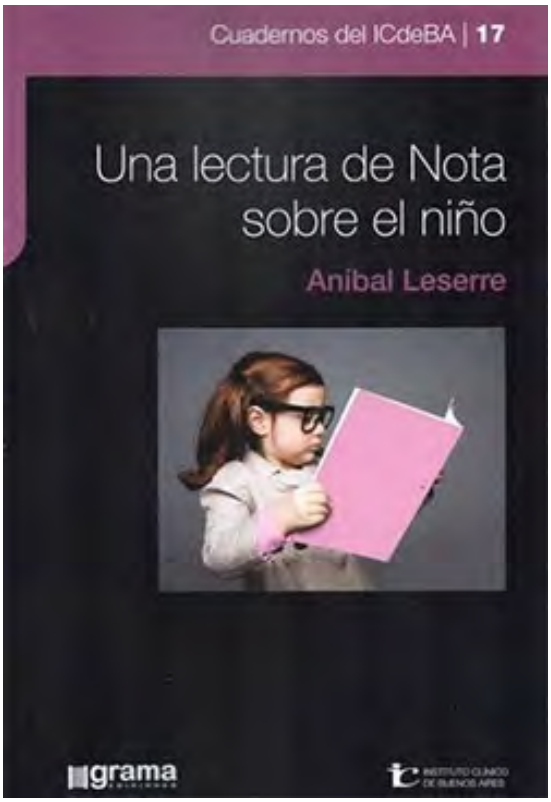
Pueden encontrar en este volumen la profundización de este tema así como también un apéndice de textos que colaboran, con inestimable riqueza, a hacer un libro imprescindible para quienes se interesan en el extenso campo de las psicosis y sus litorales.

SALA DE LECTURA

Una lectura de Nota sobre el niño

de Aníbal Leserre

Por Gerardo Battista



Una lectura de Nota sobre el niño de Aníbal Leserre pertenece a la colección Cuadernos del ICdeBA. Este libro es la decantación producto de su investigación y trasmisión del arte de la disciplina del comentario para el Instituto Clínico de Buenos Aires.

El autor nos propone, al decir de Lacan, un "Programa de enseñanza" demarcando su modalidad de abordaje del texto: "Leerlo como escuchamos analíticamente, es decir, con la atención al detalle". [1] Su operación de lectura del texto conlleva la división en 12 párrafos y nos ofrece una secuencia lógica de 7 puntos:

La posición de Lacan

El fracaso de las utopías comunitarias

La familia como residuo

La cuestión de la transmisión de un deseo

Las funciones M y P

La relación síntoma-estructura familiar

Las respuesta del niño

"Nota sobre el niño" es contemporáneo a El seminario *De un Otro al otro* y de El seminario *El reverso del psicoanálisis*. Leserre precisa que es un texto que ordena nuestro estudio de Lacan. Enmarca el contexto de su aparición y a quien está dirigido. "No se trata de una simple respuesta dada a Jenny Aubry, en dos hojas manuscritas, cuestión que llevó a pensar en un principio, que se trataba de dos notas; es una sola, y data de 1969". [2] En *Intervenciones y textos* 2 de 1988 aparece no solo como «Dos notas…» sino que además están ubicadas en orden inverso ya que comienza con la cuestión del síntoma en relación a la estructura familiar y de la familia conyugal. Tanto como las funciones madre y padre, están como los últimos párrafos.

Leserre nos advierte que es un texto que ordena la práctica con niños: "muy clínico, en la línea, no solo de que no todo es significante, sino que del objeto *a* resiste a lo simbólico, es clínico en la ubicación de las consecuencias de esta resistencia del objeto". [3]

El autor nos plantea de entrada **la posición de Lacan** en relación a lo qué es la familia para el psicoanálisis y se refiere **al fracaso de las utopías comunitarias**. Se trata del fracaso por sustituir la familia en relación a la función de **transmisión de un deseo** que no sea anónimo. «En ese *no anónimo* juegan **las funciones padre y madre**" [4]: la de la madre en la medida en que sus cuidados están marcados por un interés particular, por la vía de sus propias carencias, de sus propias faltas; la del padre, en la medida en que su nombre permite la encarnación de la ley en el deseo. Orientarse a ubicar qué se transmite a través de la familia, lo que nos permitirá delimitar su función y separarla de su forma. Es decir, la familia (en su forma) como ficción se construye sobre aquello que ésta transmite (función).

El sujeto construirá una novela para dar cuenta de esa pérdida estructural en juego en la inscripción fundante. Freud llamó a esto "La novela familiar del neurótico", es decir, cómo cada sujeto ha interpretado esa fórmula inexacta entre el padre y la madre y cómo -y a partir de qué traumatismo- escribe su propia historia en esa trama, qué posición subjetiva resulta de la significación de ese parentesco. La novela familiar es una interpretación yoica del lugar del sujeto en la estructura familiar. La novela es la selva fantasmática que hay que depurar para construir el fantasma, a partir del cual ubicamos rasgos, identificaciones y condiciones de goce que dan cuenta de su modalidad de elección de objeto**.** El fantasma pone en evidencia la repetición que conjuntamente con el significante amo determina los avatares de la vida de un sujeto.

La familia transmite algo del orden significante pero también de una prohibición y de una satisfacción. Hay la satisfacción prohibida, y por lo tanto, de allí emerge otra, la sustitutiva, que viene al lugar de la primera. Así la familia nace, entre prohibición y satisfacción. Freud postula esa discordancia en el origen mismo de la familia. En términos lacanianos podemos decir que por la identificación hay una pérdida de goce, "el cuerpo mortificado por el significante deja lugar para las excepciones, restos suplementarios que escapan a la mortificación y que son los objetos *a*". [5] La alienación concierne al sujeto del significante, que se hace representar por los significantes que lo determinan, mientras que la separación concierne al sujeto del goce, que se hace valer como objeto *a*. Encontramos así dos vertientes, la del significante y la del goce, a partir de las cuales la familia para cada sujeto puede ser entendida como el rechazo a separarse de los significantes amos que provienen de su familia, el apego a las condiciones de goce elaboradas en la familia, es decir, el rechazo a separarse del objeto. Por ello, cuando un sujeto en un análisis habla de su familia habla de las ficciones que rodearon su encuentro con el goce, modos de gozar, de la pérdida de goce y de la sustitución de eso perdido por otro, en donde lo pulsional está en el centro.

