



Virtualia

Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

SUMARIO

#21

Septiembre 2010

Editorial 21

Por Fernando Vitale

ECOS DEL VII CONGRESO DE LA AMP: SEMBLANTES Y SÍNTOMA

Falo, residuo que verifica

Por Rose-Paule Vinciguerra

Borde de semblante

Por Pierre Malengreau

Comentario

Por Juan Carlos Indart

HACIA EL VIII CONGRESO DE LA AMP

El Orden Simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era.
¿Qué consecuencias para la cura?

Las fallas de la tierra y del cielo: consecuencias para la cura

Por Eric Laurent

Intervenciones

- Por Marie-Hélène Brousse
- Por Carmen Cuñat
- Por Fabian Naparstek

ACCIÓN LACANIANA: FORO DE TURÍN

Comunicado de la presidente de la SLP

Por Paola Francesconi

El regreso del “mariuolo”: Nota psicoanalítica sobre la corrupción

Por Domenico Cosenza

Política del psicoanálisis

Por Rosa Elena Manzetti

El cuerpo expuesto, el cuerpo escondido

Por Paola Bolgiani

Legalidad, ilegalidad, legitimidad: ¿quiénes gozan?

Por Paola Francesconi

Las paradojas de la culpa

Por Carmelo Licitra Rosa

ACTUALIDAD DEL LAZO

Hiroshima, memoria de una visión imposible

Por Marcelo Barros

Trauma, historia y subjetividad

Por Dudy Bleger

El duelo en la época del empuje a la felicidad

Por Liliana Cazenave

El Psicoanálisis y el secreto

Por Jorge Yunis

Sobre el Orden Simbólico en el siglo XXI

Por Silvia Ons

Variaciones para una izquierda lacaniana. Conversación con Jorge Alemán

Reseña realizada por Clara Schor-Landman

ESTUDIOS

Acerca de la causa

Por Pablo Fridman

Angustia e inhibición en la psicosis

Por Daniel Millas

De algunos elementos que aporta Funes

Por Juan Fernando Perez

Estilo e inconsciente, del lado del analista

Por Alejandro Willington

Editorial

Fernando Vitale

Estimados lectores:

Es una alegría tanto para mí como para todos los que hemos participado en la realización de éste número, presentarles hoy la edición N° 21 de *Virtualia: Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*.

En lo particular, ha sido un orgullo pero también una gran responsabilidad hacerme cargo de la dirección de la publicación a partir de la convocatoria que me fuera realizada por Ernesto Sinatra, a quien desde ya agradezco por el voto de confianza que me brindó.

En primer lugar paso a presentarles la nueva composición de nuestro equipo de trabajo.

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

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

El equipo de nuestros corresponsales, algunos ya viejos amigos de Virtualia que acompañan a la publicación desde su primer número y otros que se suman a partir de hoy, está compuesto por: Marcela Antelo por la EBP-Brasil, Domenico Cosenza por la SLP-Italia, María Hortensia Cardenas por la NEL, Marta Davidovich por la ELP-España y Fabian Fajnwaks por la ECF-Francia.

Como asesores contamos con la inestimable colaboración de Germán García y Juan Carlos Indart.

La tarea de diseño web sigue como hasta hoy a cargo de Mario Merlo.

En este número y como no podía ser de otra manera, encontrarán dos secciones que de algún modo intentan hacer presente el acontecimiento que representó para todos aquellos que forman parte de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, la realización del VII Congreso que tuvo lugar en París en el mes de abril y cuyo título fue: *Semblantes y Síntoma*. Para la primera sección que llamamos *Ecos de VII Congreso de la AMP*, elegimos dos textos uno de Rose-Paule Vinciguerra y otro de Pierre Malengreau dedicados al tema del semblante fálico y le pedimos a Juan Carlos Indart que realizara un comentario de ellos para dar cuenta de la importancia que reviste su estudio para los desafíos a que nos confronta la clínica que enfrentamos hoy. En la segunda sección, *Hacia el VIII Congreso de la AMP. El Orden Simbólico en el siglo XXI: No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?*, publicamos la Editorial de Eric Laurent que fuera difundida en la web en el Journal del Congreso el día siguiente de conocerse el título del próximo que se realizará en Buenos Aires dentro de dos años, junto con tres intervenciones que a modo de brainstorming reflejan primeras impresiones que algunos colegas convocados a tal efecto, nos transmitieron durante el Congreso sobre la tarea por venir.

En la Sección *Acción lacaniana* gracias a nuestro corresponsal en Italia Domenico Cosenza, recogemos algunos textos presentados en el primer Foro organizado por la SLP que tuvo lugar en Turín en junio pasado y cuyo título fue *¿Pero qué quiere Italia? Las paradojas de la culpa: poder, mujeres, corrupción*. Creemos de interés transmitir a nuestros lectores hispanohablantes, un ejemplo de la política de los Forums que la AMP sostiene fundamentalmente en Europa. Como lo enunciara Eric Laurent en su informe a la Asamblea realizada durante el Congreso, dicha política está sostenida en una búsqueda de apertura a la ciudad, de preocupación por hablar a los otros y hacer escuchar nuestra voz en aquellos debates en que el Psicoanálisis está interesado.

Esperamos también que puedan disfrutar de la lectura atenta de los textos que se encuentran en las secciones *Actualidad del lazo* y *Estudios*.

Cerramos el número con la clásica sección de *Comentario de libros* que conocen los habituales lectores de Virtualia.

Quiero agradecer a Soledad Alvarez Campos del departamento de prensa de ArteBa, por las fotos que nos enviara y nos autorizara a publicar de algunas de las obras presentadas en la Edición Bicentenario de la 19 FERIA de Arte contemporáneo ArteBa 2010 que tuvo lugar en Buenos Aires del 25 al 29 de junio pasado.

Por ultimo, quiero agradecer especialmente a Alejandra Glaze anterior directora de Virtualia, por la paciencia y buena disponibilidad que demostró siempre para transmitirnos su experiencia ante todas las dudas y dificultades que entraña inevitablemente el hacerse cargo de una tarea nueva.

Espero que la lectura de éste número sea de interés tanto para los que ya la conocen y consultan con asiduidad, como para aquellos que se acerquen a Virtualia por primera vez. Sepan disculpar los errores que hayamos podido cometer.

ECOS DEL VII CONGRESO DE LA AMP: SEMBLANTES Y SÍNTOMA

Falo, residuo que verifica

Rose-Paule Vinciguerra



CASTAGNINO ROLDÁN.
 Artista: Gyula Kosice.
 Título: Dos Semiesferas. Año:
 1969. Técnica: Escultura en
 plexiglás con agua y motor.
 Medidas: 238 x 110 x 75 cm.

Se le reprocha a Freud el ser demasiado difícil y no hablar la lengua de todos. Y bien, Lacan es tan difícil como Freud, y tanto mejor. Nos pone, en efecto, al trabajo de las exigencias de la investigación del psicoanálisis. En esta perspectiva, una frase extraída del Seminario XXIII de Lacan, *El sinthome*, había sido evocada durante una noche preparatoria del VII Congreso de la AMP sobre Semblantes y sinthome. Concernía al lugar que tiene el falo como semblante en el dispositivo para el tratamiento de lo real, y por ende la relación del falo al sinthome en el fin del análisis. En este seminario, Lacan dice que le corresponde al falo «verificar [lo] real»¹.

Más exactamente escribe : «El único real que verifica cualquier cosa es el falo en la medida que es el sostén de la función del significante» que «crea todo significado». Y agrega : «Es aún preciso [...] que sólo él verifique ese real »². Estas dos fórmulas tienen el aire de oponerse y forman un quiasma. Por un lado, el falo es dicho «real» y « el único real que verifica cualquier cosa», por el otro, él es el único en «verificar [lo] real».

¿Cómo, en principio, el falo podría ejercer esta doble función, por una parte, de «real que verifica cualquier cosa», y por otra de «verificar [lo] real»?

El falo hace hablar

El goce infinito está interdicto a quien habla como tal y la marca de ese sacrificio, del cual el principio es simbólico, es el falo –aun si la función que ahí se sacrifica es imaginaria. El goce mortificado por el significante es reducido a ser encarnado por el significante-límite del falo que va así a nombrar el desierto del goce³.

Así, el falo no denota ningún objeto. Él «se articula sólo con hechos de ausencia»⁴. La única denotación [Bedeutung] que se puede dar al falo como « sostén de la función del significante»⁵, es una significación⁶. Nosotros no hablamos, en efecto, más que bajo la condición del falo, porque no podemos enfocar al objeto como tal. Así, decir que el falo «verifica cualquier cosa», es decir que él permite cualquier significación.

A este respecto, el falo, como todo semblante, puede ser dicho «auto-referencial»⁷, es un semblante «dándose por lo que él es» y poniendo en función la verdad en la significación.

1- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 118.

2- *Ibid.*

3- Cf. Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 148.

4- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1998, p. 40.

5- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, *op. cit.*

6- Dans *Le Séminaire*, livre XIX, « Ou pire », leçon du 19 janvier 1972, inédit, Lacan corrige le terme de « signification » qu'il avait utilisé pour « Bedeutung », en reprenant celui de « dénotation », terme introduit par Claude Imbert, traductrice de Frege, la « dénotation » étant alors opposée au Sinn, le sens. [En en Seminario, libro XIX, « O peor », lección del 19 de enero de 1972, inédito, Lacan corrige el término de « significación » que había utilizado para « Bedeutung », retomando el de « denotación », término introducido por Claude Imbert, traductora de Frege, oponiéndose entonces la «denotación» al Sinn, el sentido].

7- Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. De la nature des semblants », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 26 février 1992, inédit. [Miller J.-A., « La orientación lacaniana. De la naturaleza de los semblantes », curso pronunciado en el marco del departamento de psicoanálisis de la universidad Paris VIII, lección del 26 de febrero de 1992, inédito].

¿Cómo, entonces, el falo podría «verificar [lo] real», si no hay nada detrás del falo en tanto que significante del goce absoluto interdicto, si no se alcanza jamás lo real que ex-siste al sentido, si la referencia se sustrae, si, finalmente, lo real no se religa a nada ⁸? ¿Cómo, además, Lacan puede decir que no hay más que el falo para verificar lo real?

Verificar lo real, lo entiendo aquí como verificar qué hay de lo real, verificar la distinción y la articulación de lo simbólico y de lo real, es decir verificar la distinción entre símbolo –que gira en redondo– y síntoma que, en lo simbólico, es lo que tiene que ver con lo real. Sin el falo, en efecto, simbólico y real se recubrirían sin articularse.

Sin el falo, también, imposible impedir que «todo lo simbólico [sea] real⁹» como en la esquizofrenia, que lo real «hable» al sujeto en la psicosis. La castración es asunto de lenguaje.

Función fálica y goce sexual

Sin duda hay que abordar también esos enunciados de que el falo «verifica cualquier cosa» y que él «verifica [lo] real», a partir de la lógica de la función fálica, en las fórmulas de la sexuación.

Para su escritura de la función fálica, Lacan ha tomado como modelo a la función lógica de Frege¹⁰. Esta función se especifica de un lugar vacío, x , que denota el argumento que viene a llenar este lugar. Mientras este lugar vacío es ocupado por un objeto (que puede incluir a personas) dicha función produce una significación susceptible de poseer o no una referencia y un valor de verdad. La función del falo va entonces a devenir en Lacan «función fálica»: $\Phi(x)$, representando x a los seres que se ordenan o no bajo esta función.

Si no hay posición sexuada más que por relación a la función fálica, esto no implica por ello un dualismo hombre/mujer, o que la diferencia de los sexos se reparta un espacio de sexuación ya circunscripto. En «O peor», Lacan señala «esta bipartición a cada instante huidiza [...], del hombre y de la mujer ¹¹». Y en « Los no-incautos yerran », habla « de opciones, dichas de identificaciones sexuadas ¹²». Así hombre y mujer valen como semblantes.

Lo que entonces quiere decir la significación del falo es simplemente que somos todos castrados, y, esto, aun si hay, como lo dice Lacan, treinta y seis estructuras de castración diferentes¹³. Tantas como sujetos, diría yo. La función fálica formula la castración generalizada y deja al objeto a su función de semblante «a-sexuado» de goce sustitutivo.

Si la función fálica sitúa al sujeto por relación al goce sexual, es porque el falo verifica para cada uno y para todos lo real del goce sexual, en tanto que dicho goce es el efecto de lo no inscribible de la relación sexual. A esta no-existencia de la relación sexual¹⁴ el falo la causa y la oculta a la vez. A este respecto, el goce fálico es un goce que parodia el goce efectivo logrado, el que permanece extranjero al discurso – el goce que sería el de la relación sexual, si esta existiera.

El falo es ciertamente un semblante, pero aquí se lo puede decir semblante en dirección de lo real, orientado por la inexistencia de la relación sexual.

El falo, residuo que no habla

Es otra perspectiva, heterogénea esta vez, sobre el falo la que va a ser ahora considerada con la formulación entera de Lacan: «El único real que verifica cualquier cosa, es el falo¹⁵».

8- Cf. Lacan J., *Le Séminaire*, livre xxiii, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 124.

9- Lacan J., « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 392.

10- Lacan se réfère aux « *Écrits logiques et philosophiques* » de Frege, parus en France aux éditions du Seuil en 1971. [Lacan se refiere a los « *Écrits logiques et philosophiques* » de Frege, publicados en Francia en ediciones del Seuil en 1971]

11- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XIX, « Ou pire », leçon du 10 mai 1972, inédit.

12- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXI, « Les non-dupes errent », leçon du 14 mai 1974, inédit.

13- Lacan J., « Propos sur l'hystérie », *Quarto*, n° 90, juin 2007, p. 10.

14- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXI, « Les non-dupes errent », leçon du 12 février 1974, inédit.

15- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, op. cit.

Si planteamos, con el último Lacan, que el goce está por todas partes en el parlêtre, que goce del cuerpo y lenguaje se conjugan, podemos plantear la cuestión : ¿este goce es susceptible de ser negativizado o puesto en función por el falo ? ¿Los semblantes están en condiciones de atrapar cualquier cosa de lo real ? En efecto, lo real que el goce señala hace obstáculo a la función «para todos».

¿Entonces como entender la fórmula de Lacan : « el falo, único real » ? El falo es dicho aquí real, pero es « lo real, sobre todo en tanto que se lo elide [...] esto no es la ex-sistencia de lo real¹⁶». En tanto tal, el falo es significante del goce Uno, imposible de negativizar. También, es « un objeto privilegiado sobre el que uno no se engaña ¹⁷», como lo dice Lacan en 1977. El falo, en efecto, no es sujeto y no habla –es la histérica la que lo quiere hacer hablar ; el falo no está en la verdad mentirosa.

Si uno no se engaña sobre el falo, es que entre los semblantes, él es para el parlêtre el único que, como lo real, sitúa en el orden de la limitación lo simbólico y lo imaginario. En esta perspectiva, el falo se aísla en un análisis como significante del goce más singular, sin relación al Otro, sin « común medida ¹⁸», como lo ha formulado Leonardo Gorostiza. A partir de ahí, cada uno pondrá en función lo sexual de manera diferente en su sinthome.

Aquí, el falo es un semblante ostentando ser real, « haciéndose tomar él-mismo por lo real¹⁹ ».

Falo y pase

Para concluir, digamos que el falo, principio de la significación, ha podido verificar la distinción de lo simbólico y de lo real. Agente de una función « para todos », ha podido también verificar la orientación de lo simbólico por lo real.

Pero él verifica también lo que, de lo real, no se rinde a lo simbólico, lo que, de lo real, reenvía al sujeto a lo indestructible de su goce. Es este residuo real el que verifica finalmente que ha habido análisis en el pase, «sea lo que sea » este fin de análisis.

Si el falo ha podido ser pensado como una medida del goce, en esta nueva perspectiva él señala lo que, en este goce, no consiente a la medida. Él es el pecado, el sin²⁰ que se reencuentra en el término sinthome.

Es entonces como funcionamiento en torno de este goce singular, pero cernido por la interpretación, después soltado, fluidificado por el lado de la incidencia real del síntoma, que se edifica el sinthome del fin de análisis. Es esto lo que testimonia la experiencia del pase.

Traducción: Viviana Fruchtnicht

16- Lacan J., Le Séminaire, livre XXII, « r.s.i. », leçon du 11 mars 1975, inédit.

17- Lacan J., « Propos sur l'hystérie », *op.cit.*

18- Gorostiza, L., « Le gnomon du psychanalyste », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin/Seuil, n° 74, p. 42.

19- Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. De la nature des semblants », [1991-1992], enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris viii, leçon du 26 février 1992, inédit. [*idem* nota n° 7].

20- N. de T.: "sin" corresponde a "sinn" en alemán, "sens" en francés, "sentido" en español. Ver nota al pie n° 6.

ECOS DEL VII CONGRESO DE LA AMP: SEMBLANTES Y SÍNTOMA

Borde de semblante

Pierre Malengreau



BRAGA MENÉNDEZ. Artista: Javier Barilaro.
 Título: Sudamérica. Año: 2008.
 Técnica: Acrílico sobre tela y papel. Medidas: 160 x 105 cm.

La fórmula « borde de semblante »¹ introducida por Jacques-Alain Miller arroja una luz inédita sobre el *sinthome*. Nos invita a cernir un uso del *sinthome* que no desmiente la marca que la no relación sexual deja sobre el semblante mismo. Esta fórmula recibe sus coordenadas lógicas de lo que se puede considerar como un tercer abordaje del semblante en Lacan.

La primera parte de su enseñanza vehiculiza una teoría implícita del semblante. Es una cuestión de fingimiento y de estrategia, de astucia y de postizo. Esta teoría remite el semblante a la falta, en tanto que tiene para cada uno valor de verdad. La segunda teoría del semblante es explícita. No remite más el semblante a una negatividad, sino a una positividad. No lo remite más al *-phi* de la castración, sino a lo real de un goce imposible de decir.

Estas dos teorías del semblante sitúan sentido y semblante del mismo lado. No son específicamente lacanianas. No tienen en cuenta un elemento esencial del cual Lacan no ha hablado de entrada, porque nada, decía el 22 de mayo de 1971, preparaba a su auditorio a escucharlo. Nada preparaba a su auditorio a escuchar que hay un enlace entre « la función del lenguaje y el hecho de que nada se pueda escribir de la relación sexual »². Este es el punto sobre el que él se apoya para aislar un uso del semblante propio al discurso analítico.

La teoría del semblante que se desprende de este enlace no se apoya sobre la simple oposición del semblante y la falta, o del semblante y lo real. Se apoya sobre una estructura triple « que no se cierra »³, sobre una « tríada »⁴ en « forma de V »⁵ (en forma de Uve) donde goce, semblante y verdad se articulan de una manera que lleva en sí misma la marca del « impasse sexual »⁶. Esta estructura construida sobre lo que Jacques-Alain Miller nombra como la « disyunción de lo real y de lo verdadero »⁷ supone que sentido y semblante sean ellos mismos disyuntos. Es este el paso de la elaboración de Lacan que da todo su alcance a la fórmula « borde de semblante ».

Los pasos de Lacan se apoyan sobre la lógica. Esta aborda el semblante a partir de lo que se escribe. No se trata más de pensar el semblante a partir de la imposibilidad del significante a significarse él mismo. Se trata de pensar el semblante a partir del « impacto »⁸ de las palabras, que se repite cada vez que las evocamos.

Algo de nuestro uso de la palabra se encuentra por esto modificado, y para cernir esta modificación puede servirnos la referencia a una estructura triple. Esta nos invita a no tomar más al semblante por relación a lo que lo distingue

1- Jacques-Alain MILLER, *Semblants et sinthome*, *La Cause freudienne* 69, p.131.

2- Jacques LACAN, *Intervention sur l'exposé de S.Leclaire*, *Lettres de l'EFF* 9, pp.448.

3- Jacques LACAN, *Intervention sur l'exposé de S.Leclaire*, *Lettres de l'EFF* 9, pp.449.

4- Jacques LACAN, *Intervention sur l'exposé de S.Leclaire*, *Lettres de l'EFF* 9, pp.448.

5- Jacques LACAN, *Intervention sur l'exposé de S.Leclaire*, *Lettres de l'EFF* 9, pp.449.

6- Jacques LACAN, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, p.143.

7- Jacques-Alain MILLER, *Semblants et sinthome*, *La Cause freudienne* 69, p.129.

8- Eric LAURENT, *Bloc-Note del Sinthoma*, p.92.

de lo real, sino por el extremo de su punto de enganche. Nos invita a pensar un borde entre semblante y goce que no esté del lado de lo verídico. Esto no va de suyo. Esto supone que no consideremos los diferentes semblantes como equivalentes. Ciertos semblantes⁹ arrastran al sujeto del lado de su confrontación a lo que hace la verdad del deseo. La castración sigue siendo en este caso la orientación.

Otros - ¿pero se puede en esto verdaderamente hablar en plural? – confrontan al sujeto en los límites del poder de la palabra. Conviene en ese caso concebir un uso del semblante disociado del sentido, un uso que se apoye sobre la separación del S1 y del S2.

Esto es una dificultad en la medida en que Lacan considera en el mismo movimiento que no hay « función del semblante sin referencia a lo verídico »¹⁰. Decir que el semblante se refiere a lo verídico quiere decir que éste no se enuncia más que a partir de lo que se plantea como verdad. ¿De qué verdad se trata? Parecen oponerse aquí dos figuras de la verdad: la verdadera y la falsa. La verdad falsa es aquella detrás de la cual corremos. Es la que corre, aun sola, cuando hablamos. Es aquella de la que Lacan dice que tiene una estructura de ficción.

La que él nombra « la verdad verdadera » es otra. « La verdad verdadera es que entre el hombre y la mujer, eso no anda »¹¹, en nombre de un goce imposible de decir. Por esto esta verdad tiene por especificidad la de no poder atraparse más que por mentiras, y esta no es la menor de las paradojas del semblante. Esto nos obliga a conciliar lo inconciliable. La división del goce y del semblante es « sin remedio »¹², porque no podemos atrapar al goce más que por un borde que se inscribe en la dimensión de una verdad mentirosa.

La cuestión que se plantea entonces es la de saber en qué ese borde podría exceptuarse de esta verdad mentirosa. Toda la última enseñanza de Lacan encausa la idea de que lo real no se atrapa más que en la mentira. Este se atrapa también por el extremo de lo que llega *como por azar*.

El hecho de que esta estructura en forma de V sea abierta por uno de sus lados se verifica por esto esencial. Lacan habla a propósito de esto de verdadera abertura, lo que deja suponer que dicha abertura puede ser también, si llega el caso, falsa o mentirosa. Este es un punto crucial que redobla lo que se pasa del lado de lo verídico. La verdadera abertura es sexual. La misma se demuestra por lo que no se puede escribir, y se distingue de lo que la neurosis no cesa de poner delante para evitarla. El « nudo donde se encuentra lo real » procede de una estructura que incluye la no relación sexual. « En otro lado estamos en el fantasma »¹³. Estamos en el fantasma desde que intentamos conciliar goce y verdad.

Entonces, esta diferencia entre verdadera abertura y la abertura a la cual se engancha la neurosis, se verifica esencial porque ella hace pasar del lado de los semblantes lo que precedentemente estaba del lado de la falta. Hace de la castración misma un semblante¹⁴, y abre la vía hacia lo que podría ser un discurso que no sería de semblante, un discurso pues que no se originaría de la castración. Se trata acá ni más ni menos que del « límite impuesto al discurso » analítico, y también a todo discurso « cuando se trata de la relación sexual »¹⁵.

Qué es entonces, para terminar, del borde de semblante en esta estructura de V. Diferentes relatos de pase testimonian de que el borde de semblante no está dado de entrada. Es necesario un análisis para situar sus coordenadas en la singularidad de una existencia¹⁶. La estructura triádica anticipada por Lacan permite situar este borde de semblante,

9- El Nombre-del-Padre, el falo, el objeto *a*.

10- Jacques LACAN, Intervention sur l'exposé de S.Leclaire, *Lettres de l'EFP* 9, pp.448.

11- Jacques LACAN, Conférences et entretiens aux USA, *Scilicet* 6/7, p.16.

12- Jacques LACAN, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, p.151.

13- Jacques LACAN, Intervention sur l'exposé de S.Leclaire, *Lettres de l'EFP* 9, pp.449.

14- Jacques LACAN, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, p.166.

15- Jacques LACAN, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, p.166.

16- *Los artistas nos preceden una vez más en esta vía. Georges Braque deja constancia en alguna parte (en Francis Ponge, Pour un malherbe, Gallimard, 1965, p. 72) de su torpeza en copiar, en el Louvre. Eso le había enseñado sobre lo que le pertenecía como propio. Lo que es él mismo, lo que no es más que él mismo, es esta torpeza. Y bien, yo pienso que esa torpeza era su borde de semblante. Era el producto de su encuentro repetido y siempre fallido con otras obras de arte.*

no entre goce y verdad, sino sobre la dimensión de lo verídico reducido a su punto de enganche al goce. La estructura triádica sigue siendo seguramente abierta, pero la misma permite considerar ese borde de semblante como siendo un punto de enganche al goce que no depende del Otro. Es un punto de enganche del goce sin tutor, podríamos decir retomando las palabras del testimonio de Anne Lysy.