Siguiendo este punto, Miller en "Cosas de familia en el inconsciente" plantea que la familia está esencialmente unida por un secreto, está unida por un no dicho (…) es siempre un secreto sobre el goce: de qué gozan el padre y la madre (en tanto hombre y en tanto mujer)". [6] Por ello,la familia en tanto vehículo de transmisión de que no hay relación sexual; he aquí la verdad de la pareja parental y no parental. Dicho de otra manera, se trata de la hipótesis de que "la familia, como estructura, se ubica en el lugar de la relación sexual que no existe". [7]

En esta vertiente, el autor subraya la **función de residuo** de la familia no solo porque indica el resto de una operación, sino porque implica lo que queda, la parte que queda de un todo que sostiene y mantiene la familia conyugal. Índice de lo irreductible, lo irreductible de una transmisión. Es decir, el autor ubica la familia como residuo como aquello que posibilita la inserción en el malentendido, es posibilitar que un organismo se transforme en un cuerpo y en este se inscriba el inconsciente. "La *Nota* nos lleva a considerar la familia como residuo, en tanto el lugar que tiene en su seno la articulación entre saber, goce y objeto *a*". [8] Este texto anticipa, que la pareja P – M en su conjuración permite vehiculizar el goce, las condiciones de goce.

Con respecto a la **relación niño- estructura familiar**, Leserre ubica al **niño como respuesta**, es decir, la historia del sujeto se encuentra en relación al lugar que ocupa ese niño particular en el deseo como deseo del Otro. Es por ello que la familia es el encuentro con la experiencia de la pregunta sobre lo enigmático del deseo del Otro. El autor, siguiendo a Lacan, ubica tres posibles posiciones del niño: como síntoma, como falo materno y como objeto del fantasma materno. "Como síntoma, cuando responde con la neurosis: representando la verdad de la cadena en la cual está inscripto: como síntoma de la pareja parental, en tanto inscripción del malentendido. Como fetiche, cuando responde con la perversión, y por último, la posición de objeto que no entra en el juego de la significación fálica y que ubica su respuesta, como psicosis". [9]

Dos preguntas que delineará en este libro la posición y el quehacer del analista y que enmarcan el señalamiento de Lacan en la*Nota* respecto a que la cura no debe estar regida por ningún tipo de ideal: "Somos nosotros, analistas, quienes recibimos al suplicante, ¿damos un lugar de asilo al sufriente? ¿Somos nosotros ese algo que debe responder a la demanda de no sufrir, con la esperanza que el comprender libera al sujeto del sufrimiento y de su ignorancia?". [10] Así como también ubica que en relación a los niños es esencial, en la práctica, precisar tanto su situación, su disposición a la transferencia así como de situar qué tipo de ficción presenta el niño y cómo se encuentra alojado.

El trayecto de lectura que nos propone Aníbal Leserre no se reduce al recorte que he realizado en relación a la familia como ficción y función sino que se encontrarán, entre otros temas, con:

-El cruce entre contingencia, necesidad y destino. Cruce que, en la ultimísima enseñanza de Lacan, aparecerá ligado al*sinthome* y al poder llegar a arreglárselas con eso.

-Los desarrollos acerca de cómo el deseo no anónimo constituye e instaura la dialéctica entre demanda y deseo, así como en el campo pulsional se juega lo no interpretable de lo dicho y, en este sentido, está en el registro de lo no anónimo.

Desarrolla el valor estructural del Edipo y su incidencia en la clínica, advirtiendo con Lacan que desestimarlo sería entrar en el campo del delirio.

La noción de distancia en la relación madre-hijo/a, manera en que Lacan avanza hacia una lógica no edípica, hacia un psicoanálisis más allá del padre, pero a condición de servirse de él.

Cómo el trayecto de un análisis lleva del saber de la verdad ante el cual el sujeto se encuentra enquistado a la construcción de una nueva ficción, la ficción del saber, que permite un hacer.

El síntoma como respuesta implica un anticipo del desarrollo que tendrá en el último Lacan.

Por todas estas razones, he aquí un libro imprescindible para quienes nos interesamos en la práctica con niños y, fundamentalmente, en el psicoanálisis de la orientación lacaniana. Muestra en acto la rigurosidad de su lectura y de la enseñanza que el Instituto Clínico de Buenos Aires (ICdeBA) transmite a la comunidad analítica.

Advertencia para el lector: Despeje su escritorio y tenga su biblioteca cerca, este libro lo conducirá a muchos otros. Su Anexo nos regala, generosamente, referencias directas e indirectas para que el lector pueda hacer su lectura, siempre singular, de "Nota sobre el niño". No es solo un texto para leer, sino para estudiarlo y aventurarse en estos 12 párrafos a través de las múltiples y singulares relaciones que encontrará en los 7 puntos lógicos que se entrecruzan en cada uno de los capítulos de este libro. Por ello, no hay solo una forma de leerlo… Que lo disfruten!

NOTAS

1. Leserre, A., *Una lectura de Nota sobre el niño,* Cuadernos del ICdeBA 17, Grama, Bs. As., 2015, p. 9.
2. Ibíd., p. 10.
3. Ibíd., p. 11.
4. Ibíd., p. 12.
5. Miller, J.-A., *El hueso duro de un análisis*, Tres Haches, Bs. As., 1998, p. 66.
6. Miller, J.-A., "Cosas de familia en el inconsciente", *Lapsus* 3, Valencia, 1990, p. 37.
7. Leserre, A., *Una lectura de Nota sobre el niño, op. cit.*, p. 22.
8. Ibíd., pp. 40-1.
9. Ibíd., p. 13.
10. Ibíd., p. 19.

SALA DE LECTURA

Comentario de la revista Enlaces 21

Psicoanálisis y cultura

Por Blanca Sánchez

(Publicación del Departamento de Estudios psicoanalíticos sobre la familia – Enlaces, Centro de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aries, Instituto del Campo Freudiano)
Grama, Buenos Aires, 2015
109 páginas

Enlaces en plural, se escribe y se lee en singular

Hacer un comentario sobre la publicación en la que uno mismo trabaja, exige una mirada éxtima, es decir, una mirada desde el exterior, apuntando a lo más íntimo, o desde el interior, apuntando a lo más extraño, o incluso una mirada desde fuera. Es desde ese punto de vista que intentaré realizar este comentario, adentrándome en ella por esa escalera a la que la primera página nos invita a subir, y es esa misma mirada la que me condujo a pensar el título que propongo: un plural y un singular del que intentaré dar cuenta.

Enlaces *en plural*

Enlaces, el título de la revista del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la familia,[1] del mismo nombre, se escribe en plural. Alude no solamente al guiño que se puede hacer refiriéndonos a los matrimonios y a los lazos, el primer tema que abordó nuestro grupo de trabajo, sino fundamentalmente a los enlaces entre el psicoanálisis y la cultura que es el sello, la marca, el estilo del trabajo que desarrolla el Departamento y la revista. Hay en esta publicación una fuerte apuesta a los enlaces y la interlocución con autores y lectores de otros campos del saber. Por ello en el índice encontramos a Jorge Majduf con su homenaje a Eduardo Galeano hablándonos de un tiempo de abrazos, hoy atesorados en el corazón de sus amigos, y en la belleza de sus letras. Por ello también, otro acontecimiento de la cultura, la Bienal de Performance realizada recientemente en Buenos Aires, tiene su presencia por intermedio de la voz de Jorge Zuzulich y la palabra de Sandra Torlucci, mediada por Nilda Hermann.

Ese lazo entre psicoanálisis y cultura nos conduce también a la presencia del arte en las imágenes que visten a cada número: la gráfica de la revista. Desde los primeros números hemos decidido incluir en ella a artistas argentinos. Este número cuenta, por primera vez en la serie, con fotografías, las de Arturo Aguiar. Ello ameritó una presentación del artista Eduardo Médici, asesor de gráfica de la revista, que nos cuenta quién es, qué hace y cómo lo hace el artista que ilustra estas páginas. El enlace entre el psicoanálisis y la cultura puede hacerse presente de muchas maneras…

Por otra parte, una aspiración que nunca se apaga es la de llegar a lectores no psicoanalistas, hacer que el psicoanálisis tenga así su presencia en la ciudad. Muy lentamente, en singulares casos, lo hemos ido logrando, pero aún así siempre vamos por más.

Si *Enlaces* es en plural lo es porque apunta a muchos otros enlaces además del arte, la literatura, la filosofía… También abarca el lazo a la Escuela de la Orientación Lacaniana y a la Asociación Mundial de Psicoanálisis, lazo que está muy presente en nuestra revista. Ese «nosotros» que utilizo al hablar de ella, lo incluye no solamente en sus autores y en los acontecimientos de nuestros medio que se hacen presentes, sino también respecto a los lectores. De ahí que Fernando Vitale nos hable del último ENAPOL, "El imperio de las imágenes", con la sonrisa del gato de Chelsire y la Mónica Torres haga su aporte al tema, bajo el título impactante, por cierto, "¿Cuál es tu relación visual ¡Hoy y ahora! *¡Now!*"; o que Mariana Gómez haga referencia a un tema planteado para el próximo Congreso de la AMP: el de la pornografía y lo real del goce capturado por la imagen. En sintonía con estos temas tan actuales a los que el psicoanálisis de la orientación lacaniana se aboca hoy día, encontramos también la interpretación de Leonardo Gorostiza, tan precisa y rigurosa como lo es su estilo, en la que ubica un interesante recorrido que iría de "el hombre sin atributos", pasando por "el hombre unidimensional", "el hombre sin vínculos", para llegar a "el hombre sin secretos", relacionado con la transparencia y la violencia, prototipo de la hipermodernidad.

También se hacen presentes otros enlaces, como los del psicoanálisis con los fenómenos de actualidad, que se pueden leer en los artículos de Miquel Bassols y de Osvado Delgado, que conversan con los de Mónica Torres y Alejandra Korek; porque, hay que decirlo, los enlaces son también internos, entre los textos, que tienen su interlocución unos con otros. En este apartado, abocado a abordar el desvarío del goce de nuestro tiempo, Miquel Bassols hace una interesantísima lectura sobre el islamismo y su presencia en España, y su articulación con el superyó, como el nombre del "enemigo interior", esa paradójica figura "del integrista bien integrado en el vínculo social que se pasa por alto la verdad escondida en ese vínculo". Aguda apreciación que podría valer no solamente respeto de los fundamentalismos sino, por qué no, también en la observación de los lazos más simples: la de detenerse en develar la verdad de goce escondida en cada uno de los vínculos que unen a los seres hablantes. Cuestión abordada en el apartado sobre las visicitudes de los lazos, en el que nos detendremos más adelante.

Tampoco falta en estos enlaces el del psicoanálisis y la clínica contemporánea, en esta oportunidad a través de dos franceses: Serge Cottet que aborda el tema de la depresión, dolencia tan extendida en nuestro tiempo, y Eric Laurent, a través de su lectura sobre el empuje a las clasificaciones y la reacción del psicoanálisis y de lo femenino. Paola Cornú, desde Chile, lee las transformaciones del lazo social en la época actual, en un diálogo sobre los lazos sintomáticos con Alejandro Daumas y Leticia Acevedo, ya sea tomando la vertiente de goce encerrada en los lazos, como es el caso del trabajo de Acevedo, ya se abordando tres lazos sintomáticos, como lo hace Dauas, ubicando el lazo entre los psicoanalistas, el lazo entre la literatura y el psicoanálisis, tan propio de esta revista, y el lazo entre el escritor y la ficción que se elige, en la medida en que "cada uno es concernido por su escritura".

Este "diálogo" entre los tres textos respecto del tema de los lazos, alude, enlaza con el tema del seminario del Departamento durante el 2015, "Lazos sintomáticos", presente también en los tres artículos referidos a "ellas y el amor": con sus enredos, como lo aborda Ana Ruth Najles, y con la palabra y el silencio, como lo hacen Eliana Amor y María Leonor Solimano, refiriéndose la primera al film *Hable con ella*, y la segunda a la diferencia entre la palabra de amor pronunciada y la palabra de amor escrita, la palabra en presencia y la palabra en ausencia del amado, es decir, las cartas de amor.