Es por ejemplo también lo que Bernard Seynhaeve parece testimoniar en las enseñanzas que él extrae de su pase. El borde de semblante que su análisis ha producido bien podría ser ese testimonio mismo. Este nos permite por esto definir lo que sería ese borde de semblante producido por un análisis. Su testimonio tiene esto de particular, que él no recibe sus letras de garantía de un Otro situado sobre la dimensión de lo verídico tal como esta se deletrea a merced de los significantes de su historia. Su testimonio no recibe otra garantía que la que le viene del hecho mismo de que él lo sostiene en acto. De ahí a pensar que un testimonio de pase pueda ser elevado a la dignidad de *sinthome* el tiempo que sirva, no hay más que un paso que este testimonio hace posible¹⁷.

Traducción: Viviana Fruchtnicht

17- La fórmula « borde de semblante » aporta pues un doble esclarecimiento al *sinthome*. Río arriba, la misma sitúa el *sinthome* como producto de un análisis. Lo menos que se puede esperar de parte de quien ha hecho un análisis es que no retroceda delante del punto al cual su análisis lo ha conducido. Río abajo, esta hace aparecer a la vez la singularidad del *sinthome* respecto del goce y su precariedad respecto de la verdad. Introduce en el *sinthome* la dimensión del tiempo. El *sinthome* tiene que ver con el tiempo no únicamente lógico sino también real. Es necesario el tiempo que él sirva o que uno se sirva de él.

ECOS DEL VII CONGRESO DE LA AMP: SEMBLANTES Y SÍNTOMA

Comentario

Juan Carlos Indart

Me alegra mucho que se publiquen en *Virtualia* estos textos, uno de Vinciguerra y otro de Malengreau, traducidos al español. Los escuché leídos por sus autores en nuestro último Congreso de la AMP, en París, y me llevé la impresión de que cada uno nos ofrecía un diseño de investigación preciso sobre el tema mismo que nos convocaba: *Semblantes y Sinthoma*. También me llevé la impresión de un punto de divergencia entre ellos, y tomar nota de él es el sentido de este comentario.

Sobra decir tres cosas: 1) que los textos son difíciles, porque el tema supone un extenso desciframiento de la enseñanza de Lacan: por eso es bienvenida su difusión a la comunidad analítica hispanohablante, porque de a poco hay que participar en este debate, abierto a una elaboración colectiva para cualquiera... que no sea tan cualquiera; 2) que la brevedad de los mismos, y frente a lo nuevo que se quiere pensar, no puede sino introducir imprecisiones en los enunciados: pero esto siempre se puede mejorar, siendo lo importante el esquema lógico general del planteo; 3) que hay que agradecer a quién nos transmite recursos: ¿hay otro modo mejor de vaciar el momento en que es inevitable que uno comience a usarlos con cierta torpeza?

Ambos textos proponen, me parece, no una oposición estática entre semblantes y sinthoma, sino la cuestión de cómo, a partir de semblantes, se puede llegar a alguno que dé el pasaje al sinthoma, y al inicio de su oportunidad, porque hay acuerdo en que luego es necesario tiempo para que éste último se verifique.

Ambos textos, por lo tanto, se orientan respecto de lo que se busca verificar hoy en el dispositivo del pase.

Ahora bien, para eso, Vinciguerra (Rose-Paule), elige el recorrido de un semblante, el semblante fálico, y es a partir de él que piensa el pasaje al sinthoma. Elección más que respetable si se piensa en lo que es el semblante fálico en psicoanálisis desde Freud. En cambio, Malengreau (Pierre), elige una noción de semblante, digamos, a secas, y considera que no cualquier semblante permite el pasaje al sinthoma. No hay ese paso con el semblante Nombre del Padre, o con el semblante objeto *a*, y hasta ahí uno podría seguirlo, meditando, pero plantea que tampoco con el falo, y el lector lo leerá en su novena nota al pie. (Su ejemplo del artista Georges Braque iría en la misma dirección)

Esta divergencia me parece importante, aunque no pueda desarrollar aquí por qué, salvo decir que no atañe sólo a la verificación del pase, sino a la clínica que enfrentamos en este siglo XXI.

Tal divergencia se podría, si no disparar, al menos sopesar, tal vez, teniendo en cuenta el recorrido propuesto por cada cuál.

A partir de dos citas del Seminario 23, y a los fines de descifrarlas, Vinciguerra escinde en tres los momentos claves de la enseñanza de Lacan sobre el falo. El primero gira en torno a la significación (*Bedeutung*) del falo, y es para descifrar la primera cita. Es un momento retomado explícitamente por Lacan en el Seminario 23, para insistir acerca de que es el falo el que verifica sea lo que sea *en términos de significación*. Lo nuevo es que nos dice que lo hace en tanto *soporte* de la función significante, sin repetir por cierto que se trate de un significante especial, pero tampoco mencionándolo como letra. Acá queda algo por pensar. Pero lo seguro es que dice que es un *real* en la medida en que verifica como real un falso agujero, y que es el *único* real que verifica sea lo que sea como significación. También acá la distinción entre falo y goce fálico puede que requiera mayor precisión. Como en la segunda cita se dice que además no hay sino el falo para verificar *ese* real, Vinciguerra señala el segundo momento como clave, el de la presentación del falo como función en su sentido lógico-matemático. Acá es importante recordar que la función fálica no es nada si no hay valores que se le inscriban. En efecto, es luego de ambas inscripciones en la función fálica, posición masculina y posición femenina, que recién podría deducirse la verificación de un real como 'no relación sexual'. No es fácil de 'generalizar' como castración, si se considera que esa verificación es divergente de uno a otro lado de las fórmulas, y si se piensa el esfuerzo de Lacan, poco antes, para mostrar que tanto la escritura de la relación sexual como la escritura

de la no relación sexual son inverificables lógicamente. Tal vez en este preciso punto haya un salto importante en el paso de la lógica (proposicional, en última instancia) al nudo borromeo. Por último, hay el momento de la noción de *sinthoma*, del analista como *sinthoma*, y del *sinthoma* de fin de análisis. Desde ahí se descifra la primera cita de un modo nuevo, que la autora reconoce como heterogéneo a los anteriores. Como la formulación de Lacan es: "El único real que verifica sea lo que sea, es el falo" dentro del "sea lo que sea" se puede pensar también ahí la verificación de un goce fuera de medida, fuera de sentido, que no está en la verdad mentirosa, que hace al pecado, al *sin* incluido en *sinthoma*. El lector apreciará que la argumentación sobre esta lectura tiene su consistencia. Sólo subrayo que como la cita, no estrictamente referida a esto en su contexto, dice, "el único real que verifica...", se entiende el privilegio dado al semblante fálico como el único con un borde de disyunción posible entre lo real de un goce y la verdad.

Malengreau, quien recorre la noción de semblante a secas, también puntúa tres momentos en la enseñanza de Lacan. En el primero, la noción de semblante aún no está, pero sí su cuestión a través de nociones como "finta, estrategia, engaño, *postiche*". Es curioso que el autor no mencione "velo", la más desarrollada, tal vez, para pensar ese objeto central en esa época, ambiguo, imaginario-simbólico, *el falo*, evocador, sin duda, de una falta con valor de verdad y de deseo interminables. En el segundo la noción de semblante es explícita, podemos pensar en el Seminario 18, y es curioso que el autor no destaque que aquí la noción se pluraliza ("semblantes hay a paladas"): significativo, nubes, meteoros, nombre del padre, letras lógicas, amo, histérica, profesor, analista, objeto *a*, falo, hombre, mujer, castración freudiana... Es esclarecedor que el autor señale que en esos dos momentos 'semblante' está del lado del sentido, y como opuesto a real, pero tal vez, dentro de este segundo momento, es un poco taxativo cuando dice que ahora 'semblante' no refiere más a una negatividad, al surgir, evidentemente, su lado 'goce', o cuando señala ya que ese goce sería imposible de decir. Esto último parece venir del tercer momento, el triplete semblante-real(goce)-verdad, como una V donde semblante ya no se opone a lo real, sino que hace *borde* (según la fineza de la expresión de Miller) con la hiancia, la disyunción, entre real y verdad. El lado verdad, ahora, para el mismo Malengreau, siguiendo a Lacan, no es tan fácil de eliminar del semblante, pero en ese seguimiento hay una nueva manera de reducir sus pretensiones: hay la verdad falsa, la verdad mentirosa, a distinguir de la verdad verdadera. La verdad verdadera es seca: no hay relación sexual. Se trata entonces de verificar el lado goce real del semblante en tanto ajeno a la verdad mentirosa, pero eso no se puede hacer sino verificando también así la verdad verdadera: condición de la aventura de un *sinthoma* analítico.

¿No hay en las expresiones "verdad falsa" "verdad verdadera" una resonancia con falso agujero y verificación de agujero real? ¿No tenía ahí lo real del falo también su papel? Malengreau ha pensado que el semblante fálico no se desprende del lado verdad mentirosa. Vinciguerra puede señalar que el semblante fálico también tiene su borde de goce verídico real, es decir, que como goce tiene su fuera de sentido, y como verdad verdadera tiene la que verifica la no relación sexual. Ella puede pensar que, además, es el único semblante para eso. Y Malengreau puede pensar, siguiendo en cierto modo lo que Lacan dice sobre Joyce (aún más si el semblante fálico falló) que otros semblantes pueden conducir a la disyunción que el *sinthoma* verifica.

Siguiendo la puntuación de J.-A. Miller, 'borde de semblante', Malengreau nos trae y trabaja la V del triángulo que no se cierra: semblante-goce-verdad. Me parece que de a poco es sin duda la V a trabajar. Con esa V, él precisa la diferencia entre neurosis y otras variantes de un modo notable.

Esa V es la posible presencia del psicoanálisis en el siglo XXI.

Un filósofo, no sé si hay otro hoy, declarado, Alain Badiou, se opone a la disyunción de real y verdad que esa V psicoanalítica escribe¹. No se opone para pelear frontalmente. Se opone para despedirse, asumiendo las palabras del otro, y asumiendo su síntoma filosofía como incurable: si se es filósofo hay conjunción siempre entre una verdad y lo real en nombre de la Verdad. Pero lo que explica que termine con esto, que parece traído de los pelos (es para que Mauas lo use para su investigación en la Universidad Jacques Lacan), es que Badiou no se despide sino señalando que su posición, platónica, ¡es la viril!, y se vuelve condescendiente con los sofistas psicoanalistas... ¡femeninos!, incluido Lacan en primer lugar, como sutil metafísic(a).

1- Alain Badiou y Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Deux leçons sur « L'Étourdit » de Lacan, Fayard, 2010.

Hay algo cómico en todo esto, en los textos comentados, y en este comentario. Seguramente el falo tiene el rol de verificar del falso agujero que es real. Y como avanza que ya no es así, lo que vendrá no será muy cómico.

HACIA EL VIII CONGRESO DE LA AMP:

El Orden Simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?

Las fallas de la tierra y del cielo: consecuencias para la cura

Eric Laurent

Conocemos pues desde ayer el tema del Congreso 2012: "El orden simbólico en el siglo XXI", completado por un subtítulo decisivo: "No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?".

Conocemos el título el mismo día en que dos rupturas en la aletósfera muestran la fragilidad del orden del siglo. La primera ruptura se debe a un volcán islandés que tiene un nombre muy difícil de descifrar y de pronunciar para quienes ignoran las lenguas nórdicas. No es galés pero igual es difícil. El volcán está en erupción por primera vez desde 1823 y toda Europa está desquiciada en su tráfico aéreo. Los mensajes que se intercambian habitualmente en un mal inglés americano entre la torre de control y los pilotos están silenciados.

La otra ruptura se debe a las medidas de austeridad. El Presidente Obama decidió el final de un programa espacial. Final oficial del programa *Constellation*, compensado vagamente con la promesa de ir a contaminar el planeta Marte, quizás para las calendas griegas, con un partenariado público-privado, por supuesto. De aquí a entonces las sondas conversarán entre ellas. Queda la voz de Obama para tratar de sacar a los Estados Unidos de la depresión.

Somos sensibles en todo momento a las bruscas rupturas del orden simbólico que nos rodea, sobre todo si recordamos que no hubo una alteración semejante del espacio aéreo, un vaciamiento así, desde el 11 de septiembre del 2001. En estas fallas, tenemos al avión que se revela como desecho.

Las ocho editoriales precedentes presentaban la articulación del nuevo desorden simbólico con manifestaciones clínicas inéditas. Se manifiesta una dimensión *sinthomática* que no entra fácilmente en las casillitas de los discursos establecidos y que tampoco se presta a la solución propuesta para remediar la insuficiencia de los discursos: el cifrado.

El orden del discurso está marcado por una falla, esto es lo que según el psicoanálisis no cesa de escribirse. Por esto mismo, como lo mostró Jacques-Alain Miller en su "fantasía" en el congreso de la AMP en Comandantuba en el 2004, nuestra civilización está en consonancia con el discurso analítico.

Falla en el orden natural de la naturaleza, o falla en los *impasses* de la civilización, el discurso psicoanalítico aborda el orden simbólico a través de su falla, que ni siquiera la poesía puede recompensar. El psicoanálisis es como el Taoísmo frente al orden pedagógico del Confucionismo: apuesta al "sin modelo", al vacío. "El hombre toma como modelo a la tierra, la tierra toma como modelo al cielo, el cielo toma como modelo al tao, el tao toma como modelo a lo que es tal para sí mismo", como fue traducido este dicho atribuido a Lao Tsé en el Tao-Te-King. Como lo dice François Cheng, el Tao "también se revela, sino aun más, en aquello que se adivina en el hueco de los intersticios". La visita que se



ISABEL ANCHORENA. Artista: Rómulo Maccio.
Título: Más raro que perro colorado. Año: 1972.
Técnica: Acrílico. Medidas: 86 x 94 cm.

propone durante nuestro Congreso a la exposición que acaba de abrirse en el *Grand Palais* sobre “La vía del Tao, otro camino del ser”, nos lo va a recordar.

En China, justamente, la ley de los hombres está realizando un ataque muy notable a la paz de los semblantes que rigen el mundo.

No se trata de un atentado más a los derechos del hombre habituales en el régimen. Se trata de una actualización cada vez más patente del ataque a la ley biológica de la *sex-ratio* que parece garantizar el orden del goce y que intenta que haya “para cada uno su cada una, para Lacan su laguna” [*à chacun sa chacune et à Lacan sa lacune*], como lo decía el refrán de la *École Normale* de los años sesenta. China es “el país más masculino del mundo” y veinticuatro millones de hombres en edad de casarse podrían no encontrar esposa. La combinación del patriarcado tradicional con la política del hijo único, que las autoridades imponen a la población, fabricó un *impasse* terrible.

Frente a la falta de los semblantes, que se radicaliza, surge un doble deseo conforme a la ley de hierro del superyó. De un lado, un invasivo llamado a la seguridad y el establecimiento de una sociedad de vigilancia con su panóptico loco. Del otro, la fascinación por vivirse como una máquina liberada por fin de los semblantes.

Una lógica implacable va del “acéfalo” de Bataille al hombre neuronal de Changeux. Son etapas en la puesta a punto, con la ayuda del discurso de la ciencia, del hombre “liberado”. En este fantasma masculino, ¿qué lugar para una mujer? Bataille responde que el lazo social no se basa en la muerte del padre, como lo creía Freud, sino en la muerte de una mujer. Sueña con una sociedad secreta que repetiría el gesto. Lacan, por el contrario, piensa que es la mujer la fatal y que el discurso analítico permite que sólo sea fatal en el universal femenino abstracto. Gracias al psicoanálisis, una mujer es fatal en “La mujer” que no existe.

Ahora viene lo más difícil: “¿Qué consecuencias para la cura?”. El rol y el lugar del principio de autoridad en la cura están afectados. No podemos zafar con un suplemento de orden ni con semblantes pomposos. Estamos en una época en la que un Michel Onfray puede intentar hacer reír aplicando al psicoanálisis el sistema delirante que él desarrolló en su lectura chabacana de los filósofos más diversos. ¿De qué manera esta brújula enloquecida, propia a la época, permite, pese a todo, conducir las curas? La pregunta se plantea por partida doble. Es por esto que en el *Journal des Journées* N° 78 Jacques-Alain Miller preguntaba: “¿De qué modo un psicoanalista que no sepa orientarse en la sociedad en la que vive y trabaja, en los debates que inquietan a la misma, sería apto para tomar a cargo los destinos de la institución analítica? Nada más actual que la gran idea que Lacan se hacía del psicoanalista en 1953 (fue antes de tener que rebajarla, al considerar su experiencia con los psicoanalistas efectivos), y la orden que le dirige (*Escritos 1*, pág. 138): “Que conozca bien la espira a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes”. (...) Porque el psicoanálisis en el siglo XXI es una cuestión de sociedad, un problema de civilización, hay una elección forzada (...) Esto quiere decir: testimoniar en acto sobre nuestra posición, como psicoanalistas, no sólo en “la cura” sino también en “la ciudad” “.

A partir de su anclaje en el nuevo orden simbólico el analista sabrá hacer uso de los significantes amos para poder ocupar el lugar de un *partenaire* que tenga la posibilidad de responder. Debe tener en cuenta los *impasses* de la civilización, aquello que Lacan llama en 1953, “la discordia de los lenguajes”.

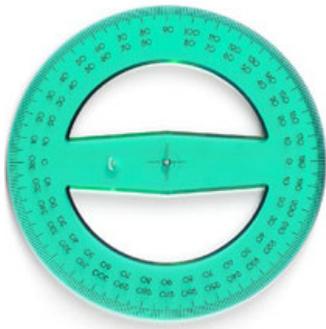
El domingo último, en el transcurso del *Forum*, subrayé cómo Lacan situaba el lugar del psicoanalista con respecto a “la política de la neurosis”. Mientras que los otros discursos, especialmente la religión, contaron solamente con el Nombre del Padre, el psicoanálisis añadió el falo. Ahora bien, “Si algo caracteriza al falo [es] ser precisamente eso de lo que no sale ninguna palabra”. En el seno mismo de la equivalencia entre Falo y Nombre del Padre, cuando la histérica contemporánea invoca al Padre: “de lo que se trata es de que alguien hable”. Definida de esta manera, esta función del padre se vuelve “producto del discurso analítico”. ¿De qué modo, en la discordia del orden simbólico contemporáneo, seguir siendo el *partenaire* que tenga posibilidad de responder en la cura? Esta es la apuesta del *brainstorming* del jueves. Veinte personas fueron solicitadas para tratar de responder, según sus puntos de vista singulares, durante cinco minutos cada una. Nada de *neuroimaging* sino de *brainstorming*, es decir, un rítmico intercambio de ideas luego de una ponencia de orientación.

Eric Laurent, 16 de abril de 2010.

Editorial del Journal del Congreso N° 9 del 16 de abril de 2010. | Traducción: Dora Saroka.

HACIA EL VIII CONGRESO DE LA AMP:
El Orden Simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?

Brainstorming

Intervención de Marie-Hélène Brousse


IGNACIO LIPRANDI.
 Artista: Pablo Accinelli.
 Título: Transportador. Año: 2009.
 Técnica: Diapositiva, Proyectos de diapositivas.
 Medidas: 10 x 15 cm.

A partir de los años treinta el orden simbólico ha cambiado definitivamente, sin que ese cambio se haya manifestado inmediatamente en el campo de las instituciones y del discurso.

Retroactivamente se puede decir que el punto de capitón del orden simbólico dejó de ser el nombre-del-padre. El orden simbólico no responde ya ni al Uno que funda una jerarquía, ni al principio de nombrar. Está sometido a lo múltiple, al enjambre, y a la función definida en términos de cifras o de letras¹. En tanto que discurso no ha dejado sin embargo de constituir un modo de gozar. Para decirlo rápidamente, las fuerzas del Ideal del yo son progresivamente dejadas de lado en beneficio de las del Superyo. Lacan predecía esto: *Autres Ecrits*, p. 120: «Los poderes oscuros del superyo...» [...] «los medios de actuar sobre el psiquismo». Su enseñanza ha acompañado este ascenso, en el sentido de elucidar los mecanismos y también de constituir ahí las respuestas adecuadas. Jacques-Alain Miller prosiguió esta orientación tanto clínica como política.

El S1 es hoy el imperativo superyoico: goza. Imperativo de goce contra las leyes de la palabra. La batalla es pues, como en la cura analítica, entre el inconsciente y el superyo, lo que exige una interferencia, otro reglaje de las referencias tomadas en la primera y la segunda tópica freudianas. Jacques-Alain Miller señalaba -en las últimas jornadas de otoño- el poder de movilización y de deseo de la primera tópica, ciertamente reinterpretada por toda la enseñanza de Lacan. Se lo ve también en el efecto de los testimonios de los AE de este Congreso.

Cuestiones:

- 1- ¿Cuáles son las consecuencias sintomáticas de este ascenso al cénit del superyo y de esta caída del Ideal en el tratamiento de lo Real?
- 2- ¿Qué modificaciones ocasionan en la cura y la teoría analíticas sobre, por ejemplo, el estatuto del inconsciente?
- 3- ¿Qué fuerzas movilizar en este nuevo orden simbólico contra las fuerzas oscuras del Superyo?

Traducción: Viviana Fruchtnicht

1- N. de T.: "letritas": alude a el modo de referirse de Jacques Lacan a la escritura de la ciencia: "Las fórmulas científicas son expresadas siempre por medio de *letritas*. [...] La ciencia es lo que se sostiene en su relación a lo real, gracias al uso de las *letritas*" en: Conferencia del 24 de noviembre de 1975, Universidad de Yale, publicada en Scillicet 6/7, ed. Seuil, Francia.

HACIA EL VIII CONGRESO DE LA AMP:
El Orden Simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?

Brainstorming

Intervención de Carmen Cuñat



DANIEL ABATE. Artista: Nicanor Araújo.
 Título: Sin título. Año: 2009.
 Técnica: C-print. Toma directa digital.
 Medidas: 1.46 x 1.26 mts.

Cada vez más acuden a la consulta mujeres cuya queja apunta a la soledad, parapetadas en el sintagma “Todos los hombres son iguales”.

En su búsqueda de partenaire - porque en mi pequeña estadística no se percibe una renuncia al respecto - ellas suelen acudir a las redes sociales virtuales, y en muchos casos eso relanza sus sueños.

Se suele decir que esas redes permiten la reconexión porque el cuerpo, los cuerpos, pueden sustraerse. Ahí, ellas no necesitan, dicen, disfrazarse para mostrarse. Pero cuidado: cada vez más también el encuentro en la Red, que parece hacer existir la relación sexual, trae consigo el estrago. “Estrago express”, así lo llamó una analizante que, frente a la posibilidad del encuentro, se lanzó a poner en la Red sus pensamientos más íntimos, los que cuidadosamente había elaborado bajo la forma de ficciones; ficciones que venían a suplir una relación desfalleciente con el falo y con la castración. En el momento álgido de los intercambios ella encontró la gran excitación y en el momento siguiente una angustia sin medida. Y es que, sin duda, el cuerpo está presente en esos intercambios, el cuerpo como sustancia

gozante; ese cuerpo que se goza y que el sujeto histérico rechaza porque intuye que es algo muy desmedido.

En un análisis se trata de encontrar una relación con ese cuerpo mediatizada por la palabra. Una palabra que dé la medida, aunque no toda.

Hemos podido escuchar en los últimos testimonios de los AE, sobre todo en los testimonios de mujeres, la necesidad de que en algún momento el analista responda con su cuerpo, el suyo, lo haga presente: Un gesto de acogida, una sonrisa a destiempo, una mirada distraída, un empujoncito a la salida, valen más que mil palabras. ¿Cómo tomar esos signos del analista que, en efecto, relanzan el deseo del analizante? ¿Qué estatuto darles? ¿Se trata de una vuelta al lenguaje preverbal? No, esos signos tienen estatuto de acto, y el acto analítico es siempre deudor de lo simbólico. El acto analítico está precedido por la palabra analizante. De hecho, esos movimientos del analista no son imprescindibles. A veces es suficiente que los movimientos de la paciente encuentren su lugar. En el caso que precede es ella misma la que pide sentarse para volver a encontrar los bordes frente a una mirada apaciguante.

A mi entender, esos signos cumplen dos funciones: una, la de mostrar y conceder que no todo el goce pasa por la palabra, y esto para una mujer es a veces un verdadero alivio; la segunda, es para recordarle que eso está ahí y que, por el momento, un sujeto, el sujeto supuesto saber, lo encarna para ella.