El enlace entre psicoanálisis y cultura se hace evidente así en todas y en cada una de sus secciones: en ellas encontramos psicoanalistas que, ya sea comentando manifestaciones artísticas recientes como en el texto de Analía Dominguez Neira, o bien dejándose enseñar por el artista, transmiten su singular lectura a través de sus escritos. Elsa Maluenda, por ejemplo, se detiene en una forma de arte visual muy peculiar, el arte callejero, de la mano de la obra de Bansky, *Mobile Lovers*. Y Louis Amaral Lhuillier, de Brasil, ha extraído de la artista Eli Heil su arte huevo y la relación que este tiene con la vida de la artista, en un entrecruzamiento entre su obra visual y algunas de sus producciones escritas. Tampoco podían faltar en estos enlaces las pantallas, con el texto de Juan Pablo Duarte que se refiere a las series televisivas, y el de Alejandra Crivelli, sobre el *filmRelatos Salvajes*.

Por supuesto, siguiendo la orientación de Lacan al aplicar el arte al psicoanálisis, no falta tampoco la literatura, ni el teatro, siempre tratando de verificar cómo *la práctica de la letra converge con el uso del inconsciente*, ya sea en el cruce con la imagen y la puesta en escena, como en el caso del teatro, ya sea a partir de la pura escritura.

Respecto de la escena teatral, Oscar Zack y Carlos Zapata aportan, desde su mirada de espectadores, dos temas interesantes: en el caso de Zack, el tema de la víctima, y las figuras de la víctima y el verdugo, ilustrándolos con la obra de teatro *Terrenal. Pequeño misterio ácrata*; en el caso de Zapata, a partir de la obra *Almas ardientes*, el tema de lo femenino. Desde las letras, con Juan Gerardo Ortega, leyendo el fenómeno de la novela la obra *La broma infinita*, ubicando su particular relación con el discurso capitalista.

Aquí se van perfilando también los enlaces en singular, lo que cada uno tiene con un autor o con una producción en particular. De ahí el comentario de Elsa Maluenda sobre el libro de Eduardo Médici, y las reseñas de Nilda Hermann y Carla Leonardi, aportando su sesgada lectura.

En este camino, de lo plural a lo singular, un relato breve de Victoria Mora, abre una hiancia que hace de nuestra revista el no-todo que presente ser: no-todo psicoanálisis, un poco de ficción, un "esfuerzo de poesía" también.

Así, llegamos a lo más singular de nuestra práctica: el psicoanálisis en intensión y la clínica del pase. Es interesante porque aún en este punto encontramos una vez más el enlace con la cultura de nuestro tiempo. Fabián Fajnwaks, con su texto "La relación entre el Uno y el cuerpo en el pase y en la civilización actual", si bien toma cuestiones referidas a la clínica del pase y del final del análisis, que apuntan a lo más singular de cada uno, hace referencia también a cómo esta clínica se inserta en la civilización del empuje al goce de la pulsión en cortocircuito con la palabra y qué aportes puede realizar.

Ram Mandil, en cambio, extrae del recorrido de su análisis una trilogía, la de debilidad, delirio y *duperie*, para dar cuenta del modo en que el ser hablante se las arregla con el cuerpo, el goce y la incidencia traumática del significante.

Enlaces, como he dicho más arriba, es no-toda, hay en ella un "de más», un suplemento: las *Lecturas on-line*. Porque entre los múltiples enlaces que hemos ido deslindando, hay uno más, insoslayable en los tiempos que corren: el enlace con lo virtual. Lejos de plantearnos una oposición entre lo escrito y lo virtual, hemos querido, justamente, enlazarlos. Uno puede hacer un "click" en conceptos y podrá relacionar el texto de Gerardo Battista sobre la pulsión y los restos sintomáticos en Freud, de la*Enlaces* 21, con el de Mónica Torres «De los síntomas al *sinthome*", o con el de Joaquien Carrasco "Sobre el sujeto del inconsciente", de las *Lecturas on-line.* Cada uno de los temas presentes en este número de la revista tienen su "enlace" en las*Lecturas on-line*: el tema de la depresión se enlaza con el artículo de Eric Laurent "Lucha del psicoanálisis contra la depresión y el aburrimiento"; los desvaríos del goce, con el de Rosa Apartín "Extimidad-Segregación-Racisismo"; las artes visuales, el cine, la televisión, la literatura –con el homenaje a Galeano, de la mano de una psicoanalista, Mónica Lax, y los "Nuevos estilos de vivir la pulsión", que nos transmite Ivana Bristiel–, y aún la clínica de lo no-familiar, tienen su enlace. Y aun las mismas*Lecturas on-line* tienen también un plus, la música, descompletando de nuevo: no todo palabras, no todo imágenes…

Tal como lo refiere Alejandra Antuña en su editorial, "el delicado arte de hacer una revista", ese acto es una tarea difícil cuando no se quiere "descansar sobre lo ya transitado y establecido". En eso vale el equívoco, pues además de ser un acto, es un arte: el delicado arte de hacer una revista. Y aquí entramos en otro sesgo: en lo singular.

Enlaces *se escribe en singular*

Antuña también nos recuerda que "cada autor aporta una mirada singular sobre el tema abordado". No vamos a cometer el desafortunado desliza de hacer psicoanálisis aplicado a la obra o al autor, pero como Freud lo subrayó a propósito de Dostoyevski, la temática que el autor elige para escribir tiene íntima relación con su personalidad. Lo que Daumas, como mencionamos anteriormente, refería como lo concernido que cada uno está en su escritura. Cada autor de la revista elige un tema, una obra, un autor que seguramente ha resonado en él, y eso lo ha llevado a pensar, a escribir, a elaborar algo que llevará su sello personal. Lo más singular aparece, y cada uno puede verificarlo, cuando en esa producción de saber aparece, como diría Lacan, el propio pellejo, el propio estilo. En algunos podrá constatarse un poco más, en otros menos. Es lo que cada uno está dispuesto a poner allí en juego.