El analista del siglo XXI, a mi parecer, va a tener ante todo la tarea de proporcionar el marco simbólico para dar un lugar a lo real de ese cuerpo, que los avances tecnológicos tanto desdeñan, por otras razones que la histeria. O es el acto analítico el que permite que el goce de ese cuerpo resuene o será la intrusión salvaje del protocolo electrónico y del bisturí.

En cuanto a la soledad, un analista digno de hacerse amar es aquel que viene al lugar del al menos uno que no entiende lo que ella tampoco entiende ni entenderá nunca, pero que no se desentiende, que la acoge. Eso la puede orientar en sus elecciones.

HACIA EL VIII CONGRESO DE LA AMP:
El Orden Simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?

Brainstorming

Intervención de Fabián Naparstek

Freud despertó a sus contemporáneos haciéndoles creer que los síntomas tenían un sentido. De alguna manera, hubo una época de cierta fascinación con los sentidos del síntoma. Sin embargo, uno de los cambios que señala Lipovetzky a partir de la hipermodernidad es que los síntomas han perdido los viejos sentidos. A mi gusto, lo dice con una especie de añoranza de los síntomas de antes. *¡Síntomas eran los de antes!* Que, al menos, tenían un sentido.

Considera que en la actualidad hay una banalización de los síntomas por la pérdida del sentido, lo cual lleva a un fanatismo del síntoma, si entendemos fanatismo en la acepción que le da el escritor israelí Amos Oz cuando se desvela en pensar cómo curar del fanatismo. En este camino, Amos Oz define fanatismo como una causa sin sentido alguno. Es llevar algo al punto de una causa única y última sobre la cual, en el extremo, ya no hay sentido alguno. Un fanatismo cotidiano y que no es solo propiedad del islam. Se ve que es el punto de coincidencia entre ambos autores: el vacío de sentido.

Sin embargo, sabemos que Freud no se ha quedado sólo con los sentidos de los síntomas y pensaba que en el centro del mismo hay un núcleo de goce, al cual no duda en llamar el núcleo tóxico del síntoma. De hecho, la clínica contemporánea muestra que la trama que daba envoltura al síntoma pierde su lugar y los síntomas se presentan hoy al natural, como los nombraba Lacan.

Frente a esta situación, Eric Laurent se preguntaba cómo seguir siendo el *partenaire* que tenga posibilidades de responder en la cura, frente a estos síntomas sin sentido.

Tenemos allí una investigación por hacer, para ver cómo se responde cada vez a este fanatismo contemporáneo sin la herramienta del antiguo orden del lenguaje. Cómo nos las arreglamos en esta época para ser el *partenaire* de sujetos que son consumidos por un síntoma sin sentido alguno y que no se dirigen al Otro. Cómo desintoxicar de ese síntoma contemporáneo. Al menos, frente a este estado de cosas, tengo presente que Freud comparaba al analista con el químico y no dudaba en equiparar el dispositivo analítico con una especie de laboratorio donde se produce un síntoma artificial -un síntoma sintético, si ustedes quieren y para estar a la altura de la época- al cual se le agrega, en su naturaleza autoerótica, el lazo con el Otro.

Freud tomaba el término analizar de la química y uno podría decir -siguiendo este razonamiento- que hay una química del Psicoanálisis. Se dice comúnmente que una pareja tiene química para decir que se llevan bien en la cama como algo inexplicable. No se sabe por qué, en la vida no pueden ni verse, pero se llevan bien en la cama; tienen química. Sin embargo, Freud buscaba la química que hay entre el sujeto y el síntoma. Freud buscaba qué es lo que los liga de una manera tan especial e inexplicable.

Pues bien, tenemos dos años, de aquí al próximo congreso, para verificar cómo cada analista se las ha arreglado en esta época y en su pequeño laboratorio para introducir en esa esencia básica del síntoma un elemento que permita hacer de él un uso nuevo. También tenemos el laboratorio del pase que nos puede orientar para ubicar la manera en que los análisis permiten encontrar solución a síntomas que han perdido su sentido en el recorrido



GACHI PRIETO. Artista: Ana Lizaso.
 Título: $\frac{1}{2}=3$. Año: 2010.
 Técnica: Chapa de hierro con pintura tricapa.
 Medidas: 80 x 60 x 60 cm. (medidas variables).

mismo del análisis. A partir de esto quizá podamos responder la pregunta de Freud cuando se interrogaba acerca de la diferencia entre un analizado y un sujeto que nunca pasó por un análisis.

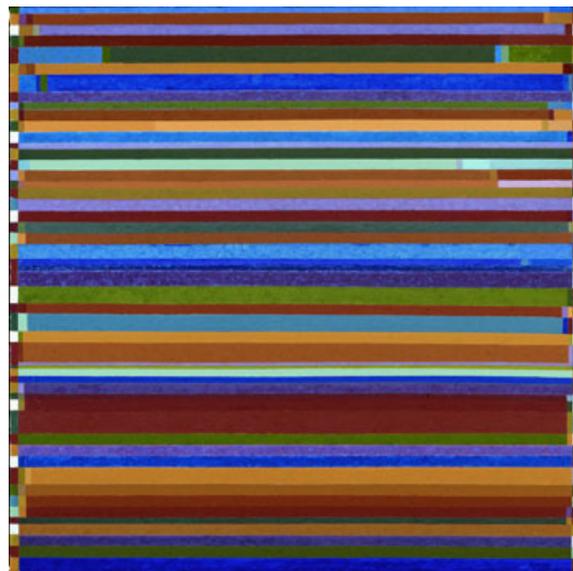
ACCIÓN LACANIANA: FORO DE TURÍN.

“Pero, ¿qué quiere Italia? Las paradojas de la culpa: poder, mujeres, corrupción”.

Comunicado de la presidente de la SLP

Paola Francesconi

En Turín, en una magnífica cumbre institucional, más de doscientas veinte personas han respondido a la invitación de la SLP para el esperado **primer Forum** italiano. Tal evento, excelentemente organizado por los colegas turineses, ha abierto el psicoanálisis a una confrontación dialéctica sobre temas que indican fuertes cambios en la sociedad, en la política, y en la cultura, además de demostrar la vitalidad de nuestra comunidad que ha sabido contribuir a la reflexión clarificadora sobre lo real que no se adecua a los esfuerzos reguladores a los que aspiran las *governances* hoy dominantes. Los relatos sobre los temas de la ley, de la corrupción, del cuerpo femenino y de la política, han dado a muchos colegas la ocasión de abrir una contribución interpretativa nueva y estimulante, gracias también a la coordinación sensible y eficaz de Éric Laurent y Rosa Elena Manzetti. Particularmente los desarrollos de Éric Laurent en torno a aquello que él definió como “el núcleo loco de las reglas” y la puesta en continuidad de la escena televisiva, por ejemplo en la exhibición del cuerpo femenino y el más allá del espejo, en la que se la reencuentra idéntica, pero ahora como realidad privada, nos ha brindado una nueva y original clave de lectura de algunos de los aspectos sobresalientes que contaminan la política, la economía y la cultura actual del espectáculo.



(Brasil) MURILO CASTRO. Artista: Gonçalo Ivo.
 Título: Tissú D'Afrique. Año: 2010.
 Técnica: Óleo sobre tela. Medidas: 100 x 100 cm.

El **Congreso Nacional** de la SLP, en el cual han participado doscientas cincuenta personas, destacó la renovación en acto de la clínica por medio de los testimonios de los AE, Sergio Caretto y Céline Menghi, comentados sabiamente por Éric Laurent. La generosidad del Presidente saliente AMP, más allá de la ya demostrada en Milán con el trabajo de Seminario AMP, se destaca brindando al contexto italiano el propio compromiso que nos ha guiado a madurar nuestra reflexión sobre la formación, y sobre la importancia que tiene para quien ha elegido en el psicoanálisis la cifra del propio ser en el mundo. La presentación de intervenciones por parte de los jóvenes, nuevos en tales pruebas pero animados por el coraje desinteresado de la propia pasión, ha completado la teoría de la clínica en su forma más compleja, anticipada por los AE con la construcción de recorridos de la cura, propios o de casos de control, y los puntos que ellos consideran poner al trabajo en prospectiva, trazando un cuadro, nunca tan vital y prometedor como ahora, en la Escuela Italiana. Temas como el analista analizante, el deseo del analista *versus* el especialista del inconsciente... han escandido los estilos particulares en los cuales toma cada vez más consistencia el valor agalmático de nuestra Escuela. La cita en el Congreso NLS en Ginebra el 26/27 de junio próximo consentirá en dar nueva forma a la alianza entre las Escuelas del Campo Freudiano, en el álveo de la federación de las Escuelas Europeas. De tal evento, en el que participaré, junto con los miembros del Consejo italiano que puedan viajar a Ginebra, y de sus conclusiones les informaré en los días inmediatamente siguientes.

Con el deseo a todos de una buena continuación del trabajo y con la emoción de poner mi compromiso para reforzar todo aquello que en Turín ha podido manifestarse como auténtico deseo por una Escuela nuestra y Una.

Un afectuoso saludo, Paola Francesconi

Traducción: Ennia Favret

ACCIÓN LACANIANA: FORO DE TURÍN

El regreso del “mariuolo”: Nota psicoanalítica sobre la corrupción

Domenico Cosenza

¿Qué cosa puede decir un psicoanalista frente al aluvión del fenómeno de corrupción en Italia?

¿Cómo es posible desde la perspectiva particular del psicoanálisis introducir una mirada sobre el fenómeno que permita iluminarlo con una luz un poco diferente a lo que está ya presente en el discurso común? Trataré de responder a esta pregunta haciendo referencia a un episodio concreto basado en la crónica judicial del año pasado y bautizado por algunos con la fórmula: “el regreso del ‘mariuolo’”. El caso en su singularidad se presta a una reflexión más compleja del fenómeno porque se ha tratado de una repetición del juicio acaecida después de 17 años de la primera vicisitud jurídica. El personaje, el ingeniero Mario Chiesa, ha pasado a la historia por haber sido en 1992 el primer condenado que dio comienzo a la demanda “Mani Pulite”, que se ha conocido como el fin de la Primera República y el pase a la Segunda y actual Republica. El caso Chiesa es por lo tanto interesante para nosotros porque encarna una coacción que se repite en el largo juicio que ha durado casi un ventenio de la historia italiana. No se trata ciertamente de una figura relevante, ni por la importancia político institucional, ni por la entidad del fraude cometido; habrían muchos otros más relevantes en base a estos criterios. Tomando un examen del caso se trata de desviar la atención del hecho de que el actual nivel de corrupción es difuso y sistemático, y que se sitúa además en el umbral residual dentro del cual el fenómeno corruptivo es retenido por los estudiosos pertenecientes a la fisiología de los regimenes democrático-capitalistas.

Más bien, el caso Chiesa nos parece emblemático de un proceso de decaimiento ético de la función simbólica y de la perversión de su ejercicio por parte de los administradores de la cosa pública y de políticos, de técnicos, de empresarios, con el fin de la realización nunca completa y siempre faltante –tal como nos enseña Lacan- del propio goce. En la época del exordio de “Mani Pulite” en el 92, Chiesa era un administrador público, presidente del Pio Albergo Trivulzio y exponente milanés del Partido Socialista. Fue arrestado en delito in fraganti, mientras estaba cobrando un soborno de un empresario, que registró todo en acuerdo con la policía. Después del arresto y la cárcel, de la cual salió en el 2000, se dedicó a la actividad empresarial en el ámbito de la eliminación de los desechos, pero el 31 de marzo del año pasado fue nuevamente arrestado. Esta vez ya no en la posición del corrupto culpable de concusión, pero sí de corrupto por los delitos de asociación delictiva, tráfico de derechos, estafa al estado y burlador del mismo. Entre las interceptaciones en que lo han encontrado sorprende una en particular, en la cual dice a un cómplice suyo: “Debemos robar de a poquito”. Lo que sorprende en el caso Chiesa es la terquedad en el impulso a la conducta corruptiva, la ineficacia de la pena por sí misma a incidir en el empuje, la ausencia de sentido de culpa en el delinquir, la irresistible y solapada tendencia a la repetición.

Tocamos aquí un punto en el cual la norma como tal es ya el endurecimiento de las penas por su violación, que si bien es auspiciosa en diversos casos, no descalifica el punto del goce irresistible, más allá de la norma, que le hace el “caldo gordo” a la corrupción.



(Chile) DIE ECKE ARTE CONTEMPORÁNEO.
 Artista: Johanna Unzueta.
 Título: “Robotito”. Año: 2009.
 Técnica: Fieltro 100% natural, costura a mano.
 Medidas: 56 x 94 x 15cm.

¿Cómo hacer, antes que nada, para repensar un modo de formación del político, del administrador público, del empresario, en el cual un “deseo más fuerte”, una economía pulsional renovada, les permita obtener una satisfacción del ejercicio ético de sus funciones, que los preserve de volver a caer en el goce de la dinámica corruptiva?

Traducción: Graciela Lucci

ACCIÓN LACANIANA: FORO DE TURÍN

Política del psicoanálisis

Rosa Elena Manzetti



(México) GARASH GALERÍA. Artista: Maurycy Gomulicki.
 Título: Happy Feet. Año: 2009.
 Técnica: Fotografía digital. Medidas: 44.5 x 60 cm.

Con el primer foro, desarrollado en Turín el 4 de junio 2010, la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi [*Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*] ha tomado la iniciativa poniendo en marcha una serie de encuentros cuyo objetivo es realizar, en las condiciones actuales de la vida cotidiana y social, una fecunda intersección entre la actualidad de la vida pública y cultural de nuestro país y diferentes puntos de vista de la misma, entre ellas la del psicoanálisis.

En cada encuentro participan personas de diversos ámbitos de la sociedad, que juegan en ella roles diferentes, para discutir la estructura del lazo social hoy, sus efectos en los sujetos y en la posición de responsabilidad que ellos asumen ante sus propios actos, sobre las nuevas formas de los síntomas que ya sea individualmente o socialmente, dan tratamiento al nuevo real que enfrentamos.

La aspiración del sujeto hipermoderno -que sabe que no existe una verdad última pero sí que la verdad varía porque es inherente

al discurso- de decidir todo sin limitaciones y abolir cualquier determinismo, a partir del sexual, nos coloca ante el rechazo de cualquier clasificación, incluida la racial. Por una parte estamos frente al sujeto que sueña poder decidir cómo determinarse. Pero por otra nos encontramos ante la apelación a la raza, al reclamo de los goces, a culturas y costumbres idénticas, a identificaciones a los mismos rasgos reconocibles.

A la crisis de credibilidad hace contrapunto un aumento de la religión, en el intento, no demasiado logrado, de encantar nuevamente un mundo desencantado. La creencia tiene una función para el sujeto sin-nombre que va a la búsqueda de un nombre dirigiendo su demanda al Otro, de quien espera una respuesta. Desde este punto de vista el sujeto va a la búsqueda de un Dios, un Dios inhallable como es inhallable La mujer.

En la experiencia psicoanalítica el sujeto puede atravesar su religión y encontrar un cambio en las creencias, en el cual el poder de Dios-padre toma la tonalidad de la ausencia de poder, según la famosa expresión de Lacan “prescindir del padre a condición de servirse de él”.

La democracia fundada en el libre intercambio pretende, en cambio, prescindir de cualquier recurso a las leyes del estado para volver a un supuesto estado natural. Al libre intercambio se opone la envidia y además los intercambios no son igualitarios ya que la situación de los partenaires no es idéntica. Por eso la experiencia muestra que el libre intercambio conduce a la injusticia. La libertad que se muestra como una ideología del yo autónomo, detrás del cual funciona el imperativo superyoico del logro material fundado en los bienes, se opone a la justicia. He ahí el llamado al tercero, como regulación mínima, que reintroduce una forma de poder. El discurso del amo viene a reforzar el discurso de la libertad de emprender, desembocando así en el discurso basado en el carácter ilimitado de la oferta de goce.

La ambigüedad del discurso contemporáneo, que opera sobre el deseo ofreciéndole objetos de consumo suscitándolo de ese modo, funciona en la ilusión de ni Dios ni amo, pero en realidad el capital es el amo del mercado que reduce los individuos a un estatuto de cuerpos volcados al consumo de los objetos producidos.

Lograr ser por medio del tener pone a todos los individuos en competencia en el mercado generalizado, produciendo fragilidad en los lazos sociales y familiares, segregación, goces solitarios, conformismo de recursos, violencias.

La misma lógica se extiende también a la vida amorosa. El consumo afecta también al goce sexual fálico -véase el lugar reservado a las mujeres- él mismo comercializado y sostenido por toda una industria.

Parecería que todo funciona: tenemos los objetos de consumo realizados por la técnica y puestos en el mercado para nosotros, y tenemos el goce fálico también comercializado desde muchas perspectivas y sostenido por pastillas y varias sustancias. Todo esto aún no basta. Además el discurso contemporáneo se encuentra jaqueado por la dificultad de los sujetos ante el carácter ilimitado de la oferta de goce y por la pulverización de los lazos sociales.

Recibimos cada vez más sujetos que se dirigen a los psicoanalistas porque se hallan triturados por el sistema social en el que hoy vivimos.

Queriendo resolver la cuestión del deseo con una ganancia de goce, el discurso contemporáneo termina, dice Lacan en 1971, produciendo subdesarrollo: "el subdesarrollo no es arcaico, se produce, como todos saben, por la extensión del poderío capitalista. Diré incluso más, percibimos cada vez más, que el subdesarrollo es precisamente la condición del progreso capitalista. (...) tenemos que hacer frente a un subdesarrollo que será cada vez más patente, cada vez más extendido"¹.

¿Y cuál es el lugar del psicoanálisis en todo esto? ¿Se debe ocupar? ¿Cómo analiza el malestar contemporáneo? ¿Qué puede ofrecerle a los sujetos que a él se dirigen?

Lacan, en particular a partir de los años '70 se ocupó del "acceso al cenit social" del objeto de consumo y de sus efectos. Retomando la cuestión no tanto en términos de la disolución del lazo social, sino definiendo un nuevo lazo social, un nuevo discurso que llama capitalista. Lo específico del discurso capitalista, según Lacan, es el rechazo de la castración fuera de todos los campos de lo simbólico. El sujeto se reduce a lo que desea: los plus de goce que lo empujan al consumo.

Si en ciertos momentos Lacan era más pesimista con relación a la posibilidad de una vía menos consumista para el sujeto, en un párrafo de *Televisión* propone una vía para intentar perturbar el discurso capitalista, cuando dice "Cuantos más santos hay, más se ríe, es un principio, véase la salida del discurso capitalista -lo que [no]² constituirá un progreso si solamente es para algunos"³.

Si sustituimos al psicoanalista, parangonado al santo, por el discurso analítico, entendemos por qué el discurso analítico mismo se convierte en instrumento para un cambio de discurso. Dado que el psicoanalista en la transferencia ocupa el lugar gracias al cual el sujeto, desviado por su búsqueda de objetos, tiene la posibilidad de encontrarse en la estructura, el discurso analítico puede permitir una salida del discurso capitalista que no sea por medio del padre y su carácter de excepción.

En *Televisión* Lacan propone un cambio de discurso mediante la apuesta de la existencia del inconsciente, rechazado por el discurso contemporáneo.

La propuesta del discurso analítico, a partir de Lacan, no es la denuncia del discurso capitalista, porque al denunciarlo se lo refuerza, más bien se trata de escuchar al inconsciente e instaurar un nuevo lazo de discurso con la práctica de un análisis, que reintroduce el lugar del inconsciente. Permitir al sujeto dotarse de un inconsciente es un modo de no reducirlo todo a un sujeto consumado, simple soporte del objetivo consumista y sostén del mercado de los objetos plus de gozar. Es un modo, para un sujeto, de devenir un viviente singular, no totalmente orientado por los objetos pacotilla.

1- J. Lacan, El Seminario Libro XVIII, *De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Bs As, 2009, p 36.

2- N. de T.: En el texto establecido en español de *Televisión* (ver nota al pie 3) está ausente el "no" que agregué entre corchetes y que sí se encuentra en el original francés y también en la versión italiana.

3- J. Lacan, *Televisión*, Anagrama, p 99.

Como decía Lacan en 1973: “El discurso que digo analítico, es el lazo social determinado por la práctica de un análisis. Merece ser puesto a la altura de los más fundamentales entre los lazos que permanecen para nosotros en actividad”⁴.

Traducción: Ennia Favret

4- J. Lacan, Ib., p 97.

ACCIÓN LACANIANA: FORO DE TURÍN

El cuerpo expuesto, el cuerpo escondido

Paola Bolgiani



(Brasil) THOMAS COHN. Artista: Bruno Novelli.
Título: Astar. Año: 2010.
Técnica: Acrílico sobre tela. Medidas: 74 x 260cm.

En las sociedades occidentales el cuerpo, especialmente el cuerpo femenino, era considerado hasta hace pocas decenas de años algo escandaloso, que debía permanecer cubierto, escondido, en ocasiones segregado, como el signo de una moralidad muchas veces hija de la hipocresía más que del pudor.

Los años setenta, con la denuncia de las contradicciones de la sociedad occidental, han reivindicado la liberación del cuerpo. El cuerpo no es escandaloso y la tentativa de encerrarlo y segregarlo es una tentativa de dominio y de ejercicio del poder ejercitada en la sociedad de los padres y de los patrones.

Hoy se puede afirmar que el programa de los años setenta se ha realizado, pero en una forma paradójica y, como es subrayado por Luisa Passerini, perversa, en una forma transformada de las intenciones originales y quizás en una forma que revela la verdad sujeta a las intenciones explícitas de la época.

Hoy la televisión, las páginas de los diarios, las publicidades, están llenas de imágenes de cuerpos de lindas mujeres seductoras, amigables, de cuerpos femeninos sensuales.

El cuerpo no es más considerado escandaloso, pero se ha transformado en mercadería entre los mercaderes, "gadgets" que embellecen un auto deportivo o el último modelo de celular o tantos otros productos del mercado.

¿Pero qué sucede cuando, por dar un ejemplo, se da vía libre al uso de la R.U.486, considerada píldora abortiva, o cuando alguno

reivindica el derecho de un sujeto a no querer que el cuerpo sea mantenido más en vida artificialmente? Y bien, si grita el escándalo, se asiste a una levantada de escudos y a un verdadero y propio boicot que se lanza más allá de los límites de la legalidad.

Aquello que viene señalado como escandaloso es la facilidad con la cual un fármaco permitiría a las mujeres obtener un aborto, o también el precedente de un sujeto que elige no ser asistido más y morirse.

Por un lado tenemos la alusión continua e insistente a un goce ilimitado que se presenta en la forma de una sensualidad exasperada, mientras por otra parte, cuando el cuerpo se presenta efectivamente en su dimensión de cuerpo sexuado -por ejemplo bajo la forma de una gravidez no deseada-, de cuerpo real -por ejemplo en su dimensión mortal y en el misterio del límite entre la vida y la muerte-, aquí surge una medida disciplinada y censurante, bajo el signo de la "mejor" biopolítica.

Se puede deducir que estamos frente a dos dimensiones del cuerpo: por un lado el cuerpo expuesto, cuerpo representado como gozoso y seductor, que permanece en una suerte de más allá mítico, mítico pero también muy concreto, ya sea en las estancias de los poderosos de los que nosotros, el pueblo, estamos excluidos, pero a las cuales somos llamados a identificarnos, es decir somos llamados a imaginarnos, del lado masculino pero del cual no son

excluidas las mujeres, al volante del auto lujoso con una espléndida señorita a su lado o en los trajes del político que pasa las noches en casas fabulosas en compañía de muchachos atrevidos.

Por otra parte el cuerpo escondido, que corresponde al cuerpo sin su presencia real, corruptible, imperfecta, el cuerpo que sufre, que se enferma, que envejece, que muere, el cuerpo femenino en particular que presenta una proximidad específica con lo real, el cuerpo en su dimensión, más bien de irrepresentable. Esta dimensión del cuerpo necesita ser constantemente rechazada y excluida, quizás porque se presenta como una especie de granito de arena en el engranaje del poder, que podría corroerlo y trabarlo.

De frente a la lógica del poder que expulsa esta dimensión del cuerpo, el psicoanálisis le hace un lugar, un lugar que sabe ser indecible e irrepresentable, pero que es en esto sobre lo cual se funda la singularidad radical de cada uno.

Traducción Graciela Lucci

ACCIÓN LACANIANA: FORO DE TURÍN

Legalidad, ilegalidad, legitimidad: ¿quiénes gozan?

Paola Francesconi



(Colombia) NUEVEOCHENTA. Artista: Jaime Tarazona.
 Título: El balance. Año: 2001.
 Técnica: Vinilo adhesivo sobre muro y objeto.
 Medidas: Variables.

El interés del psicoanálisis hoy, más para la cultura que para la política, es susceptible de un profundo vuelco, que lleva la función del psicoanalista a ser solicitada para desarrollar una acción molesta con respecto a ciertas derivaciones que ha asumido en la actualidad el relato del ser parlante con la ley y el poder.

Hasta ahora el psicoanálisis no ha considerado tener razones para reflexionar sobre el lugar de la ley en la economía libidinal del sujeto (ya sea esta pacificada o resignada), en la idea de que la ley simbólica, aquella que permite la entrada o el ingreso del ser humano a la satisfacción en acuerdo con la simbolización de la pérdida, no tuviera posibilidad de inscribirse en la ley jurídica, de representarse, de prever infracciones a la ley simbólica que pudieran ser contempladas jurídicamente.

Tanto la política como acción, como el propio fundamento de la ley en cuanto escrita y no representada por un autor, por una persona, estaban en una cierta consonancia con el psicoanálisis

que explica la ley como enunciado sin autor. El mito freudiano de *Tótem y Tabú*, que funda el origen de la ley del padre en tanto muerto, también pone en el lugar de autoridad paterna una cabeza "totémica", sin embargo está impulsado por la idea de que, si no es arbitraria, no hay representación de la ley; que la ley, en cuanto no procede de "ninguna persona viviente" sino de alguien pasado a lo simbólico, es en sí misma irrepresentable, vacía. La ley para el psicoanálisis no está encarnada en un autor y es por esto que, hasta ahora, no ha sentido en la política una particular discordancia con el principio de la ley simbólica. Se trata de acordar la satisfacción individual con la ley y no oponerse. El goce anudado con la ley, y no opuesto a ella, ha encontrado en la legalidad una forma de acomodar, conformar a lo simbólico y, contemporáneamente, ha consentido en incluir en el régimen de satisfacción individual una dimensión de unión, de inscripción, de la propia satisfacción en la de los otros, o de otros.

Hoy no es más así, en la medida en que se asoma una excrecencia suspendida en el campo definido de la legalidad y de la legitimidad, que no es nueva en sí pero sí en la relación que ha establecido con la legalidad. Hoy la legitimidad es el principio por el cual la ley puede ser puesta entre paréntesis, reformulada, a partir de la contingencia, la fuerza mayor, las emergencias particulares, o el ya nombrado pueblo soberano: en suma, es la necesidad de encarnación en alguien o en alguna cosa que autorice la permanencia de la ley. He aquí que, en el lugar vacío de la ley, aparece una presencia inédita: la legitimidad que, desde un principio democrático de autorización al uso de la ley, o su operatividad a partir de un principio externo a esta, se vuelve el producto de la ley misma cuando encuentra un real imprevisto y extrañamente desproporcionado a ser tratado con la regulación ya en ejercicio. Es la caricatura de la particularidad bajo la cual se esconde la "persona" o algo que impone un goce particular, emergente en aquella particular condición.

Bajo la máscara de la flexibilidad a los imprevistos de lo real se esconde la personificación de la ley, trámite en el cual se abre camino una nueva modalidad de oferta de goce al individuo. No se trata ya más de encontrar en la legalidad una modalidad de goce de acuerdo con la ley simbólica de la pérdida y de la sustitución con otra satisfacción, se trata de la promesa de poder volverse autor de un nuevo modo, más garante de los intereses de alguien o de algo, de conciliar la satisfacción con la ley. Que este alguien sea el pueblo de la mayoría electoral, o los fallos de Nápoles, o el terremoto de Abruzzo, poco cambia: en el fondo está la promesa de arrancarle a la ley un "mayor goce" para alguien, aunque la forma sea la del sacrificio.

Si el acto de hacer la ley tiene en su corazón una cierta legalidad, el capricho de quien la enuncia para después asentarse en ella deja vacío el lugar para hacer espacio a la estructura. La legitimidad como revisión de la ley tiene en su corazón una forma de ilegitimidad, o bien la oferta de una recuperación arbitraria personal, de un mayor goce que la ley está forzada a cobrar.

Aquello que puede parecer el efecto de una democracia perfecta de los goces, que haría espacio a una suerte de “a cada uno según sus necesidades”, en realidad fomenta una profunda soledad libidinal y una desorientación en la relación con el otro. El psicoanálisis enseña que el lugar del Otro está vacío, privado de “persona” que pueda encarnar la ley. Si la encarna legítimamente es sólo para darle el nombre del propio goce, acordar la ley no tanto al placer del ser parlante sino al goce del legislador: ¿es quizás un caso en el que una coma en la ley reciente sobre interceptaciones haya tomado el nombre, en la citación corriente, de coma D'Addario? ¿O bien uno de los nombres de goce de alguno como causa? Si en psicoanálisis el padre que gozaba está muerto para funcionar como autoridad, hoy en política el padre vuelve como promesa de un goce de la ilegitimidad. Se abre camino progresivamente la propuesta de la plausibilidad de un goce primero excluido de lo simbólico, pero siempre susceptible de ser rehabilitado por el acto de alguien o de algo. El goce migra desde la legalidad -donde es regulado- a la legitimidad, muchas veces pasando por la ilegalidad.

Traducción Graciela Lucci

ACCIÓN LACANIANA: FORO DE TURÍN

Las paradojas de la culpa

Carmelo Licitra Rosa



(Chile) SALA CERO. Artista: Cecilia Avendaño.
 Título: Serie Pride. Año: 2009.
 Técnica: Fotomontaje Digital. Medidas: 100 x 100 cm.

El horizonte del inconsciente puede ser un buen viático para la política, amenazada como nunca por una grave crisis de representatividad y sacudida por una secuencia de escándalos que parece no detenerse. Para comenzar a orientarnos podemos decir que la actual configuración de la civilización es la resultante de una modalidad de discurso que en nuestra época hace lazo en la convivencia social; forma caracterizada -como afirmaba Lacan en su célebre intervención de los años '70 ante una cámara de televisión- por *el acceso al cénit social del objeto a*: digamos brevemente, caracterizada por el irreversible debilitamiento del tejido del registro simbólico en su secular y tradicional función de regulación, reparto y taponamiento del goce pulsional singular que, por eso mismo, favorecía y predisponía su lazo con el otro. Si se resiste a la fácil sirena de la restauración, que podría parecer la vía obligada para poner remedio a la disgregación y descomposición, un análisis impiadoso y desprejuiciado de este nuevo orden de la civilización, que no respeta ya ningún ámbito de nuestra existencia individual y colectiva imponiendo una aplaudida *epojé* del hacer por hacer a todo costo, puede en cambio sugerirnos diferentes interrogantes.

El primero de esos interrogantes es si el cada vez más difuso *sin límite*, en todas sus múltiples declinaciones -desvergüenza, corrupción, depravación, etc.- no es una suerte de inconsciente llamado al límite. En fin, ¿los escándalos infames en los que nuestras clases dirigentes están literalmente sumergidos, no serían quizás el estridente reverso de un oscuro y sólido sentimiento de culpa, aunque completamente anulado? ¿Estamos entonces, en realidad, a despecho de la aparente desenvoltura de nuestras costumbres, inmersos más que nunca en el universo morboso de la culpa, según la feliz, famosa expresión de Angelo Hesnard? Hace ya tiempo, por otra parte, tuvimos que tomar en cuenta que el espejismo del franqueamiento de las prohibiciones, para ir finalmente al encuentro de un placer presuntamente natural, sin el lastre de la culpa, se había resuelto en un época el fracaso, que a pesar de la desculpabilización en gran escala ha determinado un incremento generalizado de la angustia, como señalaba Lacan en la entrevista en *Panorama* de 1974. En fin, ¿esta flagrante ausencia de culpa, que se muestra en la insistencia y la temeridad con las que parecen burlarse de toda regla, esconde quizá una inquietante e inédita exacerbación de la culpa?

La culpa, en efecto, es algo que acompaña la experiencia humana como una sombra, y tanto más cuanto más parece neutralizada, silenciada, anestesiada. Ella es sin duda la herencia de la humanidad. No solo nos lo recuerda la Biblia en el memorable relato del pecado original. En el Novecientos, por ejemplo, Heidegger y Jaspers han propuesto con nuevos términos esta antigua temática de las religiones y de la especulación filosófica. Para el primero la culpa está en conexión con un "no", al no ser posible comprender "el dónde ni el debe" del hombre, este es expulsado del mundo en vista de un proyecto que, justamente para realizarse, exige que no se proyecte en otras posibilidades; entonces, para Heidegger la culpa radica en lo infundado de la existencia. Jaspers, por su parte, coloca la culpa entre las situaciones límites de la existencia: tanto la acción como la no acción implican consecuencias, por lo tanto en cualquier caso el ser es culpable.

Freud se inserta en esta importante corriente, pero desplazando el acento de la culpa al sentimiento de culpa. En sus obras del primer período, como por ejemplo *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* de 1907, hace del sentimiento

de culpa la percepción que en el yo vendría a corresponder a la acción del Superyo -o bien a la crítica, a los reproches del Superyo- instancia que, según Freud, se constituye por la asunción de las prohibiciones parentales en el ocaso del Edipo. Después de haber inicialmente situado el sentimiento de culpa en el inconsciente, Freud más tarde especificará -resolviendo así la contradicción intrínseca al concepto de un sentimiento de culpa que se advierte pero que no es menos inconsciente- que la causa de la culpa es inconsciente y que solo sería consciente la sensación de culpabilidad.

La reflexión freudiana sobre el sentimiento de culpa procede de una gran cantidad de paradojas. De un lado, como nos enseña en *Tótem y tabú*, el sentimiento de culpa juega un rol esencial en la constitución de las sociedades humanas: aquí el sentimiento de culpa aparece como derivado de la represión del complejo de Edipo. Por el contrario, en *EL yo y el ello* el sentimiento de culpa, más que construir parece subvertir el orden social. Freud confiesa su sorpresa al descubrir que un aumento incontrolable de sentimiento de culpa puede hacer criminal a un hombre, que se podría encontrar alivio ligando el sentimiento de culpa inconsciente a algo real y actual. Al margen, Freud, liga este sentimiento de culpa con la reacción terapéutica negativa y con la satisfacción en la enfermedad. Este punto de vista ilumina otra importante paradoja de la culpa, aquella por la cual la culpa no se aplaca por la rectitud y el respeto a la ley dado que, como Freud lo subraya especialmente en *El malestar en la cultura*, cuanto más virtuoso es el individuo, más oprimido está por el sentimiento de culpa.

Tal articulación entre la culpa y la ley, en permanente oscilación entre una culpa que genera la ley y una culpa que la viola invocando la prohibición, no es más que una parte de la cuestión y de todos modos resulta interesante para orientar fuertemente nuestra reflexión sobre la estrecha relación que subsiste entre ley y culpa. Los ecos paulistas aquí se convierten en una referencia obligada, de la ley que me ha hecho pecador a la *felix culpa*.

La reflexión psicoanalítica sobre la culpa conduce inevitablemente más allá. En *Duelo y melancolía* de 1915, la culpa ya no es para Freud una sensación sino, más bien, la constatación de una indignidad total, sin apelación, una verdadera y propia denuncia dirigida contra el yo. Estamos ante un delirio megalómano invertido totalmente centrado en la ruina. Al contrario que el neurótico obsesivo, otro gran prototipo de culpable: el melancólico no se defiende contra la culpa, se somete a las más feroces puniciones que de ella derivan. Freud muestra que esta constatación implacable retorna al objeto perdido, englobado en el yo por identificación. En esta línea de progresiva de-semantización del sentimiento de culpa, en *Análisis terminable e interminable* de 1937, Freud afirma que una parte de la obstinación en autodestruirse podría ser imputada a la sola pulsión de muerte, desligada del Superyo. Con esta última hipótesis de una pulsión de muerte que opera silenciosamente y totalmente disociada de la historia edípica, Freud postula en la culpa algo de real, más allá de una justificación reconducible a cualquier significación.

Saliendo de escena, Freud, nos deja este obstaculizante, embarazoso, legado de un real oscuro con el que la humanidad debe saber hacer con destreza; deber éste que nuestra civilización -post-moderna, hiper-moderna, post-industrial, llamémosla como más nos guste- torna muy arduo. Podemos decir que Lacan se mueve justamente desde aquí, desde este punto de llegada freudiano, desarrollando una reflexión original sobre el sentimiento de culpa, rica para nosotros en preciosos y estimulantes temas. No podemos dejar de mencionar la célebre fórmula lacaniana: *se es culpable de una sola cosa, haber cedido en el propio deseo*. Se trata de un aforismo críptico, que exige ciertamente un adecuado desciframiento... no muy diferente del desciframiento necesario para aislar la causa -absolutamente singular- de ese deseo del que no se debería ceder, para no ser tragados por los pantanos de la culpa. He aquí por qué el discurso psicoanalítico, el único que puede conducir al ser parlante en los meandros de este fatigoso desciframiento -decisivo para una economía menos sofocante y mortífera de la culpa- se postula como interlocutor fundamental de una civilización cuyo pecado más grande se llama: no querer saber nada del inconsciente. Un pecado que siempre se paga caro.

Traducción: Ennia Favret

ACTUALIDAD DEL LAZO

Hiroshima, memoria de una visión imposible

Marcelo Barros



APPETITE. Artista: Gonzalo Sojo.
 Título: Desayuno en los Alpes. Año: 2009.
 Técnica: Óleo sobre tela. Medidas: 160 x 300 cm.

“¿Cuál es el momento de la angustia? ¿Es acaso lo posible de ese gesto con el que Edipo se arranca los ojos, los sacrifica, los ofrece en pago por la ceguera con la que se cumplió su destino? ¿Es esto la angustia? ¿Es la posibilidad que tiene el hombre de mutilarse? No, es propiamente lo que me esfuerzo en designarles mediante esta imagen, es la imposible visión que te amenaza, de tus propios ojos por el suelo.”¹

Cuando tuvo lugar el acontecimiento, el 6 de agosto de 1945, Michihiko Hachiya era médico y director del Hospital de Comunicaciones de Hiroshima. En su relato él es un hombre de ciencia que avanza a oscuras, enfrentando en medio de la devastación un mal desconocido del que él mismo es una víctima.

Dirige un hospital en ruinas, privado de recursos materiales y simbólicos, resignado a consolar y a no poder curar, recibe diversos testimonios de los sobrevivientes que van llegando. Los testigos que presenciaron desde afuera la explosión de Hiroshima se refieren a ella como el *Pikadon* (*Pika*: “resplandor, destello o luz muy viva”. *Don*: “ruido muy fuerte, estrépito”). La bomba era una novedad, pero evocaba en el imaginario de los sobrevivientes esos dos avatares terribles del deseo del Otro, la mirada y la voz. Entre los testimonios seleccionamos este breve pasaje que muestra, de un modo casi sobrenatural, una manifestación amenazante del objeto mirada.

“-Doctor -me preguntó, algo después, ese mismo visitante-, ¿cree que el ojo humano puede ver fuera de su órbita? Pues bien, en la estación vi a un hombre a quien se le había salido un ojo y que lo tenía en la palma de la mano. Lo que me heló la sangre, doctor, fue que ese ojo parecía estar mirándome, la pupila estaba clavada en mí. ¿Le parece que ese ojo podía verme?

Sin saber qué responder, dije:

-¿No recuerda si alcanzó a ver su propia imagen reflejada en la pupila?

-No, no estaba tan cerca.

Afortunadamente, un viejo amigo de Tamashima, el doctor Yasuhara, interrumpió la conversación.”²

Afortunadamente. Es conmovedor cómo el viejo médico intentó hacer de ese ojo terrible un espejo, algo en lo cual poder volver a encontrar la propia imagen. Más terrible que la bomba es la voluntad de goce de la que ella es portadora, más allá de la estrategia militar y de la visión política del agresor. Hachiya sabe que esa crueldad no es ajena a los vencidos, y acaso esa la razón principal de que el sostén de su ética y su tradición sea el único recurso frente al mayor de los horrores: reconocer en esa nueva realidad que enfrenta, en medio de toda esa extrañeza, algo demasiado familiar. El ojo siniestro es un recordatorio de lo que la *hybris* del siglo XXI no debería olvidar. El mundo ya no es lo que era. Todo cambia, a excepción de lo que importa. La insondable crueldad del prójimo sigue ahí.

1- Lacan, J.: *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Ed. Paidós, Bs.As., 2006, pág.176.

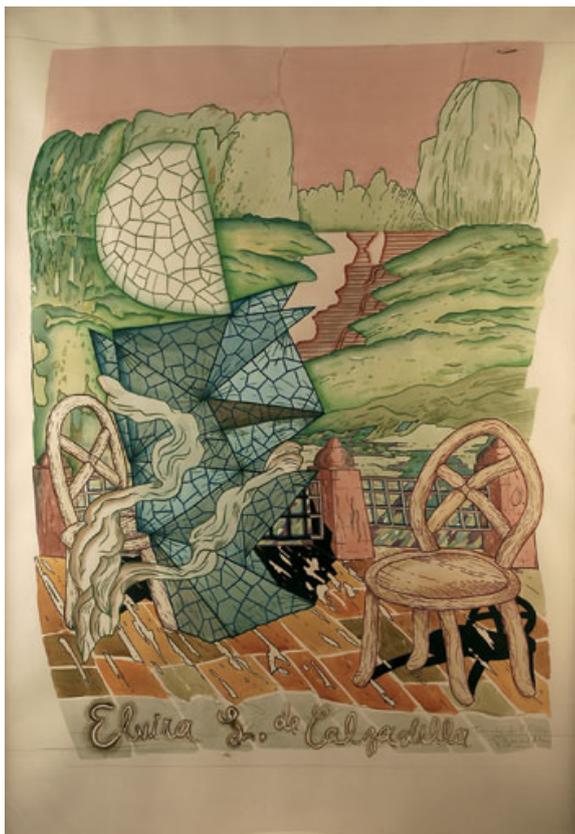
2- Hachiya, M.: *Diario de Hiroshima de un médico japonés -6 de agosto/30 de setiembre de 1945-*, Turner, Madrid, 2005, pág.114.

ACTUALIDAD DEL LAZO

Trauma, historia y subjetivida

V Congreso Argentino de Salud Mental: Trauma, historia y subjetividad. Hotel Panamericano. Buenos Aires, 6, 7 y 8 de mayo de 2010

Dudy Bleger



ANGEL GUIDO ART PROJECT.
 Artista: Luis Fernando Benedit.
 Título: Elvira L. de Calzadilla. Año: 2000.
 Técnica: Mixta. Medidas: 153 x 103 cm.

Agradezco a las autoridades de la Asociación Argentina de Salud Mental por haber recibido esta invitación. Sin duda la recibí gustosamente.

El título que nos convoca, con conceptos muy difíciles de tratar en poco tiempo, me exigió pensar cómo encararlo en tanto analista y desde la ética en la cual me hallo concernida. No pecaremos de ingenuos de pensar que cuando uno habla, no está allí mismo el sujeto de la enunciación.

De una manera muy sintética trataré primero de ubicar lo que son para mí, y seguramente para muchos, las grandes corrientes psicoanalíticas que influyeron -tanto teórica como clínicamente- en la formación de psicoanalistas en los inicios de la creación del psicoanálisis en Argentina. Trataré también de ubicar brevemente su posterior desarrollo y evolución.

En las primeras décadas de la enseñanza del psicoanálisis en Argentina, la APA -primera institución creada y avalada por la IPA- se constituyó bajo la égida de la formación kleiniana. El hecho de que sus fundadores y las camadas que continuaron estuviesen fuertemente influenciados por la enseñanza kleiniana produjo una fuerte pregnancia de lo que se llamaba el "encuadre analítico". Esto trajo aparejado como consecuencia inmediata mantener al analista apartado de los movimientos sociales y políticos que acontecían. El "encuadre analítico" eran las condiciones ajustadas a las que un analista y su analizante estaban sometidos: un tiempo fijo de sesiones, los ya conocidos cincuenta minutos, ni un minuto más ni uno menos, una frecuencia casi diaria del análisis personal y una abstención absoluta a cualquier acontecimiento personal o político. El ejemplo más ortodoxo y

extremo de esta posición, la podría ejemplificar con el Dr. Meltzer, un psicoanalista que antes de padecer él mismo la excomunión de la IPA, atendía a sus pacientes con el mismo color de traje y de corbata cada día de la semana. Personalmente desconozco de qué color eran. Seguramente austeras y monocromáticas.

El analista debía estar apartado de sus emociones, del afecto que su analizante le producía. Sin embargo, todo eso que le acontecía con su paciente era llevado a su control, que por cierto tenía para él un efecto mortificante. Las pasiones y los afectos sentidos hacia su paciente eran llevados a hablarlos en supervisiones obligadas, sometidas a un minucioso análisis de su contratransferencia. No se trataba entonces de un desentendimiento ni de su práctica ni de sus pacientes sino de una práctica rigurosamente vigilada, con un gran peso superyoico sobre la supuesta neutralidad del analista.

Aunque haga referencia a estos inicios hablando como si fuera el pasado, debo señalar que esta manera tanto clínica como teórica de operar impera aún hoy, y si uno lee las contribuciones actuales, en muchas de ellas, el término o concepto de "encuadre analítico" está absolutamente vigente.

A finales de la década de los 60 los psicoanalistas comienzan a tener perspectivas diferentes sobre la formación del analista en la única institución psicoanalítica de esos tiempos, la APA. Esas diferencias trajeron aparejado un apartamiento para algunos del kleinismo y la inclusión de una perspectiva freudiana que trajo aparejada un malestar y un revuelo de diferentes posturas respecto a la formación analítica. Como consecuencia de la escisión del primer y único grupo fundacional del psicoanálisis en Argentina se produce una ruptura institucional: la creación de una segunda institución avalada también por la IPA, llamada APDEBA. Con esta separación en dos modalidades distintas en la enseñanza del psicoanálisis y en su práctica, una más ortodoxa y otra más ecléctica pero ambas regidas por los mismos fundamentos, se constituyen los dos grupos vigentes hasta la actualidad. Es en estos tiempos también que muchos psicoanalistas no desearon inscribirse en ninguna de las dos instituciones que los podían representar.

Si no soy tan precisa en estos acontecimientos no es por restarle importancia a una cantidad de hechos y sucesos de esta escisión, la cual marcó un viraje muy radical para el psicoanálisis. Justamente puedo excusarme de no entrar en detalles porque los acontecimientos de aquellos tiempos ya se encuentran escritos y documentados de manera exhaustiva y muy seria en diferentes textos. Sin duda, libros como "Freud de las Pampas" de Mariano Plotnik, "Entre Paris y Buenos Aires" de Alejandro Dafgal, como el reciente libro publicado de Marcelo Izaguirre entre otros, nos relatan muy bien estos tiempos de nuestra historia.

La entrada de la perspectiva freudiana, más tardía que la kleiniana, influyó y produjo en el mundo psicoanalítico argentino un compromiso mayor tanto en su práctica como con los eventos del mundo y nuestros propios acontecimientos.

Freud, él mismo, como todos sabemos escribía sobre su época. No solamente no era ajeno a los acontecimientos de su época sino que sufrió personalmente al nazismo en tanto judío y a la ya conocida quema pública de su obra, con el exilio obligado que realizó a los 80 años a Londres, donde fallece un año después. En la obra Freudiana es clave el tiempo entre las dos guerras, como lo demuestran textos como "El malestar en la cultura", su obra póstuma: "Moisés y la religión monoteísta" y aquellos donde aborda las neurosis de guerra. Es claro el esfuerzo que Freud realiza por poder dar cuenta de su época y por dar a conocer su invención en el medio ilustrado y científico de ese momento.

Los efectos en Argentina sobre los finales del 60 se hicieron notar en la práctica analítica de manera casi inmediata. Un analista que podía mostrarse más sensible a su época.

La tercera entrada es la de la enseñanza de Lacan, hoy presente por doquier, que trajo efectos "sísmicos" en nuestra Argentina.

La primera versión en la que entra Lacan a la Argentina es bajo una forma ortodoxa, un analista de pocas palabras, sesiones cortas, etc. La exégesis de sus textos siempre resultaron difíciles y el compromiso social parecía alejado de su práctica.

Así como hay muchas maneras de nombrar a Lacan, hay muchas maneras de recordar a Freud. Al tener ambos una larga y prolífica obra, servirse de ellos será siempre el recorte que cada uno hará. Entonces uno hace uso de ellas para dar cuenta finalmente de lo que uno desea privilegiar.

El Lacan más comprometido con los asuntos franceses, lo conocemos. Respondió y privilegió el discurso del amo, allá, por el conocido mayo francés del 68, interpretando de algún modo como las revueltas estudiantiles en Paris que denunciaban a la autoridad, al amo, sostenían de ese modo y al mismo tiempo a la autoridad misma.

Pero ese Lacan nos queda corto y limitado para explicar acontecimientos más devastadores.

Lacan alertó a los psicoanalistas que si querían hacer existir al psicoanálisis se debía estar a la altura de la subjetividad de su época.