Nos servirnos del arte sus manifestaciones, de otros discursos provenientes de otras disciplinas, abordamos acontecimientos de nuestro tiempo, pero para todo ello nos servimos de las enseñanzas de Lacan. En ese sentido, Miller ubica nuestra relación con las palabras de Lacan sosteniendo que "somos un poco unos arrendajos vestidos con las plumas del pavo real"[2], con lo cual no dejaremos de ser unos arrendajos. Sin embargo, tal vez no sea tan sencillo dejar de ser unos arrendajos vestidos con las plumas del pavo real, pero sí quizás que cada uno pueda, con esas mismas plumas, armar su cola con su propio estilo. El estilo es definido por Lacan, por ejemplo, en la "Obertura" a sus *Escritos* a partir de la frase de Buffon "el estilo es el hombre". No concluirá Lacan con una definción del estilo ni por la vía de lo imaginario ni por la vía de lo simbólico. Ni planteándolo como *el estilo es el hombre mismo* que resuena con el modo bajo el cual se organiza toda una vida alrededor de un fantasma del que no se está advertido en lo más mínimo; ni modulando la frase desde lo simbólico, según la cual *el estilo es el hombre al que nos dirigimos*, aludiendo a que el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida. Lacan arribará a que *el estilo es el objeto*, o mejor diceho, "la caída del objeto, reveladora de lo que asísla a la vez como causa de deseo donde el sujeto se eclipsa, y como sujetando al sujeto entre verdad y saber" .[3]. Entonces, *el estilo es la caída del objeto* tal como surge al final de un análisis, como lo que movilizó lo simbólico y lo imaginario de un sujeto, su vida, su sufrimiento, sus sentimientos, su historia. Es verdad que, con las formulaciones del último Lacan respecto del final de análisis con relación al saber hacer con el síntoma, la idea del estilo deba ampliarse, y suponer que quizás *el estilo es el síntoma,* el estilo puede también ser el síntoma como modo de gozar de cada uno; quizás el saber hacer que cada quien ha podido construir se pondrá también en juego en su modo de escribir.

Un aporte proveniente de las afueras del campo del psicoanálisis puede enriquecer. Giorgio Agambén, con un concepto de su invención, hace un aporte que puede enriquecer lo que trato de transmitir: el de *cualsea*. Cualsea es la singularidad desprendida del dilema entre lo inefable del individuo y lo inteligible del universal; cualsea no es lo universal ni el individuo comprendido en una serie, es la singularidad cualsea. No quiere decir que nos tendría sin cuidado cuál sea esa singularidad, sino que cualsea ella, sí importa.[4] Quizás, entonces, en cada escrito, en cada trabajo que leamos en esta revista, algo de esa singularidad cualsea se ponga en juego. *Enlaces* intentará hacerse eco de ella. Por ello la decisión del Comité de Redacción de que la revista no sea temática apunta justamente a poder alojar no solamente la mirada singular sino el interés singular no solo de escribir sobre un tema, sino de publicar lo escrito. *Enlaces* se hace receptora, destino final, *poubellication* de aquello que fue la producción de cada quien, de lo que cada quien quiere desprenderse. *Enlaces* es eso, es un destino, un destino para la singularidad de un escrito, para la singularidad cualsea ella.

Enlaces *se lee en singular*

El lector que haya seguido este comentario munido de la revista y su índice, habrá verificado que por momentos fue completamente desordenado, y por momentos siguió el índice al pié de la letra. *Enlaces* invita a una singular lectura, a la que cada uno desde su más personal interés pueda hacer. Así como lo ilustra este número 21 –que como todas las decenas de la serie inaugura un nuevo diseño–, uno abre la revista, sube una escalera, se adentra en un corredor y abre las puertas, se mete en una habitación que le interesa o sigue de largo, para hacer su propio recorrido, quizás relacionando los textos de un modo diferente del que yo lo he hecho, deteniéndose en aquello que le resuena, lo interroga, lo emociona.

Y al final, a la salida, una última mirada nos devuelve una calavera, como la que cierra este número, objeto vacuo que nos recuerda que más allá del plural de los enlaces, del brillo de las ficciones, de la belleza de las palabras, de las elucubraciones teóricas, sólo queda un resto y la singular aventura de lo que cada uno puede hacer con él: su propia invención. Ojalá *Enlaces* le ofrezca al lector herramientas para que encuentre su propio modo, su singular lectura, y por qué no también, su singular escritura, la suya y la de ningún otro.

NOTAS

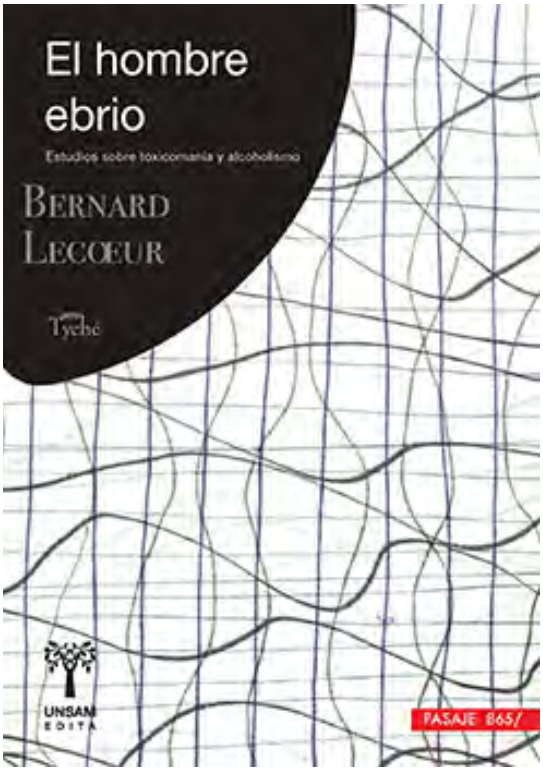
1. Perteneciente al Centro de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aires – Instituto del Campo Freudiano
2. Miller, J.-A., "Teoría de lalengua", *Matemas* 1, Buenos Aires, Mantial, 1987.
3. Lacan, "Obertura", *Escritos* 1, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1988, pág. 4.
4. Agambén, G., *La comunidad que viene*, Barcelona, Pre-textos, 1996, pág. 42.

SALA DE LECTURA

El hombre ebrio. Estudios sobre toxicomanía y alcoholismo

de Bernard Lecoeur

Por Nicolás Bousoño



UNSAM EDITA. Serie Tyché. 2014. 102 páginas

"Con palabras de cólera o de amor, la embriaguez sorprende"[1]; así inicia Bernard Lecoeur su trabajo y nos sorprende, nos fuerza a detenernos, a apreciar sus palabras, a paladearlas y a descubrir en ellas sus matices.

Lo dice de entrada: no es un libro para lectores apurados. Tanto su perspectiva como su estilo –justamente destacados por Damasia Amadeo de Freda en el excelente prólogo del volumen- constituyen una toma de posición, una intervención ante los "fantasmas ordinarios"[2] con que en nuestra época se abordan los fenómenos que producen las drogas y el alcohol.

Estos "Estudios sobre toxicomanía y alcoholismo" tienen algo de clásico; evocan los "Estudios sobre el amor" de Ortega y Gasset, casi como si fueran la otra cara de la moneda. Si para Ortega el amor es un fructífero movimiento hacia lo Otro, Lecoeur ubica en la satisfacción tóxica "...un goce fabricado, monótono, sin postergación,... goce de lo Mismo"[3].

Cada uno de los estudios constituye una unidad, y al mismo tiempo se continúan en una interrogación precisa: "...a partir de la experiencia de la cura analítica, ¿Es posible dar un estatuto a la embriaguez? Y si ese fuera el caso ¿Cuál sería?"[4].

Su camino va a dejar de lado tanto la función de ascesis que la filosofía y la religión atribuían a la embriaguez, como el reduccionismo de la ciencia -que la rebaja al término de intoxicación química- para seguir los pasos de Freud e intentar ubicar la lógica que la determina como fenómeno de discurso, como estado subjetivo en nuestra época.

Así, el texto parte de las referencias freudianas clásicas del matrimonio feliz del bebedor con la botella para ir -recorriendo los conceptos de Lacan y de la Orientación Lacaniana de J.-A. Miller- hacia la construcción del partenaire del hombre ebrio. Trazando un recorrido sutil, delicado, en el que los conceptos se entraman, se renuevan y van cerniendo una clínica del fenómeno de la embriaguez como "desaparición calculada del sujeto"[5], como cortocircuito de la operación de separación que deja al sujeto sometido a la voz del Otro del cálculo.

Un libro para saborear, un libro para trabajar, un libro de una actualidad y una riqueza indudables.

NOTAS

1. Lecoeur, B. "El hombre ebrio", UNSAM Edita, Bs. As. 2014, pág. 15
2. Ídem.
3. Ídem, pág. 22.

4. Ídem, pág. 15.
5. Ídem, pág. 98

SALA DE LECTURA

Reseña de Hacia un decir menos tonto. Analizar- Gobernar- Educar. Tres imposibles

de Silvia Bermúdez

Por Christian Ríos

El texto de Silvia Bermúdez refleja años de trabajo e investigación. La variedad de temas abordados, en cada una de las páginas, lo demuestra. Variedad articulada por un eje que atraviesa todo el libro, un hilo invisible que da los puntos de costura necesarios, para que cada uno de los capítulos se articule.

El concepto de pulsión constituye el corazón de este libro. La autora despeja y recupera dicha noción desde los *fundamentos pulsionales del yo,* en la obra de Sigmund Freud, hasta la operación de retorno a la misma propuesta por Jacques Lacan. Punto crucial para salvaguardar el psicoanálisis de los desvíos producidos por los analistas posfreudianos.

El psicoanálisis no se trata de un mero juego de palabras, sino más bien de una práctica que opera sobre el goce. La práctica analítica apunta a modificar algo de la economía de goce de un sujeto, y en este sentido no se trata de domesticar la pulsión o borrarla de un plumazo, sino más bien, cómo dice la autora, de "… ganarle tierra al mar (mal)".

Pero Silvia Bermúdez no se queda solamente en el plano de la cura analítica, sino que avanza en el análisis del malestar en la cultura, los síntomas sociales y el campo de la educación. Esta es la razón por la cual los tres imposibles freudianos tienen su lugar en este libro.

Un ejemplo de ello lo constituye el capitulo titulado "El odio y su fundamento pulsional" (2014: 107- 118). Allí constatamos que dice el psicoanálisis ante la experiencia de la Alemania Nazi. ¿La misma puede ser explicada solamente por las condiciones políticas, económicas y militares? Por supuesto que no. Si bien las condiciones sociales pueden servir de base, ellas no explican el fascismo. El fundamento del mismo hay que buscarlo, como diría Bataille, en su propia estructura psicológica.

Es aquí donde la pulsión de muerte, en Freud, el goce en Lacan, nos brinda una clave de lectura, para comprender la lógica de las masas como una forma de tratamiento de la pulsión de muerte. La masa implica una cohesión identificatoria entre sus miembros, sostenida en la suposición de un goce compartido, pero al mismo tiempo un efecto segregativo de aquellos que quedan afuera. El odio puesto en el enemigo reduce la agresión interna. El racismo conlleva así el odio por la manera particular en que el Otro goza.

La pulsión de muerte no puede dejarse de lado al momento de explicar fenómenos como las guerras, el racismo, las políticas frente a los inmigrantes, la discriminación, etc. Orientarnos hacia un decir menos tonto, implicaría no

desconocer este punto, y estar advertido de los terribles efectos producidos, tanto en la clínica como en el lazo social, cuando esta dimensión es rechazada.

Ignorar lo incurable de la pulsión, y lo singular de cada sujeto que habita en ello, implica deslizarnos hacia propuestas universalizantes que nos dejan, como dice Bermúdez, en la debilidad mental generalizada que engrenda individuos-indivisos.

Hacia un decir menos tonto… ¡Lectura recomendada!

SALA DE LECTURA

Mujeres de papel

Daniela Fernández (compiladora)

Por Graciela Allende

Prólogo. *Graciela Brodsky*
Escriben. *Patricio Alvarez, Daniela Fernández, Gabriela Grinbaum, Paula Kalfus, Laura Petrosino, Débora Rabinovich, Cecilia Rubinetti , Manuel Zlotnik.*
Posfacio. *Esthela Solano-Suárez.*

"¡Ya están listas! Allí vienen! bellas, inatrapables!".

Este es el modo en que el lector es invitado a conocer a cada una de las mujeres de papel, con las que se establece el hilo lógico que se articula al psicoanálisis, al hablar de ellas en plural.