Ser kleiniano, freudiano o lacaniano, con la entrada de cada una de estas corrientes trajo indudablemente malestar. Cada una de ellas entró o se inició de la manera más ortodoxa. Dividía las aguas y se transformaban cada una en prácticas que podrían tomar un sesgo un poco oscuro y fundamentalista. Las pasiones se hicieron sentir.

Todo eso parece hoy, al menos en parte, un asunto un poco antiguo y perimido. El peso de nuestros acontecimientos sociales y la prisa por responder hacen que hoy esas diferencias no solo estén apaciguadas sino que hoy cualquiera puede decirse lacaniano. Hoy ya ni siquiera es una moda. No solo Lacan vino para quedarse sino que ya parece inadmisibile no hacer una referencia a él.

Como entra el lacanismo en este país, en qué tiempos y por qué su presencia resulta tan potente no es tampoco un asunto al cual me dedicaré hoy.

No siempre el analista se mantiene cauteloso de lo que dice por cobardía o timidez. Su posición misma de analista lo lleva invariablemente a una disyunción o paradoja que existe por un lado entre su posición de mantener el misterio de su deseo para su analizante, lo que Lacan dio en llamar de distintas maneras SsS o el deseo del analista como una x, una incógnita para su analizante, y por otro lado, mostrar su posición más íntima tanto política como ideológica donde le supone podría empañar o complicar los análisis de sus pacientes, invitándolo así a la identificación con el analista.

Las corrientes psicoanalíticas a las que hago mención en su entrada a la Argentina, hoy ya no mantienen ni ese purismo ni esa ortodoxia de la cual hice mención al inicio de mi conferencia. Cada una con una manera distinta de responder a los tiempos que vinieron y continúan viniendo, tuvieron que replantearse no solo lo que competía a la clínica y a la transmisión del psicoanálisis sino que para subsistir debían ponerse sí o sí a la altura de la época.

Pero sin duda hay en la IPA, con sus dos instituciones en Argentina, y la EOL, una de las Escuelas de la AMP, una concepción totalmente distinta de abordar la formación del analista.

Estos tiempos que van a toda prisa, donde la ciencia avanza con su verdad, donde la comunicación es virtual e instantánea, donde las redes sociales son hoy las nuevas manera de inclusión, donde la autoridad está cuestionada, donde el discurso del amo del cual Lacan habla en sus primeros tiempos es hoy en parte una cuestión perimida, donde el hombre busca otros modos de amparo, sin padre simbólico y sin autoridad, nos encuentra hoy a los psicoanalistas ante nuevos desafíos para responder a nuevos trastornos y a nuevas patologías. Estamos ante nuevos modos en que debemos responder al efecto de la globalización, de la cual Argentina está inmersa. Es lo que hoy llamamos los tiempos de la hipermodernidad.

Por un lado, indudablemente es esperable que el psicoanálisis sea llevado a responder con prisa a las nuevas formas o síntomas contemporáneos y que responda a los apremios en los que el hombre hoy se halla sujeto. Pero deberá estar advertido que ser "un psicoanalista a la moda" o "un psicoanalista apremiado" llevado por la eficacia que el avance de la ciencia nos impone -como respuestas rápidas que ella otorga a las cuestiones relativas a la sexualidad y a la muerte- no le permitirá mantener un espacio, una pausa o una pregunta a lo más difícil de responder: aquello que es inherente a toda condición de un sujeto -en tanto sujeto del Inconsciente- que por el mismo hecho de existir, padece sobre su sexualidad y su muerte. Deberá tener siempre en su horizonte la subjetividad propia de cada hombre porque es el psicoanalista el que le permitirá mantener una pregunta abierta sobre su existencia.

A tal punto se encuentra hoy apremiado no solo el psicoanalista sino también el psicólogo y el psiquiatra que para ponerse hoy de acuerdo en un diagnóstico y por ende en un tratamiento, se producen los equívocos más increíbles. Se crean a toda velocidad nuevas categorías diagnósticas, vacías de significación.

Y es así que pululan demasiados trastornos bipolares, demasiadas depresiones de diversos grados cuantificadas por intensidad, que se encuentran por doquier en una rápida interpretación del hombre desgano.

Así el síntoma, sea este contemporáneo o no, pasa a un segundo plano sin tener idea de que continua siendo aun hoy el principio rector de una cura. Si logramos formalizar al síntoma, si logramos no olvidarnos de él, estaríamos menos confundidos y apremiados por los tiempos actuales.

La ciencia, y en particular la medicina, quiere en nombre de lo que le va a otorgar al sujeto, hombres dóciles, sin preguntas y sin cuestionamientos.

Vayamos a otras cuestiones. A cuestiones propias de nuestra singularidad en Argentina.

Si aún existen ciertas diferencias entre estas corrientes psicoanalíticas que se mantienen aun hoy vigentes, ¿no sería más pertinente preguntarnos por la pregnancia que el psicoanálisis tuvo y tiene en este país, el llamado "país del psicoanálisis"? ¿No deberíamos también preguntarnos si este país -que tuvo una tan variada y sistemática inmigración tanto de la primera y segunda guerra mundial- tuvo algo que ver en la pregnancia del psicoanálisis en Argentina? ¿No es acaso que estas inmigraciones de abuelos, bisabuelos, tatarabuelos, italianos, españoles, judíos, etc. ya venían ellos mismos marcados por los efectos de las guerras? ¿Y no estaban ellos mismos, nuestros antepasados, tocados por las más profundas heridas del desamparo y de las pérdidas?

Poner al trauma, a la historia y a la subjetividad como parte del título de este congreso y de esta mesa no peca de ingenuo.

Tanto el concepto de trauma como el de la historia no podrían pensarse por separado. No podrían pensarse uno sin el otro. El trauma, fue y es un concepto muy vasto que aún hoy continúa en revisión.

El mismo Freud tiene dos versiones sobre el trauma. En su segunda versión, que rectifica la primera, el síntoma neurótico no está directamente ligado al hecho traumático. Tampoco podemos dejar de recordar al Freud de las neurosis de guerra, donde describe como el hombre herido en un acto heroico es menos propenso a padecer de neurosis del que no fue lesionado en la guerra.

Tratar el trauma, entendiendo que el mismo es el causante del sufrimiento parece ser hoy una consigna. Sin embargo sabemos que el trauma es estructural al sujeto, y en tanto tal entonces, no es posible curarlo. Pacificarlo, hablarlo, testimoniar, dar a conocer documentos archivados, etc. todo parece apuntar a tratamientos posibles del hecho traumático. Pero insisto, el trauma es ineliminable e irreductible a todo tratamiento posible.

El trauma no se cura por la memoria, y aun menos por el olvido.

Por eso una de las formas de tratar lo real del trauma es bajo la forma de la historización. Pero la historización no tiene una significación única. Es por eso que la historia que apunta a la verdad, no da una única significación al supuesto hecho traumático. No tiene otra opción más que apelar al fin de cuentas a una construcción.

¿Acaso la historización podría ser colectiva? Indudablemente los historiadores que se ocupan de eso nos pueden dar varios modos de interpretarla. El historiador se toma un arduo trabajo en buscar en sus archivos y en sus documentos su verificación. Sin embargo, él tampoco escapa a la subjetividad que hay en juego en la construcción que él mismo debe hacer entre dos o más acontecimientos.

El modo en que el mundo trata sus tragedias y sus genocidios son hoy un tema central. La Shoa, el genocidio más devastador del siglo pasado no cesa de escribirse. Toda Europa hoy está invadida por textos que tratan al holocausto. Hay rituales para conmemorar un genocidio.

Como sabemos, ellos se realizan de diversas maneras, pero lo que parece imponerse hoy son los monumentos a la memoria, muchos de ellos en los mismos lugares donde el exterminio se produjo.

No hay hoy un lugar en el mundo que se precie atento y sensible a su historia, que no tenga un monumento a la memoria.

Sus monumentos, que suelen ser en su mayoría sin su osamenta, son solo inscripciones en lápidas inscriptas con su nombre, su fecha de nacimiento y su muerte.

Pero el imperio de la mirada hoy, hace pensar que no basta solo una inscripción meramente simbólica para quedar en paz con sus muertos.

La imagen tiene hoy tanta prevalencia que es bajo la forma de dar a ver una de las maneras en que se impone hoy.

Pero sin duda nuestros hitos, nuestros padecimientos de las últimas décadas, que no todos comparten de la misma manera, comienzan desde hace tiempo a dejar sus propias marcas que son la historia misma de la Argentina que comienza a configurar su propia identidad.

Una guerra, dos atentados, mas de una década de represión, las consecuencias funestas de todo estos acontecimientos, nos permiten una inscripción de un pasado aún muy reciente y de una historia que indudablemente podrá escribirse de muchas maneras. Ese tratamiento posible de la memoria, tanto en su faceta colectiva como individual comienza a delinear los rasgos propios de la Argentina.

Gracias,

Dudy Bleger

6 de mayo 2010

ACTUALIDAD DEL LAZO

El duelo en la época del empuje a la felicidad

Liliana Cazenave



BRAGA MENÉNDEZ. Artista: Edgardo Giménez.
 Título: Sala Secrétaire (Nueva serie del 1º diseño:
 Mueble juguete de 1963). Año: 2010.
 Técnica: Objeto, madera y resina laqueadas
 Medidas: 60 x 68 x 27 cm.

En otras épocas se les decía a los niños que nacían de un repollo, pero asistían a la escena de la muerte en la habitación del moribundo junto a su cabecera. Hoy en día ya los niños no nacen de repollos pero cuando dejan de ver al abuelo y preguntan, se les dice que se fue de viaje muy lejos o que descansa en un hermoso jardín.

Según el historiador Geoffrey Gorer ¹ en el siglo XX en Occidente la muerte se ha convertido en tabú, en algo innombrable. La muerte ha reemplazado al sexo como principal interdicción.

Esta actitud se hace manifiesta en la supresión del duelo y la desaparición o disminución de los ritos que lo acompañan. Según el historiador Philippe Ariés ² la necesidad milenaria del duelo, fue reemplazada a mediados del siglo XX por su prohibición. Es sorprendente constatar que hoy el duelo no se comparte socialmente; hoy no conviene ostentar la pena, hacer ver que se la experimenta se ha tornado vergonzoso, casi pornográfico. ³ En lugar de las palabras y signos que nuestros antepasados habían multiplicado para simbolizar la muerte y precipitar el duelo, se difunde hoy en día una angustia difusa y anónima.

El tabú de la muerte toma diversas formas: ya sea se la banaliza como ocurre en los dibujitos animados donde los personajes mueren y resucitan indefinidamente; se la exalta como excepcional como es la muerte violenta, tema preferido en los

noticieros y ficciones televisivas y cinematográficas, o se la destaca en las figuras públicas cuyos funerales constituyen espectáculos que se cubren paso a paso por todos los medios. Pero es sobre la muerte ordinaria, la de todos los días, sobre aquella que nos es cercana, donde recae directamente el tabú.

Hasta el siglo XII e incluso un poco más allá de él, la muerte no era objeto de rechazo. La gente estaba advertida de su muerte. Al saber que su fin estaba cerca, el moribundo preparaba él mismo su propia ceremonia fúnebre. El ceremonial era fundamental ya que la muerte era un asunto público. Ariés ⁴ señala que la muerte era familiar, integrada a la vida, domesticada.

En el siglo XX, particularmente a partir de la primera guerra mundial se opera una verdadera exclusión de la muerte. Dos consecuencias se derivan de esta mutación: la eliminación de la muerte del campo de lo público, de la comunidad, y, al mismo tiempo, la ausencia o disminución de los ritos que históricamente la han acompañado.

1- Gorer Geoffrey- Death, grief and mourning in contemporary Britain. Nueva York, Doubleday, 1965.

2- Ariés , Philippe- Morir en Occidente. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.

3- Gorer, G. Ibid 1.

4- Ariés, Ph., Ibid 2.

Una vuelta por la historia

¿Cómo se ha llegado a esta situación?

Las actitudes ante la muerte han tenido variabilidades históricas. Siguiendo a Ariés⁵ podemos subrayar tres actitudes ante la muerte en el transcurso de la historia de Occidente que acarrearán a su vez diferentes modalidades en los ritos del duelo: La primera, la más antigua, es la resignación familiar al destino colectivo de la especie y puede resumirse en esta fórmula: todos moriremos.

La muerte era una ceremonia pública organizada por el propio moribundo. Los ritos de la muerte eran aceptados y cumplidos, de una manera ceremonial por cierto, pero despojados de dramatismo y sin emociones excesivas. Se trataba de un sentido colectivo de la muerte. Los cuerpos se confiaban a la Iglesia y se enterraban en osarios comunes donde se celebraban también fiestas y se instalaban mercados. El hombre estaba profundamente socializado y esta socialización no lo separaba del orden de la naturaleza. La familiaridad con la muerte era una forma de aceptación del orden de la naturaleza.

La segunda actitud, a partir del siglo XII, traduce la importancia reconocida en los tiempos modernos a la existencia individual, y puede condensarse en otra fórmula: la muerte propia. El momento de la muerte pasa a considerarse el momento de una gran prueba que definirá el destino particular del alma del moribundo. La solemnidad ritual de la muerte en el lecho, adoptó, hacia fines de la Edad Media un carácter dramático y una carga emocional de la que antes carecía. La muerte se convirtió en el sitio donde el hombre adquirió mayor conciencia de sí mismo.

Finalmente, a partir del siglo XVIII, el hombre de las sociedades occidentales tiende a dar un sentido nuevo a la muerte. La exalta, la dramatiza, pretende que sea impresionante y acaparadora. Pero, al mismo tiempo, ya no está tan preocupado por su propia muerte. Estamos en la muerte romántica, retórica, que es ante todo la muerte del otro.

Con el romanticismo los temas de la muerte se cargan de un sentido erótico, macabro o directamente mórbido; se despliegan en el arte y la literatura, asociando la muerte con el amor y el erotismo y dan fe de una complacencia extrema en los espectáculos de la muerte, el sufrimiento, los suplicios.

El duelo desde fines de la Edad Media hasta el siglo XVIII tenía una doble finalidad. Por un lado obligaba a la familia del difunto a manifestar, al menos durante un cierto tiempo, un dolor que no siempre experimentaba. Por otro lado también tenía como efecto preservar al sobreviviente sinceramente afectado contra los excesos de su pena. Le imponía cierto tipo de vida social donde la pena podía liberarse sin superar un umbral fijado por las convenciones.

Ahora bien, en el siglo XIX ese umbral dejó de ser respetado, el duelo se desplegó con ostentación más allá de las costumbres. Esta exageración del duelo significa que los sobrevivientes aceptan con mayor dificultad que antes la muerte del otro. La muerte temida no es la propia sino la del otro.

Llegamos así al siglo XX en el que se da el giro hacia la gran negación de la muerte y la eliminación del duelo. Es importante ubicar que este giro se originó en Norteamérica y la Europa del Noroeste. Entre las causas debemos ubicar más que la religión, protestantismo y puritanismo, al proceso de industrialización y capitalismo que se inició y desarrolló en las zonas mencionadas para luego extenderse cual mancha de aceite con la globalización.

Una causalidad inmediata la encontramos en la nueva ética utilitarista que ejerció su influencia especialmente en la política norteamericana, ética que promueve un empuje a la felicidad entendida en un sentido homeostático de aumentar el placer y disminuir el dolor. El deber moral y la obligación social de evitar todo motivo de tristeza y malestar empuja a que esté mal visto mostrarse triste, por lo que se exige la apariencia de sentirse siempre feliz.

5- Ariés, Philippe-El hombre ante la muerte. Buenos Aires, Taurus ediciones, 1983.

La contracara segregativa de esta homeostasis son las dos grandes guerras del siglo XX con los campos de exterminio nazi que son el paradigma nunca imaginable de la degradación de la muerte. Agamben plantea que "En Auschwitz no se moría, se producían cadáveres, cadáveres sin muerte".⁶ Allí el hombre deja de ser hombre y su muerte, anónima, deja de ser una muerte. La dignidad de la muerte quedaba literalmente exterminada. Quiero destacar el anonimato como punto principal en la deshumanización de la muerte en tanto el borramiento del nombre elimina la inscripción del sujeto.

La ciencia incide también hoy en la manera inhumana de morir en el hospital y a solas, donde la muerte se convierte en una cuestión técnica lograda por la suspensión de los cuidados, es decir, por una decisión del médico y equipos hospitalarios junto con la familia. Estamos en las antípodas de la ceremonia ritual donde el moribundo preside su muerte. Son los equipos médicos quienes se han erigido en amos de la muerte, mientras el moribundo, reducido a objeto de la ciencia, en la mayoría de los casos ya ha perdido la conciencia. Y si la conserva aún es necesario que muera en la ignorancia de la muerte fundamentalmente para no desencadenar emociones fuertes ni en él ni en los sobrevivientes; la emoción es lo que hay que evitar en el hospital y en todos lados.

Ariés⁷ destaca además que la causa del cambio está ligada a los progresos del sentimiento familiar surgido en el romanticismo. La familia ya no tolera el impacto que se produciría en un ser querido y hasta en ella misma la presencia y certeza de la muerte.

Los ritos funerarios también se modifican. Se trata de reducir al máximo las inevitables operaciones destinadas a hacer desaparecer el cuerpo. La ceremonia de partida ha de ser discreta para evitar emociones; las manifestaciones perceptibles de duelo son rechazadas y desaparecen, por ejemplo el luto. Una pena demasiado visible no despierta piedad sino repugnancia: es señal de desarreglo mental o mala educación. El DSM califica la tristeza por un duelo que dure más allá de los tres meses como depresión; un proceso normal se transforma en patológico. Es así como se llega a la medicalización del duelo a causa de la presión que existe por superar la muerte lo antes posible.

La cremación prevalece como el medio más radical de hacer desaparecer cuanto queda del cuerpo.

En Estados Unidos, a pesar de ser el país donde se inició la exclusión de la muerte, la censura no llegó al extremo. La supresión del duelo corre igualmente para la sociedad norteamericana pero, a diferencia de la apresurada y radical desritualización del duelo de la Europa del norte, la sociedad norteamericana está apegada a sus nuevos ritos funerarios, al punto tal de romper la interdicción que existe sobre la muerte. En Estados Unidos transformaron la muerte, la maquillaron. Subsiste la visita al cementerio, la veneración de la tumba, los entierros no son vergonzosos ni se los oculta. La muerte es objeto de consumo y beneficios, para ello es necesario volverla amable. Los entierros son objeto de publicidad llamativa como cualquier otro objeto de consumo. Los velorios no se dirigen a un muerto sino a un casi vivo, gracias al embalsamamiento y maquillaje, que espera recibirnos. La ruptura entre la vida y la muerte es borrada y la tristeza y el duelo fueron desterrados de esta reunión apaciguadora.

Desde el psicoanálisis

¿Cómo leer desde la estructura RSI la exclusión de la muerte y esta reducción de los ritos y del espacio público del duelo?

Sabemos que sexualidad y muerte constituyen un límite real de lo que se puede simbolizar; no hay saber en lo real ni del sexo ni de la muerte.

En el seminario 11, Lacan⁸ retoma el mito freudiano que da cuenta del parentesco entre sexualidad y muerte. La sexualidad surge de la pérdida de la vida inmortal del viviente al reproducirse sexualmente. La sexualidad hace surgir la muerte. La pulsión presentifica la sexualidad en el inconsciente y representa en su esencia la muerte.

6- Agamben, Giorgio- Homo sacer. Valencia, Pre-textos, 1998.

7- Ariés, Ph. *Ibid* 2.

8- Lacan, Jacques. El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires, Paidós, 1982.

Más adelante en la enseñanza de Lacan, lo real del sexo y muerte ocuparán el lugar de lo imposible de escribir, en torno al cual se articulan los discursos.

Podemos pensar desde esta perspectiva que los discursos que se despliegan a lo largo de la historia tratan ese goce que, en tanto indomable, siempre retorna produciendo malestar. La ritualización de la muerte, hecha de prohibiciones y concesiones, ha sido la estrategia global de tratamiento discursivo a través de las épocas. Los ritos introducen la simbolización de ese agujero real que constituye la muerte; los tabúes prohíben lo imposible de simbolizar, esta falla insoportable en el saber.

Hemos situado a través de las épocas distintos tratamientos discursivos que simbolizan ese goce indomable que siempre retorna haciéndolos fallar y determinando sus virajes. Pero ¿qué podemos pensar del tratamiento que se da a la muerte en una época en la que impera el discurso capitalista que, como sabemos, rechaza la castración anulando lo imposible?

El rechazo de la muerte es equivalente al rechazo de la castración, ya que ésta constituye el duelo estructural. Lacan plantea que la condición para la elaboración de todo duelo es haber atravesado este duelo estructural.

Por otro lado, lo que resulta de esta pretendida exclusión de la muerte es en realidad la exclusión de su tratamiento discursivo, por lo cual lejos de quedar excluida, la muerte retorna de los modos más salvajes. Estamos ante un signo más de la crisis de lo real que resulta de la semblantización del mundo, señalada por J.A. Miller⁹. La reducción de los ritos para tratar la muerte da cuenta de la descreencia de la época en la eficacia de los semblantes para tratar lo real. Por otra parte, lo que esta época pone al desnudo es que los semblantes no alcanzan a recubrir lo real.

¿Qué consecuencias podemos situar en la clínica?

La consecuencia clínica más evidente son los obstáculos en la elaboración de los duelos.

En el duelo se trata de la pérdida real de un objeto que produce un agujero que el significante no alcanza a suturar. El sujeto es reenviado al lugar de la privación y queda él mismo privado del poder nombrar, de cercar esa falta en lo real. Se hace necesario entonces una reconstitución de la trama simbólica por la producción de un trazo sobre ese real.

La función del duelo, nos enseña Lacan, es la de subjetivar la pérdida inscribiendo un trazo nuevo, que recubra ese agujero en lo real producido por la pérdida. De allí la importancia de los ritos funerarios que intentan nombrar algo, trabajo necesario para que lo que murió en lo real, muera en lo simbólico.

Por otro lado, el dolor del duelo afecta al cuerpo imaginario. Es en la escena social con el semejante que el dolor por la falta encuentra su localización y acotamiento.

Lacan se ocupa de este tema en los abordajes que realizó de las obras de Hamlet y Antígona. En "Las lecciones sobre Hamlet"¹⁰ del seminario 6¹¹ señala las consecuencias nefastas en la tramitación del duelo de Hamlet por su padre, por no haberse respetado los tiempos necesarios para la realización de los banquetes fúnebres.

En la referencia de Antígona en el seminario 7, afirma Lacan que "...no se trata de terminar con quien es un hombre como con un perro. No se puede terminar con sus restos olvidando que el registro del ser de aquél que pudo ser ubicado mediante un nombre debe ser preservado por el acto de los funerales".¹²

Los ritos funerarios son consustanciales al trabajo de duelo siendo una de las condiciones de su posibilidad. Allí donde se impiden no puede operar el trabajo del duelo, se interrumpe. La omisión de ese acto de inscripción promueve el

9- Miller J.A.- El Otro que no existe y sus comités de ética. Buenos Aires, Paidós, 2005.

10- Lacan, J., Las lecciones sobre Hamlet. Revista Freudiana N° 6 y 7. Cataluña, 1992.

11- Lacan, J. El deseo y su interpretación. Versión inédita.

12- Lacan, J., El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis. Buenos Aires, Paidós, 1988.

detenimiento del trabajo en ese primer tiempo del duelo en que el sujeto reniega de la pérdida. El rito funerario regula así a la angustia, aportando una inscripción simbólica sobre el agujero en lo real.

En la clínica un duelo atascado o detenido, se presenta con la presencia de fenómenos en vez de síntomas. Fenómenos que son del orden de un hacer, mostrar, escenificar, que se repiten en un intento fallido de inscribir lo traumático de la pérdida. Fenómenos del orden de la mostración que no logran ingresar en la trama simbólica. Entre éstos se incluyen, frecuentemente las lesiones psicósomáticas, actings out, pasajes al acto, adicciones, anorexia-bulimia, alucinaciones. Algo de lo imposible de ser articulado vía significante se muestra en esos fenómenos.

El detenimiento del duelo desemboca en la eternización del dolor. La depresión, mal de la época, es la contracara de la evacuación de la muerte, de la prohibición del duelo.

¿Qué respuestas da el psicoanálisis?

Freud escribe "Duelo y melancolía" ¹³ en 1915 durante la primera guerra mundial, época en que se comenzaba a producir esta exclusión del duelo del espacio público. En un momento en que los ritos comienzan a desaparecer Freud da una respuesta que cuestiona a su época y hace del duelo un trabajo, prescribiendo su necesidad en lo psíquico, allí donde en lo social se tiende a eliminarlo.

El sujeto contemporáneo vedado del espacio social para elaborar su duelo, recurre al espacio analítico para hacerlo. ¿Se trata de restituirle los ritos y el lugar del Otro donde inscribir su duelo?