Un libro que empieza y termina con el rasgo de la soledad, abriendo con una cita de Lacan en la que encontramos que *la soledad es lo que se escribe, es lo que deja una huella. La soledad está, de alguna manera anudada a la no relación. Cuestión que podemos articular a nuestra práctica como analistas, en la que es esperable sostengamos un vacío, un agujero, un no-todo que no cese.*

Es así como Lisístrata; Victoria, de Eric Reinhardt; Nora, de Ibsen; Patty Smit; Zazie, de Raymond Queneau; Emma de Jane Austen; Esther Greenwood, de Sylvia Plath ; Amelie de Nothomb; Ondina, de Jean Giraudoux; Lol V. Stein, de Marguerite Duras. Psiche; Anna Karenina, de León Tolstoi; Artemisia Gentileschi, Anaïs Nin; Las mujeres en *El Criticón* de Baltasar Gracian; Clarice Lispector; van iluminando el camino para arribar a Catherine Millot, analizante de Lacan, que da cuenta de la "soledad oceánica".

Estas mujeres de ficción, son escritas para transmitir algo sobre cómo cada una de ellas se las ha arreglado con la ausencia de relación sexual y qué caminos han transitado para el amor, el deseo y el goce.

Vamos a encontrar a las mujeres de acción, a la heroína solitaria, la cínica, la burguesa, la muñequita, la extraviada. Cada una de ellas, nos dejará bordear algunos de los semblantes, que tienen la función de velar la nada, a través de rasgos que se aíslan de sus épocas y que les ha permitido hacer con la nada del vacío.

Estas mujeres de papel nos enseñan, cada una a su modo, qué soluciones encontraron a la posición femenina, y podremos leer qué tienen para decirnos, una por una, sobre el *Tigre de papel*. Expresión que deja un enigma en el inicio del libro, y que nos dirige a la frase china utilizada para designar algo que aparenta ser una amenaza pero que es en realidad inofensivo. "Un tigre por fuera, está hecho de papel, incapaz de resistirse al viento y la lluvia". Según mi lectura, esto marca el espíritu de la publicación, que es una invitación a recorrer las modulaciones del semblante en la orientación lacaniana por lo real.

El lector puede tomar más de un hilo de lectura, en la trama que se articula entre las mujeres y los hombres, entre ellas y la soledad. Queda en cada quién tratar de ubicar cómo leer en cada caso el hilo de lectura hacia el que es

llevado. Y tratar de dirimir, si es posible ubicar en estas mujeres, esa soledad en la que el sujeto se confronta con el goce femenino.

Este libro es producto de un trabajo en el Ateneo Mujeres de papel, que se desarrolló en el marco del ICdeBA (Instituto Clínico de Buenos Aires).

Sus autores, nos acercan sus interrogantes y las diversas soluciones en las distintas épocas, acerca de la posición femenina, desde el teatro clásico griego hasta la actualidad.

Inicia con un prefacio de Graciela Brodsky que dice que se trata de un libro acerca del uso que algunas mujeres y algunos hombres le dan a la escritura para empujar lo que no se sabe al límite de lo que se escribe. Al finalizar la lectura, podremos decir, como Estela Solano Suárez dice en su posfacio, "Aún… Aún más".

El analista, como el escritor invita a leer así es que

Vengan Lectores!

Al encuentro de los secretos de estas mujeres de papel, de sus fantasmas, sus marcas, a través de sus autores que con su propia lectura nos dejan un modo de hacer lazo al Otro.

NOTAS

- Lacan J., Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964*), El Seminario, Libro 11*, Paidós, Argentina, 1991. P 114.
- Miller J.-A., De mujeres y semblantes. Cuadernos del pasador. 1. Buenos Aires, 1993

SALA DE LECTURA

Las virtudes de una buena amiga

Por Pablo Russo

Agradezco al Directorio de la Escuela y a su Directora, Silvia Baudini, como también a la Secretaría de Carteles y a su Secretaria, Marisa Morao, me hayan dado la oportunidad de presentar, por primera vez en nuestro ámbito (tal vez ya se ha hecho en la ciudad –haré referencia a esa ocasión–), esta hermosa revista, con el sesgo que se me ocurrió tomar, como a una amiga.

Ella tiene ya su historia, por lo cual ha ido acumulando sabiduría, pero a la vez es aún joven (pronto y probablemente ya en su segundo hogar, cumplirá 15 años).

Cuando llegaba a este nuevo y nada fácil mundo, quienes la ayudaban a nacer (Alejandra Glaze y Mario Goldenberg, junto con el Directorio y el Consejo de aquel momento), marcaron su nombre con la significación (nada liviana de llevar) de "la fuerza vital del deseo" –partiendo de su origen en *Virtus*–, pero ella ha sabido no ser aplastada por los significantes sino hacer uso y transformarse a partir de sus marcas originarias.

Ella, además de bella e inteligente, ha ido creciendo y mejorando cada vez más, ha sido fiel a su único diseñador (el "invencible" Mario Merlo) pero siendo también multifacética, diversa, curiosa, culta y rica en intereses … y, a la vez, es sumamente accesible y práctica; por lo cual … ella es casi completa!

Ella se llama *Virtualia* (o www.virtualia.eol.org.ar o Fb: Revista digital Virtualia, sus nombres "electrónicos") y es la revista digital de la Escuela, incluso –y en verdad y valor– su *house organ* virtual. Acaba de salir su Número 30! Su actual director (otro buen amigo, Alejandro Daumas, a quien agradezco me haya propuesto para que les hable de ella) caracteriza (en su Editorial) este acontecimiento por la "solidez profunda" con que ella se "interesa en las maneras en que el ser hablante se las arregla con lo real de este mundo".

Antes del actual, ha tenido 5 equipos de trabajo que la fueron formando y haciendo crecer, dirigidos por Mario Goldenberg, María Inés Negri, Alejandra Glaze, Fernando Vitale y Claudio Godoy. Toda la comunidad analítica (y no sólo de la EOL) debería estar muy agradecida con todos ellos así como con el actual Director y Comité de Redacción, pues nos hacen posible y nos regalan la inestimable y ya irremplazable existencia de una Revista sólida y sin par.