El psicoanálisis se sirve del sentido para tratar lo real pero trascendiéndolo. Se trata de restituir la trama significativa que trate ese agujero real al que confronta la pérdida, sin olvidar, como subraya Lacan ¹⁴, que de lo que se trata fundamentalmente en él, es de recuperar la función de la causa del deseo. Por ello el analista lacaniano no restituye al Otro sino que se ubica en el lugar del (a) para posibilitar el despliegue del discurso para subjetivar ese imposible que es la muerte.

13- Freud, Sigmund: Duelo y melancolía O.C. Tomo II. Madrid, López Ballesteros.

14- Lacan, Jacques: El Seminario- Libro 10- La angustia. Buenos Aires, Paidós, 2006.

ACTUALIDAD DEL LAZO

El Psicoanálisis y el secreto

Jorge Yunis



713 ARTE CONTEMPORÁNEO. Artista: Marcela Cabutti.
 Título: Flores de Verano -detalle-. Año: 2006.
 Técnica: Masilla epoxi pintada. Medidas: Variables.

Abundantes son las caracterizaciones que se hacen, desde diversas corrientes de pensamiento, acerca de la actualidad que nos toca vivir: desamparo, hipermodernidad, masificación, espectáculo... cada una de las cuales aborda una perspectiva para nada descartable en lo que se refiere a las consecuencias sobre la subjetividad.

El psicoanálisis agrega otro enfoque: en múltiples ocasiones Jacques Lacan plantea que el modo de operar de la ciencia se funda en la exclusión del sujeto, esto es, de la subjetividad.

Esta exclusión del sujeto es una de las condiciones *sine qua non* del avance tanto de la ciencia como de la técnica y, a su vez, es una de las determinaciones que dieron lugar al surgimiento del psicoanálisis. Tal como también lo señala Lacan, éste sería impensable sin el previo asentamiento de la ciencia moderna. Y, además, precisamente, el psicoanálisis se caracteriza por hacerse cargo de ese sujeto excluido por la misma.

Otro enfoque, ya no psicoanalítico, podríamos extraerlo de algunas páginas de *Ser y Tiempo*. Allí, Martín Heidegger avanza lo que podríamos denominar un intento de pensar la cultura de masas en esta era teñida por la silenciosa niebla de la técnica; lleva a cabo un análisis de la *alienación* cuya vigencia hoy es indiscutible. En términos más próximos a los nuestros podríamos

decir: se ha rebajado el lenguaje a la palabra vacía (*habladurías*), se ha bastardeado el deseo (*afán o avidez de novedades*) y se ha diluido la responsabilidad y la decisión (*ambigüedad*).

Esta caracterización se anticipa con sorprendente verosimilitud al status de los individuos en esta actualidad del mandamiento hacia el bienestar y de la masificación. Pero cuidado, ya no estamos refiriéndonos a aquella de *Psicología de las masas*... sino que hoy debemos tener en cuenta que lo masivo se da de una forma muy particular: todos participan de lo mismo, pero en soledad y a distancia. La masificación del goce se ha vuelto la rutina de las soledades.

Por otro lado, aquella exclusión del sujeto operada por la ciencia tiene ya correlato en las relaciones económicas, políticas, sociales, y en las consecuencias éticas: todo se apoya en una definición aritmética o estadística de los individuos. Y "...en la sociedad estadística, nadie debe tener secreto, ni el criminal ni el inocente (...). Siempre se habla de libertades y protección a los individuos, pero en realidad esas palabras ya no tienen sentido; la máquina de arrebatarse lo íntimo ya está instalada"¹.

Al psicoanálisis le corresponde hacerse cargo de aquellas soledades y de lo que persiste de lo íntimo.

Mientras tanto, las parcelas de lo real que insisten en no ser reducidas por lo simbólico -esto es, todo aquello que denominamos *síntoma*- , son hoy atormentadas por un intento de captura meramente imaginario. Es así, entonces,

1- Milner, Jean Claude - "La máquina de arrebatarse lo íntimo" - revista *Dispar* n° 6 - Grama ediciones, Buenos Aires 2006.

que todo síntoma trata de ser eliminado: por la comprensión desde el yo, por el consenso y también por la coerción. Hay que reducir todo lo que existe a *lo útil*.

Todo puede ser dicho, todo puede ser percibido, todo puede ser mostrado; esto equivale a: *ya no hay derecho a lo íntimo*. Y, en solidaridad con ello, predomina lo que alienta la ruptura y disolución de los lazos sociales.

En esta encrucijada tenemos al psicoanálisis como una especie de contracorriente que, además de tomar a su cargo el sujeto excluido por la ciencia, se ocupa, precisamente, de lo inútil: los sueños, los chistes, los actos fallidos -o, como diría Jacques Lacan, el goce, *aquello que no sirve para nada*-.

Continuemos con nuestro recorrido. Entre las innumerables secuelas de lo que acontece en este momento de la civilización tenemos los demoledores embates contra el lenguaje.

Sabemos el peso que se ha dado a todo aquello que priorice la imagen, lo imaginario. La riqueza del lenguaje, su cualidad de decir más de lo que dice, sus equívocos, sus indeterminaciones, son siempre peligrosas para aquellos que viven apegados a lo concreto o lo útil. La estrechez patética de las vías verbales o escritas de los medios no es sino una prueba más del aplastamiento a que el lenguaje es sometido pues se sabe que en sus matices, en su riqueza, radica su mayor potencia crítica.

Allí, el psicoanálisis, prosigue su tarea relativa al *bien decir*. No nos engañamos respecto al lenguaje, sabemos su potencia de ser funcional al goce. Pero también sabemos que la única vía posible de abordar y tratar el sufrimiento subjetivo es a través de la palabra, a través de lo simbólico. Para Freud y para el Lacan de los inicios de su enseñanza, el síntoma es curable: a través de la palabra poder arrancar su sentido. Más adelante, en Jacques Lacan, encontraremos que el síntoma está habitado tanto por el sinsentido como por el goce. Este efecto de goce proviene del campo del lenguaje, y sólo puede suprimírsele mediante la función de la palabra. Es decir, a través de los significantes posibilitar un despliegue diferente del sufrimiento y del goce.

Vivimos una época -la del discurso capitalista sin nada que se le oponga- donde el deseo ha sido obturado por la producción de más y más necesidades, esto es, la producción ilimitada de demandantes de goce. "Lo que llamamos discurso capitalista es, sin duda, una forma del discurso del amo, pero no es capaz de refrenar al superyó. Impera, más bien, al servicio del superyó".² Es un discurso que borra la singularidad, donde se diluye el poder de referente de los significantes amos por los cuales el sujeto podría hacerse representar. Es un pseudo discurso ya que en realidad se distingue por su corrosividad respecto de los lazos sociales.

El psicoanálisis, en cambio, plantea su práctica en función de "...obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él"³. Es decir, va al encuentro de su singularidad, de lo incomparable. Y esto sólo es posible si esta singularidad es tomada en un discurso, o sea, en un lazo social. Si se elide el lazo social, la relación que queda es al Otro que, en sus diversas versiones, Lacan llama los *Dioses oscuros*.

Esta alianza entre capitalismo, ciencia y técnica, la precariedad de los lazos, mas la falta de ideales de referencia, lleva a los individuos a cierta posición canalla, sin signos de división subjetiva y sin acotamiento del goce.

La dependencia de los objetos del *bien vivir* se induce por doquier; la distancia al deseo parece fácilmente eliminable. Se ha creado así el consumidor ideal, distraído por los bienes de consumo masivos, anegado por un goce no sexual, no fálico y por tanto no fuera del cuerpo pero sí fuera del lenguaje.

Esto tiene su repercusión en la clínica: ya es muy difícil recibir un pedido de atención por alguna conmoción en lo referido a los ideales o el desfallecimiento de ciertos significantes amos, formas que son las típicas de lo que hemos caracterizado como sujeto del inconsciente. Hoy, los individuos, acuden por el desbordamiento de un goce -exceso o

2- Miller, Jacques-Alain - *El lenguaje, aparato del goce* - Colección Diva - Buenos Aires, 2000.

3- Lacan, Jacques - Seminario 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* - Editorial Paidós - Buenos Aires, 1987

abstinencia de alguna sustancia-, por un rechazo respecto del Otro -como en los pasajes al acto- o la irrupción de lo real del cuerpo -como en los fenómenos psicósomáticos-.

Estas formas que predominan en la actualidad, muestran una variación enorme en lo referido al pedido de atención. Es patente la dificultad para hacer transitar el padecimiento por vía de los significantes, y, por ende, para hacer consistir una demanda -en muchas circunstancias las demandas provienen de alguna institución, de un familiar, etc., sin que el individuo sepa si quiere o no acudir-. Este déficit simbólico no es sino el correlato del desamarre del sujeto de la referencia fálica -no olvidemos que una de las características que Jacques Lacan le atribuye al discurso capitalista es, precisamente, la exclusión de la castración-.

Ante estas circunstancias ¿qué hacer desde el psicoanálisis?

Sabemos que el psicoanálisis está situado en el marco de lo que la ciencia deja fuera como imposible y de lo que el discurso capitalista excluye. Debemos preguntarnos cómo hacer frente a ese real, cómo no retroceder ante él aunque se presente bajo el modo del horror.

Vivimos inmersos en una chatura mesetaria donde impera el absoluto abaratamiento de los ideales transformados en meros gadgets momentáneos y a la mano, y, por ende, en el aplastamiento propio del aburrimiento en la impiadosa y monótona continuidad del *todo es posible*.

Jorge Luis Borges, en su relato *El inmortal*⁴ expone magistralmente las consecuencias de un mundo sin aspiraciones -porque todo es posible en la infinitud de la inmortalidad-, un mundo de hastío, donde todo es tolerado, y con el desdén y la indiferencia como norte ya que en la inmortalidad no hay ideales ni hay deseos.

“Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres” (...) “Entre los inmortales, (...) cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos (...) nada es preciosamente precario”.

Preciosamente precario, he allí la cuestión. Apuntamos a una clínica que en la actualidad debe situarse en poder instalar algo de lo *preciosamente precario* en ese mundo-espectáculo de los *infatigables espejos*.

Apuntamos a una clínica que pueda sostener la dignidad de aquello que se dice sin saber, *lo secreto*, porque, en palabras de Thomas Mann “...el hombre mismo es un secreto, y toda humanidad reposa en el respeto al secreto del hombre”.⁵

El psicoanálisis aún. He allí precisamente el lugar que nos hemos asignado.

Aún significa: el resto no es silencio.

4- Borges, J.L., *Prosa completa*, “El inmortal”, Editorial Bruguera, Vol. II, Barcelona 1980, págs. 19-20

5- Mann, Thomas, “Introducción a la *Montaña Mágica*” - Revista *Analítica del Litoral* n° 6 - Ediciones apeiron, Santa Fe, 1996.-

ACTUALIDAD DEL LAZO

Sobre el Orden Simbólico en el siglo XXI

Silvia Ons



DEL INFINITO. Artista: Martha Boto.
 Título: Mouvements chromocinetics. Año: 1971.
 Técnica: Acero y motores en base de madera.
 Medidas: 250 x 100 x 100 cm.

La película de Laurent Cantet *Entre los muros* da pie para el comienzo de una reflexión acerca del orden simbólico en el siglo XXI. Su ámbito es el de una clase de francés, en un barrio de los suburbios de París, a la que concurren alumnos de distintos orígenes culturales. El profesor trata de implementar todos los recursos para sortear las dificultades que el aula le depara: problemas de integración, segregación, rebeldía inusitada, multiculturalismo. Lleva así adelante una tarea no solo docente sino que intenta ser terapéutica, él trata de comprender, se empeña en no declinar. La escena más dramática del film-y sobre la cual quisiera detenerme- se produce a partir de lo que sucede en una reunión de consejo, conformada por los profesores y dos alumnas de la clase como delegadas. En esa ocasión las jóvenes tienen un pésimo comportamiento: comen, hablan entre ellas, se ríen, se burlan perturbando al docente. Éste, indignado, se desborda diciendo que ellas han tenido una actitud de "pétasse". A consecuencia se producen terribles incidentes que terminan con la ceja partida de una alumna, y acusaciones muy fuertes contra el profesor. La expresión "pétasse", no sólo refiere a una prostituta profesional, también remite a una adolescente un tanto ligera, provocativa, se ha traducido al español como "zorra". Las alumnas no dudaron en afirmar que fueron nombradas así, y omitieron que el profesor había dicho que se comportaron como tales, lo que no significa una nominación del ser. Tampoco se incluyó el contexto -la desubicación de las chicas en la reunión- que desencadenó la no feliz expresión del docente. Y tampoco valió la calidez demostrada de este hombre frente a su curso. Solo quedó como saldo el valor insultante del dicho y nada más. La declinación de los discursos va de la mano con que la palabra tome el sentido de una injuria y de un agravio que llega al corazón del ser. En este sentido, se trata de pensar en el ocaso de los discursos,

cuando la palabra es aprisionada en su instantaneidad, fuera de la modalidad en la que es proferida. Y, más allá de ese ámbito educativo: ¿No notamos acaso de qué forma ella se sobreentiende inmediatamente al ser confinada al grupo partidario de donde supuestamente proviene, a los intereses que la gobiernan, a los propósitos implícitos que la empujan?

Jean-Claude Milner destaca una imprevista consecuencia del principio de lo ilimitado en la sociedad ya que, a falta de un exterior posible, el sujeto se vuelve contra si mismo. Será únicamente el cuerpo quien da su consistencia al ser hablante, y ya no el discurso que se había soñado universal. El tatuaje sería, en este sentido, paradigmático de tal repliegue. Pero también resulta interesante indagar cuál es el sitio del Otro, quién toma el relevo del discurso, como ha quedado cubierta esa vacante. Considero que ese lugar es habitado por el supuesto goce del Otro. Así, el orden simbólico está atravesado por la dupla aceleración y corte inmediato donde la significación se interpreta en términos de goce del Otro.

En el Seminario “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” dice Lacan¹ que, en el fondo de la propia paranoia, tan animada, en apariencia, por la creencia, reina el fenómeno del *Unglauben*. El sustantivo que utiliza Freud en alemán para designar esta “incredulidad de origen” del sujeto paranoico es *unglaube*, que corresponde a la negación de *glaube* que significa fe y creencia. Fue Freud² quién introdujo este término para explicar el mecanismo de la proyección, que es típico en esta afección. Se deniega creencia a un eventual reproche interno, atribuyéndole al prójimo el displacer que ese reproche genera. “El elemento que comanda la paranoia es el mecanismo proyectivo, con desautorización de la creencia en el reproche.” La proyección implica no fiarse del inconsciente, rechazarlo, mantener lo que emerge de su fuente, lejos del yo. Es interesante que Freud evoque en este mecanismo una posición subjetiva que desautoriza una creencia, diciéndonos con esto que las formaciones del inconsciente suponen una creencia para ser reconocidas, caso contrario es arrojado” al mundo exterior el sumario de la causa que la representación establece”

Tanto Freud como Lacan nos indican que el paranoico no cree en algo diferente a su yo, ya que -en término lacanianos- para que exista creencia es preciso que también exista división subjetiva, es decir, que el yo admita un orden que lo traspasa. La decadencia de los discursos conduce a no admitir ningún orden como tal. No hay creencia, sino certeza relativa a la malignidad de los otros, Lacan nos enseña que cuanto más declina la primera, con más fuerza se instaura la segunda. Si en su obra definiría para la paranoia al goce identificado al Otro ¿ello mismo no revela que cuando no se cree, lo que anima el vínculo es la certeza relativa al goce del Otro? Así, la incredulidad posmoderna, puede darse la mano con el fundamentalismo más extremo.

Sobre la velocidad

Detengámonos en la rapidez con la que se insta a dar una respuesta inmediata a lo que se pregunta, y que es imposible de explicar en un minuto. Observemos la secreta atracción que impulsa al zapping, y que reemplaza incluso el deseo de ver una buena película. Notemos de qué modo la velocidad se revela en la prontitud con la que se nombran ciertas situaciones. Por ejemplo, las frecuentes cavilaciones de algunos adolescentes acerca de la identidad sexual han existido siempre, pero lo nuevo es que esas dudas son prontamente sofocadas cuando lo que antes era una fantasía, es considerado como indicador de una certera preferencia sexual. Así, todo lo que le ocurre a un sujeto es al instante subsumido a una supuesta identidad del ser: para dar alguno de los múltiples ejemplos: si una chica piensa en demasía en una amiga es por ser lesbiana, si come mucho dulce, bulímica; si experimenta cambios anímicos, bipolar. Eclipsando los carices de las cosas, tales nominaciones borran su misterio y hacen que muchas veces, lo que antes podía ser para un sujeto un pensamiento, una conducta esporádica o una fantasía, se torne prontamente una clave que responde a lo que sería la real identidad. Y cuando un sujeto está desorientado- algo muy habitual en estos momentos- se aferrará tanto más, a aquello que le daría un supuesto ser. También, esa captura inmediata se revela en la frase en la que los adolescentes de hoy se refieren al encuentro erótico con una chica, diciendo: “la comí” como si no existiese un resto.

Dice Lacan que “un discurso requiere tiempo, tiene una dimensión en el tiempo, un espesor”³. La aceleración del siglo XXI constituiría una severa amenaza. Hace poco escuché a un analista reivindicar la sesión de 50 minutos en tiempos -decía- en los que la prisa hace de nuestra vida un *zapping*. El comentario encerraba una crítica explícita a los lacanianos que, según ella, iban al unísono de la época no ofreciendo, en este sentido, ninguna resistencia. El *yuppie* moderno encontraría en nuestro movimiento terreno fértil donde asentarse. Considero interesante tomar este comentario (que también escuché en otras oportunidades por parte de miembros de la IPA) para revisar el principio analítico ligado al tema del tiempo. La colega confunde velocidad con brevedad. La aceleración define muy bien al hombre de nuestro tiempo. Heidegger⁴ señala a la incapacidad para detenerse en la contemplación y el afán creciente por novedades como una de sus características. Pero antes que el creador del *El ser y el tiempo*, Nietzsche⁵ había anticipado que lo que más le importa al hombre moderno no es ya el placer o el displacer, sino ser excitado. Su “insaciable avidez” coexiste complejamente con su hastío y vaciedad, en el marco de un “apresuramiento indigno”

1- Lacan, J. (1993): *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. Diana Rabinovich, *El Seminario*, Libro 11, Bs. As., Paidós, p. 246.

2- Freud, S. (1986): Manuscrito K “Las neurosis de defensa” *Obras Completas*, trad. José Etcheverry, Bs. As., Amorrortu Editores, p. 264.

3- Lacan J., *El Seminario*, “Las formaciones del inconsciente”, Libro V, capítulo 1, parte 2, Bs. As., Paidós p.814-815.

4- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1951, p.192.

5- Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas* UB III, pp. 337

y una "inquietud febril". Si recordamos la diferencia establecida por Aristóteles entre acto y movimiento, podemos decir: mucho movimiento, ausencia de acto. Para Nietzsche este hombre "activo", desasosegado, es profundamente perezoso, ya que no se toma el trabajo de forjar una opinión singular, para no abdicar de su propia perspectiva debería demorarse.

Velocidad no se identifica con brevedad, ya que la velocidad produce un agotamiento del tiempo, suprimiendo la espera y la duración. Tal es el resorte del poder mediático en el frenesí apocalíptico de los mensajes. Cabe recordar la vieja ley de la comunicación: cuanto más rápido es el impacto del anuncio, más accidental se vuelve y mayor es su pérdida de sustancia. La colega creía encontrar en la sesión de 50 minutos la mejor manera de dar lugar al tiempo que falta en el apresuramiento paroxístico de nuestros días. Podríamos decirle que el sujeto no se libera de tal aceleración permaneciendo más tiempo en sesión, ya que esto más bien puede propiciar el movimiento en cascada del bla bla bla, del goce fálico tan acorde con la época actual. Javier Aramburu ⁶ considera que hoy la histeria es más de conversación que de conversión y que ella no se cura por hablar, no se trata de confundir el vehículo de la cura con su fin. No es el mayor tiempo cronológico el que introduce un corte ni el que da lugar a la pretendida demora, allí donde todo parece apuntar al vértigo. Es la interpretación la que quiebra la incansable sucesión inscribiéndose como sorpresa, es decir como momento no homogéneo, como acontecimiento imprevisto, hiato fecundo. En *La erótica del tiempo* Miller⁷ nos dice que el analista extrae la palabra del tiempo que pasa, convirtiéndolo en saber inscripto, escritura. Nada más alejado de esa velocidad que anula los intervalos, impidiendo los anclajes. Tiempo suficiente más que técnica de sesión breve, tiempo suficiente para que el decir no quede olvidado en el dicho. Así entiendo la respuesta que Lacan le dio al analizante Lemoine, cuando éste lo interrogó acerca del cambio introducido en la duración de la sesión: "hacer la sesión más sólida". Sólido, se aplica al estado de la materia en el que las moléculas no tiene libertad de movimiento apreciable y a las sustancias que tienen ese estado, que tienen una forma estable y ofrecen resistencia a la deformación, se aplica a las cosas fabricadas que no se destruyen o desaparecen con facilidad, y a las cosas que no se mueven o caen fácilmente, y correspondientemente, a su fundamento o apoyo. Sesión sólida en "tiempos líquidos".

6- Aramburu, J., *El deseo del analista, "La histeria hoy"*, Bs. As., Tres Haches, 2000.

7- Miller, J.-A., *La erótica del tiempo*, Bs. As., Tres Haches, 2001.

ACTUALIDAD DEL LAZO

Variaciones para una izquierda lacaniana

Conversación con Jorge Alemán**Reseña realizada por Clara Schor-Landman**

El martes 10 de agosto de 2010 hubo un encuentro para conversar con Jorge Alemán en torno al psicoanálisis y la política en la época que nos toca vivir. El mismo se realizó en la sede de la Fundación Hábitat y Salud Urbana, que se dedica a elaborar pensamiento y producir acciones relacionadas con múltiples conflictos y problemáticas que atraviesan el espacio urbano. En un diálogo participativo con los concurrentes, guiado por la pregunta ¿qué le puede decir el psicoanálisis a la política? recordó que hace algunos años, su amigo Nicolás Casullo lo invitó a participar de un volumen de la revista *Confines*: “Pensar la izquierda”, a propósito de lo cual y tomando en cuenta que a él lo llamaban “lacaniano de izquierda”, no iba a hablar en modo genérico.



Comentó que lo aceptó como una oportunidad de tratar de habitar la tensión entre dos términos que no están hechos para ir juntos: izquierda y lacaniano. Pensar sin expectativas y sin apuro de resolver, conjurar, reconciliar o domesticar la tensión entre las palabras izquierda y lacaniano. Ese fue el punto de partida por el cual desde hace tres años, Jorge Alemán nos invita con sus exposiciones a sus vueltas en el pensar. Lo hace en su estilo, en primera persona, como apuesta, como tentativa, en una dimensión conjetural donde siempre están presentes los puntos suspensivos abiertos a dar una nueva vuelta.

Comenzó la conversación marcando que en el pensamiento de Lacan están señalados los impasses del proyecto emancipatorio de la izquierda. Que el psicoanálisis sería un síntoma de la izquierda preparado para señalar lo que no va del discurso de la izquierda, ámbito propicio para elaborarse el duelo marxista de la izquierda.

Con una pregunta abre el juego de sus vueltas en el pensar, que como él mismo dijo exigen prudencia y osadía: ¿Qué quiere decir ser de izquierda, si el psicoanálisis enseña que el malestar en la cultura es irreductible, si al sujeto lo domina una repetición que es ajena a todo proceso lógico social, si las identidades que están capturadas en lógicas narcisistas no pueden llevar adelante una transformación real? Sin embargo, le parece que ha llegado el momento que la izquierda no se pueda desentender de cómo está hecho el ser humano, qué es el sujeto y el proceso de subjetivación.

Planteó un panorama apasionante: utilizar el mismo repertorio crítico de Lacan y volverlo a emplear para articular un nuevo pensamiento donde la cuestión del sujeto y la subjetivación ocupe un lugar nuevo. Puso especial énfasis en que lo más revolucionario de Lacan está en su clínica, una praxis simbólica que pone en juego un imposible.

También afirmó que no le interesa llevar el psicoanálisis a la filosofía, que hay que estar advertidos de que el psicoanálisis va a tener su interés político en la medida que no sea un capítulo de la filosofía y que por esta razón le importa el pensamiento de Laclau que quiere llevar el psicoanálisis a la política.

A partir de lo cual retomó una y otra vez la pregunta ¿qué le puede decir el psicoanálisis a la política? En sus reflexiones sostenía en un diálogo permanente con puntos cruciales del pensamiento de Marx, Freud, Lacan, Laclau, Althusser, Badiou y Žižek.

Así, fue bordeando cuestiones y estableciendo relaciones entre ideas, nociones y conceptos sobre la izquierda, lo social, el sujeto, las identidades, la ideología en relación al fantasma y por último, sobre la emancipación. En forma breve diremos que Jorge Alemán partió de un supuesto sobre la izquierda como enferma de totalidad, de saturación,

por pensar la sociedad como un todo garante del proceso histórico social y a la realidad como totalidad continua y homogénea que no deja nada afuera y que podría generar desde sí un proceso de transformación.