Amante de las publicaciones en papel, debo confesar que me ha costado relacionarme con las virtuales, sin embargo y más allá de las virtudes generales de Internet –que hay que ir sabiendo usar de la buena manera– *Virtualia* se ha ido transformando para mí y supongo que para muchos de nosotros y de muchos otros de habla hispana (dada su enorme cantidad de visitas y consultas, y no sólo locales, que se van multiplicando incesantemente) en una referencia fundamental. Todos o casi todos, actualmente, lo digamos o no, cuando tenemos que estudiar, investigar un tema para un cartel, dar una clase o escribir un trabajo, recurrimos a Internet. Debo contarles que el excelente buscador de *Virtualia* (subrayando su muy buen sistema de búsqueda por varias vías, por números, por términos, por autores)

no sólo es una de mis principales fuentes sino que me permite algo que considero vital, tener la oportunidad de leer no sólo a nuestros referentes mayores sino a mis congéneres, incluso de citarlos. Pero además me permite conocer lo que piensan y escriben colegas de otras latitudes a quienes tal vez no conocería ni leería si no fuera por ella.

Aún no ando haciéndome acompañar por una Tablet ni consulto *Virtualia* desde un celular pero –también les confieso– ya no me parecen actividades tan lejanas ni improbables. Espero que no al modo por el cual, como cuestiona –mi también buena amiga– Elvira Dianno en el Número 28, las cartas de amor han ido pasando de la pluma al Twitter.

Virtualia incluye enorme cantidad de temas, que en cada edición van ordenándose en secciones que no siempre se repiten –más bien se actualizan–, en casi todas hay un *dossier* sobre algún tema o algún evento centrales por su importancia de doctrina o por su actualidad para nuestra comunidad, y, en ocasiones, dosificadamente, incluye a otras plumas o palabras que no son sólo del campo del psicoanálisis y que nos permiten conocer y conectarnos extramuros; pero sobre todo es una de nuestras mejores puertas al mundo, para que "los otros" conozcan al psicoanálisis de la Orientación Lacaniana. Asimismo asisten permanentemente a sus ventanas lecturas y aprendizajes que los psicoanalistas ensayamos sobre distintos campos del arte o de otros discursos.

Además, su virtualidad no la hace nada evanescente (otra ventaja que debo reconocer a su formato digital), con sólo unos*clicks* cualquiera puede acceder a todos los rincones y maravillas de todos sus números, desde sus editoriales hasta los comentarios de los libros que en cada momento eran novedad o son insoslayables.

Sería imposible contarles en unas líneas todo lo que pueden encontrar en ella, ni en sus 30 números ni tampoco en el último (y en esto también carece de las limitaciones del objeto impreso), sólo recomendarles navegarla, recorrerla, conocerla, leerla … Estoy seguro que aprenderán a valorarla, incluso que se harán amigos (o amantes!).

Sí puedo contarles que hay un Número "Extraordinario" –en todos los sentidos del término– sobre el 150vo Aniversario de Sigmund Freud, y uno especial en que el arte queda en manos de los psicoanalistas, que del último Número les recomendaría (siendo completamente parcial e injusto …) el preciso, precioso e imperdible artículo de Miquel Bassols, "Retales", del cual extraigo una conclusión que me parece muy pertinente para valorar y usar *Virtualia* pero también para seguir valorando y usando el dispositivo del cartel:

"Allí donde el saber está en el centro, hay ausencia de goce. Dicho de otra manera, no hay saber posible sobre el objeto de goce absoluto, *das Ding*. Allí donde el saber está presente, el goce se convierte en borde del agujero. Allí donde el goce está en el centro, es el saber el que se ausenta, el que se convierte en un borde para ese goce. Hay, pues, discontinuidad, litoral, ruptura, no intersección entre saber y goce, descentrado uno del otro, bordeando cada uno el agujero del otro".

O la entrevista a Gustavo Dessal, en particular cuando toma un *video* para –refieriéndose a las "nuevas soledades", tema de las próximas Jornadas Anuales de la EOL– un planteo que puede ser pertinente para pensar también el contingente uso de*Virtualia*, o del cartel por Skype:

"… me parece que Heidegger encontró la manera adecuada de situarse, (…) cree que no podemos plantearnos una oposición frontal a la técnica. La técnica es algo que forma parte de la existencia humana desde nuestros orígenes. Debemos, los psicoanalistas, aceptar que la técnica forma parte de la nueva forma de pensar y constituir la subjetividad, pero es cierto que eso trae síntomas". –Y cita un corto, del estilo de una obra de Banksy– "… donde se mostraba una escena que era la siguiente: un joven está caminando por la calle, en un barrio de Londres, está mirando su teléfono móvil y de pronto se cruza una chica, más o menos de su edad, muy bella. Entonces, el relato visual, y literario, está construido de la siguiente posibilidad: (…) que él, en ese momento, levanta la vista, la ve a ella, le pregunta algo. Entonces se conocen, se juntan y se inicia una vida. Se juntan y tienen hijos. (…) Y hay un momento, donde el relator en *off*, cuenta la misma situación, donde la chica pasa por delante, él no levanta la vista, no se conocen y la vida tiene otro derrotero".

También puedo contarles que si colocan el término "cartel" en su buscador obtendrán 105 entradas! O sea, es evidente que para todo cartel puede ser una herramienta inestimable.

Ella tiene otras virtudes, siempre la mayoría de sus artículos llegan a ella siendo aún inéditos, hoy incluye audios y videos (como la imperdible entrevista en París a Eric Laurent sobre las nuevas relaciones entre la sexualidad y

lo femenino, en el Número 29), y no sólo en su pantalla están los links necesarios para conectarse con otros sitios centrales de la EOL y la AMP, sino que ya tiene Facebook!

Alguna vez llevó las obras plásticas que siempre la acompañan y engalanan, en agosto de 2005, al Palais de Glace (a eso refería al comienzo con que creía recordar que fue una ocasión en la que se la presentó en la ciudad), y aprovecho para proponer que ya sería tiempo de que algo así vuelva a hacerse.

Por mi parte, entonces y para finalizar, vine a contarles que tengo la dicha de contar con una *virtuosa* y muy buena amiga, a la que agradezco su existencia inclaudicable y sus aportes –que siempre me acompañan–, que me distrae a veces de los libros pero también del celular, y a la que seguiré frecuentando.

Publicado en Cuatro+Uno #7
http://cuatromasuno.eol.org.ar/Ediciones/007/template.asp