Sostuvo que con Lacan, el psicoanálisis le puede decir a la política que la sociedad o lo social es una serie de discursos que jamás pueden clausurarse en una totalidad. Que siempre habrá una brecha, un vacío, una fractura, marca a su vez de la discontinuidad entre la realidad y lo real. Que no todo puede estar inscripto en el campo del consenso y el diálogo porque lo constitutivo de la sociedad misma es una dislocación, en términos de Laclau. Según Jorge Alemán, empezar a pensar la política concibiendo que la estructura es incompleta e inconsistente sumado a que el actor social debe ser construido a través de decisiones contingentes en un campo sedimentado fantasmáticamente, cambia la perspectiva de la política. En este punto desliza la cuestión a ¿qué tipo de procesos subjetivos son necesarios si no hay nada constituido a priori? Ante lo cual pone un ejemplo que lo denomina polémico, que es la ocasión de introducirse



en el problema de la identificación: un obrero puede alcanzar su capacidad transformadora si no se siente sólo obrero, si no tiene una identidad cerrada que lo coagula. Con el ejemplo destaca lo que la experiencia analítica enseña, que las posibilidades de transformación subjetiva surgen cuando las identidades quedan socavadas por los propios procesos discursivos, desde su interior. Posibilidad de identificaciones abiertas, no clausuradas para poder ser incluidas en procesos de subjetivación política. Inmediatamente hizo una articulación con la ideología y el fantasma, como algo más que el psicoanálisis le puede decir a la política. Destacó por un lado, la importancia de la voz y la mirada en tanto dos objetos sutiles, ajenos al intercambio simbólico como la precondition y matriz de la ideología. Por otro recalcó que el fantasma no tiene exterior, que el sujeto no cambia por crítica, sino que la transformación se da en una experiencia, en la que tiene que participar de un desciframiento que muchas veces roza el campo del sin sentido en la medida que lo real es antinómico al sentido.

Con un enlace entre el sujeto y la crítica pasó al problema de la noción de emancipación, interrogando las contradicciones que contiene el término. Aclaró que es un término que viene de la teología, que tiene una lógica de un poder que oprime desde el exterior, que no permite acceder al verdadero ser y que si se logra suprimirlo, el ser se realizará como tal. Pero advirtió que se trata de una lógica prefreudiana, porque a partir de Freud el sujeto se tiene que emancipar de su propia servidumbre en su relación con el superyo que no es una instancia exterior, sino interior, reservorio de identificaciones y mandatos, a lo cual agregé, que no hay un sujeto que se libere del superyo por el ejercicio crítico, porque la crítica es un arma poderosa del superyo.

En este punto Jorge Alemán planteó una tensión: por un lado la izquierda no puede renunciar al valioso legado de la emancipación, por otro el psicoanálisis enseña que el significante amo no es un exterior que oprime al sujeto, sino que es el modo en que el sujeto encuentra su lugar en el campo del Otro. Al mismo tiempo, aseveró que en este momento hay algo auspicioso, hay un no saber que forma parte de la política y que para él el populismo puede ser un momento, pero lo que lo inspira es la razón populista, donde los procesos normativos ya no van y hay que asumir decisiones.

En su esfuerzo de erudición, fue posible reconocer que algunas de las variaciones de las reflexiones actuales provenían de su libro "Para una izquierda lacaniana...", pero dio indicios de que encontraremos nuevas elaboraciones en su último libro: "Lacan, la política en cuestión...".

Promediando el final de la reunión Jorge Alemán estableció un diálogo abierto con la sala en donde había un público diverso en el que no faltaban sus amigos y seguidores habituales de sus recorridos. Entre ellos se encontraban Osvaldo Delgado en la coordinación, Paula Biglieri, Guillermo Belaga, Alejandra Glaze, Horacio Vommaro, Jaime Sorín, Clarisa Kisilof, Gloria Perelló, Silvia Bermúdez, Walter Capelli, Miguel Rep, Marisa Morao, Julio Alemán, Clara Schor- Landman.

En ese marco, una pregunta en relación al final de la cura y la política del goce, lo llevó a comentar la articulación que pensó entre la soledad y lo común, tema con que inicia el primer capítulo de su último libro.

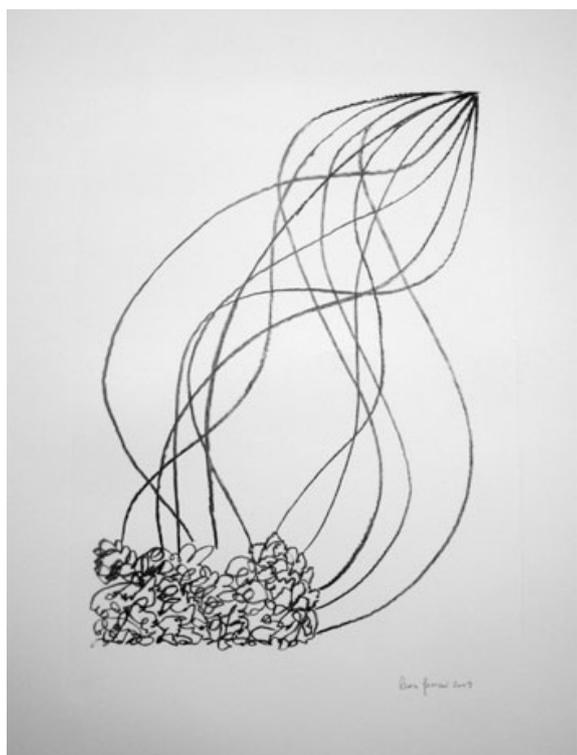
En un clima de entusiasmo, para el cierre concedió un anticipo del mismo, la dedicatoria que dice “A los de entonces, que con lo nuevo, vuelven, vuelven y vuelven”.

ESTUDIOS

Acerca de la causa

Pablo Fridman

La pregunta por la causa de las cosas remite en la mayoría de los casos a la mítica del origen, su falta de respuesta deja en suspenso la prueba de la veracidad de su existencia..., y a partir de allí permite acuerdos que la cultura acepta y normatiza: las teorías filosóficas, la religión, la ciencia, etc.



CENTRO DE EDICIÓN. Artista: León Ferrari.
 Título: Sin título. Año: 2009.
 Técnica: Litografía. Medidas: 70 x 50 cm.

Se mantiene el eclecticismo necesario para sostener una multiplicidad de las causas de acuerdo al objeto en cuestión, de ésta manera se puede sostener una unidad conceptual en el marco de un orden general, donde la variedad causal apunta a una posible integración, aunque ésta fuera tan solo hipotética. En ese marco la pregunta por la causa queda velada y solo interesa el nivel operatorio en tanto que su pragmaticidad es lo que a posteriori valida la consecución de los hechos, en otras palabras: la causa, así entendida, es lo que en relación a las acciones humanas convalida en tanto se supone que antecede, su ubicación ya impone un nivel operacional. Una causa mítica (o sea una causa que se enuncia como necesaria pero que nadie se molesta en indagar), que sostiene un nivel operativo pero que tiende a ser olvidada, es cuanto puede ofrecer el saber que apunta tan solo a una eficacia técnica.

Para especificar el nivel de indagación se debe separar taxativamente causalidad de determinismo, en el sentido de una determinación causal en la cual el ser humano no tendría ninguna incidencia, porque la sola determinación o la búsqueda de una causalidad hace que el observador no pueda desentenderse del asunto, toda causalidad incluye al que la enuncia, el determinismo pretende aislar una causa que funciona sola, desconociendo que en el propio develamiento de una causa ya hay ahí una incidencia.

También conviene discriminar los factores causales determinantes, en tanto externos a las modificaciones a precisar, de los elementos que formar parte del propio ordenamiento, ubicación en el espacio o en el tiempo, incidencia o no en otros elementos de la misma especie, etc. Indicarían ahí otros factores causales de distinto origen y fisonomía, la policausalidad es inherente a la causa misma, lo que obliga a indicar de qué se habla cuando a la causa se refiere, para no obviar el problema ni tampoco partir de los supuestos del sentido común: la causa es lo que todo el mundo sabe....

Causa en latín pertenece al verbo *cadere*, que significa lo que en el resultado resulta siempre de tal o cual manera, o sea la forma en que algo cae por su propio peso. Esto significa todo lo que compete al efectuar y operar, es decir extraer resultados.

El reduccionismo sostiene que toda disciplina o práctica científica debiera responder a las mismas leyes, esto significa que si el ideal de la ciencia es la física, toda otra disciplina debiera responder en su praxis del modo en que la física responde. Esto supone un orden tal que no es modificado por la especificidad de los objetos. Para el investigador supone en todo caso una comodidad: se puede esperar lo mismo en distintos campos; pero si se quiere ir a lo más ceñido de la investigación los problemas no son pocos, porque lo real no se somete a leyes unívocas.

En la pregunta por la causa, surge la pregunta por el origen de las cosas. A tal punto que Descartes necesita ubicar a Dios como "causa de sí mismo" (*causa sui*) para dar lugar a las causas siempre exteriores a sí mismas, ésto es provocadas unificadas en una causa única. El punto de aporía que se presenta es de tal envergadura que la única resolución posible termina siendo crear por única vez esa "causa de sí", a partir de la cual el resto se ordena.

Principios de la causalidad:

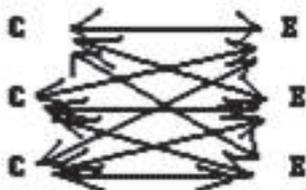
Persisten en la causalidad dos principios que deberían someterse a debate o al menos a su cuestionamiento: el principio genético (que sostiene que todo deriva de algo que lo precede), que tiende a pensar las cosas en una sucesión necesaria, y el principio de legalidad (que hace surgir de cada causa una ley que la sostiene), lo que también podría implicar un recorte de la causalidad.

En el Psicoanálisis, como en toda disciplina, la concepción de causa que se sostenga explícitamente o implícitamente determinará la práctica y la lectura de sus efectos, ésto es desde el vamos el elemento que presidirá cualquier acción y cualquier conceptualización posterior.

La idea de la causa como única y provocada desde el exterior, ha caracterizado a una lectura particular de los textos freudianos, desde esa perspectiva los padres eran los causantes por buena o mala influencia del destino de su criatura, lo que se inscribe en una doctrina causalista determinista que contribuye a culpabilizar o desculpabilizar alternativamente, situando así al analista en el lugar del que sabe el buen orden.

La teoría de la policausalidad no deja de ser una solución elegante y diplomática, pero también a su vez imprecisa e inútil, dado que deja el terreno de la decisión a la intuición del ejecutor. También deja ver una totalización al modo hegeliano: "lo que no se sabe... ya se sabrá", en el principio del saber absoluto como rector y meta de los saberes actuales. Otra variante de la policausalidad es la interdependencia ilimitada, ésto supone una relación cosmológica donde todos los elementos se relacionan unos a otros de alguna manera, lo que implica una suposición no solo no comprobada de ninguna manera, sino también una teoría donde el Universo es hecho a la medida del hombre, ¿Que sucedería, cosa no improbable, si hubiera elementos que no tendrían ningún tipo de relación con otros? Toda la teorización sobre la convivencia de distintas dimensiones superpuestas o también la comprobación del ordenamiento de la materia en los agujeros negros en el espacio interrogan sobre la posibilidad de legalidades contradictorias y superpuestas, e inclusive la probabilidad de elementos idealmente inconexos entre sí, lo que refutaría de hecho el principio de interdependencia absoluta y una causalidad que pueda sostenerse en eso.

Como una variante de la indeterminación de la policausalidad se ha querido interpretar la sobredeterminación freudiana como la particularidad de un efecto que remite a varias causas y a su vez que cada una de esas causas remiten a varios efectos (Ver Fig. 1), lo que plantea un estado de indeterminación donde la validez de los asertos podría ser su misma proposición, o sea que cada aseveración vale por sí misma sin necesidad de ser demostrada y sin poder ser refutada; ésta no es necesariamente la única lectura de la sobredeterminación freudiana.



Donde C es causa y E efecto, en una plurideterminación mutua.

La concepción tradicional de la causa remite (inevitablemente), al planteo de Aristóteles de proponer a la causa como cuatro: material, formal, eficiente y final. La causa material es la que permite en forma pasiva que actúen las

demás, no significa ésto la materia como se la concibe actualmente, sino simplemente el sustrato que precede. La causa formal aporta la idea o concepción para que pueda efectuarse el efecto como tal. La causa eficiente apunta al movimiento, a lo que se modifica en el estado anterior y posterior de un hecho determinado; por último la causa final antecede y postcede al efecto y es la que produce el porqué de las cosas.

La ciencia moderna ha absolutizado el concepto de causa eficiente, y ha subsumido las restantes a ésta, haciendo de la causa eficiente la causa por excelencia, lo único que importa es el cambio o modificación que se produce, lo demás no tiene valor por ser indiscernible¹. En ésta reducción de la causalidad, el peligro evidente es la posición eficientista y finalmente empirista, a pesar de las intenciones promulgadas.

Allí no termina el problema en relación a la causa, porque a esa causa eficiente se le da predominantemente el carácter de causa extrínseca², partiendo del doble prejuicio de que en un efecto lo que importa es el cambio y la introducción de un factor externo, cuando ésto implica desconocer factores variables en relación a la intención del observador. Se prioriza a la causa eficiente en el intento de expulsar la subjetividad del observador, dado que en la causa final o formal lo que se plantea en primer plano es cual es la finalidad del hecho científico como tal, de igual manera se dividen las aguas con la religión: "A cada uno su causa", si la explicación será entonces desde la convicción de cada uno, resta la pregunta: ¿Esto no influye de alguna manera en la lectura de la causa eficiente, inclusive en su determinación?

La necesidad de reducir la causa a la causa eficiente persigue como fin la posibilidad de predecir un hecho futuro, lo que equivale a reproducir en la causa la respuesta por lo devenir, que no siempre es tan evidente.

Por ejemplo, sabemos que la luz tiene como causa al sol en la tierra, lo que no nos permite predecir que en presencia del sol siempre habrá luz, por diversos factores que puedan interponerse o simplemente por ser el sol una estrella que podría no dar luz en algún momento. Es absolutamente prejuicioso fundar el criterio que determinar una causa implicará la posibilidad de anticiparse a un hecho determinado con absoluta exactitud, podrá establecerse la probabilidad mayor o significativa de tales hechos, pero nunca su predictibilidad absoluta a riesgo de fundar nuevamente una fe, fe en la causalidad.

Martín Heidegger rescata el significado etimológico griego de la palabra causa, que se dice *aition* y que significa ser culpable de algo, al modo de que la plata es co-culpable de la existencia de la copa de plata³ (por ejemplo). Esa dimensión de la causa la vincula con su responsabilidad en el efecto, en su producción. La causa es culpable, o sea responsable, del efecto.

La causa no da razón de predictibilidad y siempre es una aislación simbólica, es una abstracción lógica para determinar un efecto. En esa preponderancia de la causa eficiente se sostiene el planteo escolástico: *Nihil est causa sui* (Nada es causa de sí mismo), lo que equivale a afirmar que no existe una causa que en sí misma sea un efecto, el factor externo deberá ser así determinante para aislar los efectos. En esa concepción puede señalarse causas que sean efectos de otras causas, de un modo contingente, a excepción de una causa última, necesaria, que se ubica en la divinidad. Esta es una contestación por anticipado a Descartes, quien ubica (como hemos mencionado) a Dios como *causa sui*.

Toda ciencia, toda disciplina, opera en relación a un primer principio que tiene carácter axiomático, es lo que se conoce como principio de razón suficiente, por ser de carácter axiomático es indiscutible y debe ser aplicado en toda la demostración, dicho de otro modo: es necesario y no contingente. Es lo que se entiende por determinismo causal, donde todo efecto se determina por una causa que permanece en el efecto mismo, y anulada la causa... desaparecen los efectos.

La concepción de la causa en la ciencia da un vuelco importante y se imponen los criterios de la considerada "ciencia moderna" a partir del enunciado de Newton: *Hypotesis non fingo* (No hago hipótesis), que significa preocuparse

1- M. Bunge, Causalidad en *El Principio de Causalidad en la Ciencia Moderna*, P. 64, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1978.

2- Idem 1.

3- M. Heidegger, "La pregunta por la Técnica" en *Revista Época de Filosofía* N° 1, P.10

no tanto por las causas de los hechos sino por las leyes que los rigen, leyes que se caracterizan por periodicidad y repetición, lo que puede establecer criterios de predictibilidad para cualquier acontecimiento desconociendo palmariamente el porqué de esos mismos acontecimientos. El riesgo evidente es el empirismo y la técnica como parámetro de verdad, desplazando el lugar de la causa (aunque desconocida) a las "leyes científicas".

La causa y el Psicoanálisis:

La diferencia entre la ciencia y el psicoanálisis es como cada una conciben al lenguaje: como herramienta, atributo o mero instrumento, en el caso de las ciencias naturales en general; o como constituyente de la condición humana en el caso del psicoanálisis. Esto último implica darle al lenguaje la condición necesaria, imposible de eludir para toda existencia y producción humana. No se reduce en absoluto al ámbito de la comunicación verbal, sino a los presupuestos que hacen de la cultura una instancia forzosamente compartida por todos (esto no implica que las pautas culturales sean aceptadas por todos). Tan es así que Lacan ha propuesto llamar al animal humano *parlêtre*, y no *être parlante* (ser que habla), es el hecho de que habla lo que le permite ser. Poner en primer lugar el hablar (*parler*) y luego el ser (*être*) define al humano como aquel que es porque habla, y en su momento de constitución como el que es hablado desde fuera, el que es hablado por el Otro. Desde el momento en que el humano es nombrado, imaginado, incluso vestido y alimentado antes que pueda empezar a hablar, eso que lo constituye se sitúa en él desde lo exterior. El *parlêtre* es el sujeto en tanto hablante-ser, o sea que lo que subyace⁴ a la mínima posibilidad de existencia humana es la palabra, por lo que ésta determina y permite (también, y no menos importante, por lo que condiciona e impide).

Si el lenguaje es lo que hace al hombre y no al revés, la pregunta es: ¿cuál es el principio de razón suficiente para el psicoanálisis? y ¿puede éste principio homologarse a la causa en psicoanálisis? ¿Existe la posibilidad de ubicar lo que en psicoanálisis opera como causa y como eje alrededor de lo cual se organiza la práctica psicoanalítica?

Jacques Lacan nos aproxima a una respuesta en relación a éstas preguntas: El objeto *a* es el objeto del psicoanálisis pero el psicoanálisis no es un saber sobre el objeto *a*, porque la característica fundamental de éste objeto es justamente no poder predicar un saber sobre él, en tanto no hay un enunciado que de cuenta de su aprehensión conceptual⁵. Por ello el objeto *a* no es principio de razón suficiente, pero sí es causa de deseo. Se trata de explicitar porqué.

Poner a la causa en el lugar del vacío no es necesariamente una posición escéptica. El vacío que el objeto *a* nombra, no es vacío de la ausencia pura, sino de lo carente que promueve un movimiento a su alrededor. No se trata aquí de lo inerte que provoca inercia, sino de lo que desde el lugar de una falta radical promueve permanentemente su bordeamiento. En ese mismo orden se advierte que para que exista una causa debe, forzosamente, haber un vacío, un punto de quiebre... "solo hay causa de lo que cojea", de lo que presenta de algún modo una inconsistencia. Esta concepción del objeto es solidaria con la idea de un objeto que se "pone contra" el sujeto, o sea un objeto que no es una mera representación del sujeto, sino algo que lo enfrenta. El objeto es lo que "objeta" al sujeto, no lo que lo representa, es lo que se le aparece por delante, lo que yace por delante o le sale al paso, es el *ob-jectum*, de algún modo lo que perturba su camino⁶. Si el objeto es lo que perturba, no hay correspondencia ni complementariedad entre objeto y sujeto, esa objeción presupone una conmoción del sujeto.

De ahí la formulación lacaniana del objeto *a* como *causa de deseo*, o sea como la que antecede al deseo, pero como su inmediata consecuencia, dado que no hay recubrimiento posible de esa carencia estructural. Existe un juego de palabras que hace Lacan entre causa (*cause*) y hablar (*causer*), para decir que en el ser hablante esa carencia no es una posición metafísica sino el efecto permanente que se genera a partir de estar el *parlêtre* capturado por el lenguaje. Es el re-encuentro de la causa en el fracaso productivo de su recubrimiento. Se trata aquí, fundamentalmente, de una causa que se excreta en el recorrido signifiante, y no una causa que sostiene ese recorrido al modo de una substancia.

4- Esto que subyace es el *sub-jectum*, o sea es lo que yace por debajo, entendida como la sub-stancia por los griegos (*hipokeimenon*).

5- Esta ausencia de enunciado predicativo del objeto *a*, no es una premisa (un ponerse de acuerdo), sino que responde a la propia estructura del objeto *a*, como tal.

6- En el espíritu de lo que Martín Heidegger menciona cuando dice que objeto debe ser traducido como *Gegenstand*, o sea lo que esta-por-delante-contra. Esta idea se encuentra en varios textos, entre otros en *La proposición del Fundamento*, Ed. del Serbal, pág. 134, 1ª Edición, Barcelona, España.

Ésto corresponde a una causa al final, y no al principio o por debajo. De ésta manera la causa es siempre lo que queda a producirse cada vez.

Por otra parte, si la condición fundamental y fundante del sujeto en psicoanálisis es su barradura (\$), o sea lo que le impide en forma radical conformar una unidad. Ésto ocurre porque el nombre de esa imposibilidad es el objeto *a*. En otras palabras, cuando el sujeto se dirige al Otro encuentra en primer término un obstáculo para su realización plena, (que para el caso suele encarnarse en otro sujeto habitualmente, sin ser ésta la condición única), eso es insalvable. No es igual ubicar ese impedimento como aleatorio que como estructural.

Ese impedimento a la realización plena, al Uno del sujeto, es el tropiezo permanente de toda subjetividad, y por consiguiente el motor, la necesidad misma de su transgresión. Dado que el posicionamiento mismo del sujeto como deseante está motivado por esa falta estructural. Lo que no es, es causa de lo que puede ser.

ESTUDIOS

Angustia e inhibición en la psicosis

Daniel Millas



CONSORCIO DE ARTE. Artista: Jorge Demirjian.
 Título: El chico del colegio inglés. Año: 1969.
 Técnica: Carbón. Medidas: 70 x 50 cm.

En algunas oportunidades se ha planteado si es pertinente hablar de angustia en las psicosis. Quizás esta cuestión se origina en el hecho de que el seminario de Lacan sobre la angustia¹ está dedicado fundamentalmente a la clínica de las neurosis.

La pregunta acerca de la pertinencia de hablar de la angustia en el terreno de las psicosis parece no haber sido una preocupación de los antiguos clínicos de la psiquiatría. Por ejemplo, en 1900, Carl Wernicke,² en su *Tratado de Psiquiatría*, no sólo se refiere a la angustia en las psicosis, sino que también describe un cuadro llamado, precisamente, *psicosis de angustia*. Cuadro que se acompaña, según refiere, de fenómenos alucinatorios y variedad de autorreproches. Karl Leonhard³ por su parte, va a incluir a las psicosis de angustia en una categoría que llamará *psicosis de angustia-felicidad*, ubicadas a su vez dentro de las *psicosis endógenas*.

Karl Jaspers⁴, en su rica semiología, define a la angustia como un sentimiento sin objeto, siempre presente en los momentos previos al desencadenamiento de las psicosis.

Donde la cuestión de la angustia da lugar a interrogar sobre su pertinencia es, irónicamente, en las clasificaciones presentadas en el DSM. Efectivamente, es a partir del DSM cuando el concepto de angustia tiende a diluirse y se confunde con el de ansiedad. En el DSM IV solo se reserva el término para las crisis de angustia en los llamados *trastornos de pánico* y se define como la aparición temporal y aislada de miedo y malestar intenso, palpitations, transpiración entrecortada, sudores y sensación de ahogo. La psiquiatría norteamericana, definitivamente, ya no establece ningún tipo de diferenciación entre angustia y ansiedad.

La experiencia clínica nos ha llevado, en numerosas oportunidades, a verificar la emergencia de angustia en los pacientes psicóticos. Desde esta experiencia vamos a proponer que el sujeto psicótico se encuentra más expuesto y con menos recursos para defenderse de la misma.

Lacan va a considerarla como el afecto del sujeto ante el deseo del Otro, del hecho de no saber qué se es para el deseo del Otro. La angustia queda así relacionada con el agujero estructural de lo simbólico. Cuando el sujeto ya no tiene puntos de referencia en lo simbólico, se manifiesta la angustia como este afecto de excepción vinculado con la certeza.

Si comenzamos por considerar el desencadenamiento de la psicosis como el encuentro irreversible y traumático con el agujero abierto en lo simbólico por la forclusión del NP, podemos afirmar que el vacío forclusivo se corresponde con un momento de angustia fundamental.

1- Lacan, J.: *El seminario, Libro 10, La Angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

2- Wernicke, Carl: *Tratado de Psiquiatría*, pag. 229, Buenos Aires, Edit. Polemos, 1996

3- Leonhard Karl: *Clasificación de la Psicosis Endógenas y su Etiología Diferenciada*, pag. 68, Buenos Aires, Edit. Polemos, 1999.

4- Jaspers Karl: *Psicopatología General*, pag.130, México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1993.

Lacan estableció de un modo muy preciso las coordenadas en las cuales el sujeto viene a confrontarse, en el momento del desencadenamiento, con el agujero de la forclusión.

En su escrito "De una cuestión preliminar...",⁵ nos describe en términos de ruptura de la cadena significante la experiencia enigmática de la psicosis. En un primer momento surge el enigma; es el encuentro con un vacío de significación. No se sabe qué significa eso, momento de perplejidad y de indeterminación angustiante.

En un segundo momento surge la certeza, que va a ser proporcional a ese vacío inicial. No se sabe qué significa eso, pero hay la certeza de que algo significa.

En este movimiento, que nos muestra la transformación del vacío en certeza, se establecen las condiciones de la angustia propias de la estructura psicótica.

Lo que es forcluido en lo simbólico retorna en lo real, nos propone Lacan. Esto implica que al agujero en lo simbólico y al abismo abierto en lo imaginario debemos correlacionarles una presencia real. La forclusión no es solamente *No hay NP*, sino que implica un rechazo en lo real.

En *Los signos del goce*,⁶ Miller nos recuerda que, cuando hay NP, el efecto de significación fálica permite domesticar la intrusión de goce. La función de la forclusión implica que lo que no existe como símbolo reaparece de todos modos en lo real, fuera de sentido.

Esta emergencia es designada por Lacan, en una oportunidad, con el nombre de *objeto indecible*. Afirma: "En el lugar donde el objeto indecible es rechazado en lo real, se deja oír una palabra, que ocupando el lugar de lo que no tiene nombre, no ha podido seguir la intención del sujeto sin desprenderse de ella..."⁷ Lacan nos brinda el conocido ejemplo de la paciente de su presentación de enfermos. La alucinación *¡Marrana!* surge como un significante aislado, por fuera de la cadena, viniendo a designar el ser del sujeto, del mismo modo que el insulto *¡Luder!* del que testimonia Schreber.

Este objeto, llamado indecible, es fundamentalmente un objeto angustiante y el curso y destino de cada psicosis desencadenada dependerá de los modos de tratamiento que encuentre el sujeto para, por así decirlo, domesticarlo. Es, por otra parte, esta presencia de un goce extraño e impuesto lo que explica por qué el sujeto se encuentra tan irreductiblemente preocupado.

Siguiendo esta referencia, J-A Miller, en el "Conciliábulo de Angers"⁸, trabaja esta cuestión en una de las conversaciones allí realizadas. Plantea que la instancia de un significante correlativo a un vacío enigmático de significación constituye un punto de intersección entre neurosis y psicosis. Comienza por ubicar esta "x" propia del enigma del goce en su transformación en pregunta del deseo; el *¿Qué quieres tú?* inicialmente angustiante. Señala que la certeza relativa al vacío de significación no es solamente certeza de que eso quiere decir algo, sino también es certeza de que se trata de una demanda. Es decir, certeza de que hay una falta en el Otro. Por otra parte, si está en mí colmarlo, ¿qué soy entonces yo? Termino por volverme enigmático para mí mismo.

Este desarrollo le permite a Miller restablecer la serie enigma-perplejidad-certeza de la siguiente forma: enigma-perplejidad-angustia-acto y certeza.

Luego del desencadenamiento pueden verificarse modos diversos de tratamiento de la angustia: ya se trate de los abruptos pasajes al acto, las rutinas estereotipadas, las elaboraciones delirantes o las diversas formas de creación artística. Intentos de solución propios de cada sujeto, abiertos también a la contingencia de los encuentros.

5- Lacan, J.: "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis", en: *Escritos 2*, Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires, 1987, pág. 520.

6- Miller, J-A.: *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires, 1998, pág. 390.

7- Lacan, J.: Op. cit. pág. 517.

8- Miller, J-A.: "El Conciliábulo de Angers", en: *Los Inclasificables de la Clínica*, Paidós, Buenos Aires, 1999, pág. 96.

Es en esta perspectiva que me interesa proponer la inhibición en las psicosis como una posible suplencia; una modalidad específica de tratamiento de la angustia.

Para sostener esta hipótesis comenzaré por tomar una referencia extrema: la manía.

Manía e inhibición

¿Por qué abordar la manía para proponer la inhibición como suplencia en las psicosis?

Porque el desenfreno del sujeto maniaco, su aparente carácter desinhibido, puede ser entendido en realidad como el resultado de la supresión de la instancia inhibidora misma.

El maniaco parece liberado de relaciones con cualquier instancia de dominio. Se diferencia sin duda del sujeto histérico, que, al rebelarse ante los mandatos del significante Amo, muestra su inscripción en un discurso. En el histérico, el rechazo al S1 se opera en el registro mismo de lo simbólico, encontrando allí modos sustitutivos de manifestación.

En la manía, en cambio, se trata de un rechazo del S1 en lo real, con el retorno mortífero del goce del cual brinda testimonio.

Si constatamos que Freud entiende como una de las funciones principales del yo la organización del orden temporal, el examen de realidad y la organización lógica del curso de las representaciones, puede afirmarse que en la manía el yo desaparece.

El término *elación*, empleado para referirse al episodio maniaco, proviene del latín *elatio* y es derivado de *esfero*, que significa llevar fuera de sí, elevarse. Lacan, en la clase “Del uso lógico del *sinthome* o Freud con Joyce”⁹, juega con la homofonía entre *l’élanguages* y *les langues* (las lenguas), señalando que es a la elación maniaca a lo que se parece la escritura de Joyce en *Finnegan’s Wake*.

Desde la psiquiatría la manía ha sido descripta destacando su condición de exceso y desenfreno.

Emil Kraepelin¹⁰ señala que, en realidad, la manía se caracteriza por la ausencia de productividad de ideas, las cuales son reemplazadas por la repetición monótona de palabras y de asociaciones por consonancia. Se produce una ilusión de dominio de las mismas, pero en realidad es el resultado de la euforia que afecta al paciente. La logorrea marcada evidencia la falta de unidad interior del curso de las representaciones, pérdida de dominio que tiende a la incoherencia y culmina con la fuga de ideas. Kraepelin señala que, si bien hay un incremento de la actividad, el potencial real del trabajo decae notablemente por la falta de perseverancia y la dispersión concomitante. Va a diferenciar además *la manía aguda* (que se inicia con una explosión repentina) de *la manía delirante* (caracterizada por la presencia de ideas delirantes y trastornos sensoriales episódicos) y de *la manía confusa* (definida por la presencia de ilusiones, ideas delirantes desorganizadas, alucinaciones y desorientación en el tiempo y el espacio).

Un autor como Liepman acentúa, por su parte, la falta de meta de los procesos mentales y señala la sustitución del sentido de las expresiones por el sonido de las palabras.

Ya en el campo del psicoanálisis, Karl Abraham compara el placer de la manía con el chiste por una abolición de la inhibición, con la diferencia que en la manía se trata de una abolición radical y generalizada, diferenciándose del chiste, donde se trata de una suspensión transitoria.¹¹ Subraya, asimismo, la desaparición del control lógico y la sensación de poder que es proporcional a la violencia de las pulsiones que se manifiestan sin reservas.

9- Lacan, J.: “Del uso lógico del *sinthome* o Freud con Joyce”, en: *El seminario, Libro 23, El Sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006, pág. 11.

10- Kraepelin, E.: *La locura maniaco-depresiva*, Polemos, Buenos Aires, 1996, pág. 37.

11- Abraham, K.: *Psicoanálisis Clínico*, Lumen-Hormé, Buenos Aires, 1994, pág. 114.

Las referencias de Lacan con relación a la manía no son abundantes pero sí muy precisas. En principio, no comparte la concepción freudiana de considerarla como lo inverso de la melancolía. Propone, por el contrario, la misma causalidad significativa -la forclusión- y el mismo retorno mortífero del goce bajo manifestaciones clínicas diferentes.

Es conocida la afirmación de Lacan en el seminario sobre la angustia: “Digamos de paso que en la manía se trata de la ausencia de la función de *a* y ya no simplemente de su desconocimiento. Es por eso que el sujeto ya no es lastrado por ningún *a* que a veces lo entrega sin ninguna posibilidad de escapatoria a la metonimia infinita y lúdica, pura, de la cadena significativa”¹².

La no función de *a* imposibilita el pasaje del goce a la contabilidad y tiene como correlato el desenfreno metonímico que atenta contra la reserva libidinal del sujeto.

Lacan nos lleva a pensar en términos estructurales lo que los psiquiatras clásicos describieron en detalle. Vemos así tomar el fenómeno de la fuga de ideas, esa logorrea en la que el sujeto se anula y donde se pierde la intención de significación, como una metonimia infinita. La no función de (*a*) imposibilita el pasaje del goce a la contabilidad y tiene como correlato el desenfreno metonímico que atenta contra la reserva libidinal del sujeto.

Como expresaba Jacques Alain Miller en el “Conciliábulo de Angers”: “El (maníaco) va a morir, pero mientras no está muerto goza hasta el hartazgo... En la manía tenemos una pulsión de muerte acelerada, la muerte está al final... debido a la intensificación del goce que extrae de la lengua.”¹³

Es precisamente en este sentido que tomamos una segunda referencia de Lacan a la manía en “Televisión”: “Y lo que resulta por poco que esta cobardía, de ser desecho del inconsciente, vaya a la psicosis, es el retorno en lo real de lo que es rechazado del lenguaje; es por la excitación maníaca que ese retorno se hace mortal.”¹⁴

Resulta interesante notar que ubica esta cuestión en términos de cobardía, dándole una dimensión ética referida al deber del bien decir o de reconocerse en el inconsciente.

Por otra parte, Lacan hace aquí una equivalencia entre *rechazo del inconsciente* y *rechazo del lenguaje*, ya que en ambos casos está en juego la forclusión y, por lo tanto, la consecuencia será la misma: el retorno en lo real de aquello que fue rechazado en lo simbólico.

Si el retorno en lo real tiene como condición la forclusión del NP y la ruptura de la cadena significativa, de la articulación S1-S2, en la manía ese retorno se manifiesta como el despliegue de una sucesión acelerada de S1 liberada de las determinaciones de la semántica. Esto implica que las pulsiones mismas se emancipan de la articulación gramatical y de la barrera que impone el sentido, ya que el efecto de significación promovido por el punto de almohadillado constituye una atenuación, una barrera al goce de *la lengua*.

Miller, en el curso “La fuga del sentido”, señala que el sentido es exactamente un objeto perdido, un objeto perdido del lenguaje que no se puede recuperar en términos del objeto *a*. Plantea que la fuga del sentido es una propiedad de estructura del sentido; que esa fuga es permanente, no cambia, y que en ello constituye un real del lenguaje. Posteriormente Miller ubica la función del fantasma que logra coagular el sentido y nos permite situarnos y sostenernos.¹⁵ Si bien habla de la esquizofrenia como la estructura clínica en la que se afronta lo real sin fantasma, creo que es posible ubicar en la misma condición a la manía.

Habiendo llegado a este punto, quiero hacer dos observaciones que se desprenden del breve recorrido trazado en referencia a la manía.

12- Lacan, J.: *El seminario, Libro 10, La Angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, pág. 363.

13- Miller, J-A.: “El Conciliábulo de Angers”, en: *Los Inclasificables de la Clínica*, Paidós, Buenos Aires, 1999, pág. 95.

14- Lacan, J.: “Televisión”, en: *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977, pág. 107.

15- Miller, J-A.: “Lo Real y el Sentido” Edit. Colección Diva, Buenos Aires, 2003.

La primera es que puede constatarse que Lacan va a ubicar la función de la articulación estructural del lenguaje allí donde Freud situaba la organización del yo.

El lenguaje como resultado de un trabajo sobre *lalengua*, como una “elucubración de saber sobre *lalengua*”, de acuerdo a la perspectiva que nos brinda en *El seminario, Libro 20, Aun*¹⁶. En esta vía, Miller plantea que se trata de captar cómo en nombre del UNO, del S1, se domina *lalengua* y se constituye el lenguaje. “Digamos que el lenguaje es Discurso del Amo (...) y que su estructura es la misma que la del Discurso del Amo.”¹⁷

La segunda es que el estudio de la manía nos permite revalorizar la función de la inhibición en las psicosis en general, en términos de operar eventualmente como una suplencia frente al vacío forclusivo.

Presentaré para ello una breve viñeta clínica. Se trata de un sujeto psicótico que había resuelto convivir con una mujer mayor que él. Esta relación lo beneficiaba tanto por su compañía como por el apoyo en el trabajo. Pero la demanda de ella en cuanto a tener relaciones sexuales le resultaba un verdadero tormento y el sujeto en cuestión no lograba nunca concretar la penetración. Los reiterados fracasos lo alteraban profundamente, dando lugar, en una ocasión, a una crisis de excitación por la que debió pasar la noche en una guardia hospitalaria. Este problema que le resultaba tan grave se resolvió abruptamente cuando, en un momento, tampoco logró alcanzar la erección. A partir de ese instante se declaró impotente con las mujeres mayores de treinta años y dio por terminada la cuestión con su compañera.

El caso nos presenta una secuencia en la que, a través de la inhibición, se intenta establecer una barrera para evitar el desencadenamiento de la angustia. El primer momento es sin duda poco eficaz porque, si bien el sujeto ponía una distancia respecto al encuentro con el cuerpo de su compañera, no dejaba de quedar peligrosamente expuesto a su demanda. En el segundo, en cambio, la inhibición alcanza su verdadera eficacia ya que se acompaña de una significación cuya fijeza sirve de soporte a una posición subjetiva. El consentimiento da lugar a una decisión, estableciéndose un límite y un nuevo orden en las relaciones con sus *partenaires*.

Solución singular, allí donde el sujeto no cuenta para defenderse de lo real con el auxilio de ningún discurso establecido.

16- Lacan, J.: *El seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1992.

17- Miller, J-A.: “Teoría de *lalengua*”, en: *Matemas I*, Manantial, Avellaneda, Argentina, 1987, pág. 74.

ESTUDIOS

De algunos elementos que aporta Funes

Juan Fernando Perez

*Si (como el griego afirma en el Cratilo)
el nombre es arquetipo de la cosa,
en las letras de rosa está la rosa
y todo el Nilo en la palabra Nilo.
Borges, El Golem*

Comparto el juicio de quienes afirman que *Funes el memorioso* constituye una de las más formidables ficciones del siglo XX. Hace parte de esa literatura deslumbrante que produjeron escritores como Proust, Ibsen, Kafka, Mann, Joyce, Musil, Broch, Faulkner, Marai, García Márquez y otros más, quienes honran la deleznable condición humana y salvan, junto a algunos trabajadores de frentes diferentes, ese siglo innovador y decisivo, siglo escandaloso y mortífero.



CULTURA PASAJERA. Artista: Román Vitali.
Título: En esta casa hay fantasmas. Año: 2009.
Técnica: Tejido con cuentas acrílicas facetadas
encastrables, mesa y florero. Medidas: Variables.

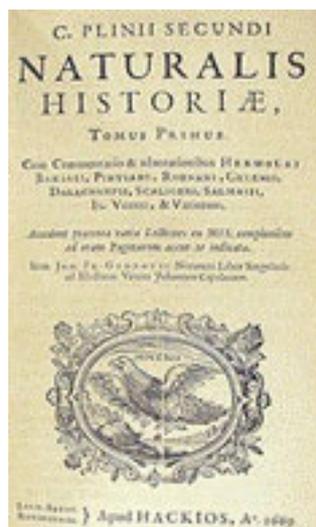
Allí Borges eleva a lo superlativo aquello que en general conforma su obra. Sabio y refinado, conjuga en su artificio, como un alquimista astuto, esa pasmosa imaginación que lo caracteriza, con la inagotable y compleja erudición que lo define; con el impecable brillo que le da a la lengua; con la fecunda y singular densidad de cada una de las reflexiones que alimentan la trama, con los contrastes que soportan el armazón; con un suspenso sostenido, que sin embargo es tenue pero visible.

El relato de esa insólita noche en la vida de un hombre que ignora el olvido, se halla tejido con admirables imágenes (¿cómo no sentir emoción genuina cuando Borges habla de la lluvia como “el agua elemental”, o cuando describe a Funes como “un Zarathustra cimarrón y vernáculo?”), representaciones certeras (Borges es exacto cuando habla, por ejemplo, de las “avenidas urgentes” para tipificar la ciudad atiborrada), que aparecen siempre en el lugar correcto (es eficaz cuando martillea el uso de la palabra “recuerdo” en el relato), que se contrastan además

entre sí para invitar a asumir lo inopinado. Y con todo ello asombra al lector, por una u otra razón. Es por esto que *Funes el memorioso* incita la producción de continuas elaboraciones y discusiones literarias, filosóficas, matemáticas, psicoanalíticas, jurídicas u otras, que ya hacen parte de ese proyecto que había previsto el mismo Borges en el cuento, “de que todos aquellos que lo trataron, escriban sobre él”.

Subrayo el contraste mayor del relato, que no es el único que lo sustenta, pero el cual es necesario no olvidar para poder reconocer la lógica e implicaciones de la construcción. Aquel que se produce entre ese humilde muchacho, Ireneo Funes, habitante en los finales del siglo XIX de un oscuro rincón del campo uruguayo, “un compadrito –en alpargatas– de Fray Bentos”, y ese ser “monumental como el bronce, más antiguo que Egipto, anterior a las profecías y a las pirámides” que acumula sin cesar todo tipo de conocimientos e información; que entonces aprende “sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín”; que se plantea preguntas a la manera de Locke, las acomete y avanza en sus respuestas. Así, aquel muchacho del callejón llegó a poder repetir de manera exacta, y en la lengua de los latinos, la forma en que Plinio se refiere a las hazañas mnemotécnicas de persas y griegos en su *Naturalis historiae*, y en general lo mucho que examina el escritor romano en su enciclopedia; también, conseguía un reconocimiento

quirúrgico de los procesos que se dan en los lentos cambios que produce el tiempo en lo viviente, e interrogó las eventuales impropiedades lógicas que puede tener la nominación en la serie de los números naturales, para llegar a proponer algunas posibles soluciones que hoy ocupan a distinguidos matemáticos. Es por tanto evidente el cálculo de Borges al construir este contraste. El hecho le da gran fuerza y consistencia a todo lo singular que allí se cuenta. Era incuestionable que convenía a la narración que el personaje fuese un hombre como Ireneo y no algún hombre ilustrado de Buenos Aires, de Montevideo, de Alejandría o de Londres.



Portada de una edición de 1669 de la *Naturalis Historiæ*

Interesa en este contexto destacar sobre todo un plano del cuento, una contradicción allí presente. A partir de ésta es posible examinar elementos importantes de la tríada primordial de Lacan, la “serie augusta”, al decir de Miller, de lo real, lo simbólico y lo imaginario.

En *Funes el memorioso* es contradictorio algo de lo cual Borges es claramente consciente y que sin embargo no corrige, si bien matiza. Se trata, de una parte, de un pasaje en el cual el narrador declara su sospecha acerca de “que [Funes] no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos”, frase esta que diversos comentaristas toman como verdad absoluta y con la cual reducen al personaje a la condición de un ser maquinal de la percepción y la memoria. Ello contrasta con otros pasajes que van en dirección inversa. Ciertamente, quienes aceptan la idea según la cual Funes es sólo un ser embrutecido, abstraído en la minucia, dejan de notar que el narrador también sostiene que el personaje habla y dialoga; que lee de manera tal que puede entender las variantes que tiene un diccionario, leer libros densos y enlazar lo que de allí extrae con las proposiciones sostenidas por otros, y entonces, razonar; por ejemplo, acerca de las formas de pensar de estos, y luego exponer sus discrepancias y argumentos a partir de lo que deduce. También, que le es posible emprender complejos proyectos intelectuales que, por inauditos que se les suponga, son del mismo tenor que los de algún pensador insigne; que Borges le llama “lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso”. Quienes así piensan el personaje dejan de establecer que el escritor no le teme a la contradicción, menos en el campo que ha elegido para sí, el de la ficción y el artificio. Aún más, que esa contradicción le es necesaria. Es decir, que Ireneo se sitúa también en lo abstracto, en tanto ello es indispensable a la indagación emprendida en el relato. No obstante, es claro que, a la vez, choca con lo general. Es exacto que Borges acentúa la dificultad que tiene su titán para la abstracción; que el personaje era alguien “con ciertas incurables limitaciones”, pero de ninguna manera trata estas como características únicas del sujeto.

En consecuencia, resulta impropio reducir a Funes, como hacen algunos, a una simple metáfora (para algunos inspirada en Nietzsche) de la acumulación infinita de información (que lo es), la que, casi toda, resultaría finalmente inútil; es una interpretación apresurada reducirle a una mera anticipación de lo que son ciertos basureros de hoy, a

metáfora de aquello en lo que están en trance de convertirse grandes sectores de la web (ver por ejemplo <http://www.nytimes.com/2010/07/25/magazine/25privacy-t2.html?ref=homepage&src=me&pagewanted=all>, consultado el 24 de julio del 2010), a pesar del interés que tiene tal metáfora. Desorientarse ahí impide reconocer dimensiones claves de la narración.

Para considerar lo anterior propongo preguntarse, con *Funes*, por la relación que pueda existir entre la tríada de Lacan y el ternario griego de lo universal, lo particular y lo singular. Este último cobra especial significación para la época actual. En efecto, las exigencias de aceptación por todos del discurso de la ciencia, la universalización que hoy se registra de ideales como los derechos humanos o los de la democracia generalizada, esto es, su vigencia en la concepción y en las decisiones de lo político, o en la regulación de la vida cotidiana de las personas, o la llamada globalización, con su efecto insospechado de segregaciones diversas, son hechos que reposan en inconsistencias profundas, veladas por el empeño en negar la singularidad y por tanto de borrar las diferencias constitutivas de lo humano. Dicho de otra manera, se trata del peso que ha llegado a adquirir el *para todos*, y así se ha instalado la confusión acerca de cuál sería el lugar posible para el sujeto (¿Sumarse? ¿Diferenciarse? ¿Cómo?...). Ello renueva la actualidad de las categorías griegas y obliga a precisar su sentido.

Anoto, por lo demás, que el ternario aristotélico sólo reaparece con cierta claridad conceptual en Occidente, como tríada, en *La ciencia de la lógica* de Hegel, si bien hay diversas menciones importantes que le son precedentes, que no obstante no lo desarrollan. Conviene señalar que dicho ternario ha sido reducido a menudo al binario de lo universal y lo particular, desde la Antigüedad, pero en especial, con la querrela medieval sobre los universales. En Aristóteles su formulación relativa a las proposiciones universales y particulares, afirmativas y negativas (en lo que no se ocupa de la negativización de lo singular), parece incidir igualmente en la reducción de su tríada al binario universal-particular. Es oportuno indicar, en ese orden de ideas, que es en función de este sistema aristotélico, y de su forma de negar los universales y los particulares, de donde Lacan recoge una categoría lógica que guiará una parte significativa de su trabajo, la del *no-todo*.

Es en realidad sólo después de Hegel, seguramente con Russell y ya en el siglo XX, cuando el ternario adquiere su rigor epistémico más claro, y de donde Lacan se ha inspirado más directamente para hacer uso del mismo.

Se recordará que en el relato el narrador propone su ya paradigmática proposición según la cual a Ireneo “le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)”. Es, nótese, una molestia la que aqueja al personaje, mas no un hecho que le fuera radicalmente incomprensible. Allí la sutileza del lenguaje borgiano es de nuevo decisiva. Funes reconoce, molesto sin duda, que estos “dos” protagonistas de la acción son percibidos por los hombres como si finalmente se trataran de uno sólo, desconociendo así sus desacuerdos, lo que a su juicio impondría una nominación diferencial que las estableciera.

En consecuencia, la dirección hacia donde Funes se halla empujado por su historia es la de situarse más allá de la palabra, de aquello que crea el conjunto, de la clase; por tanto, es un más allá de los universales; es un no hacer de estos una condición necesaria para relacionarse con el mundo, si bien es evidente que sabe de los mismos. Tampoco se detiene en lo particular de un conjunto. Es decir, aquel empuje no lo interrumpe con la aparición del caso, con la presencia de aquello que hace parte y da cuerpo al universal.

Es conveniente recordar aquí que es con estas categorías (o si se quiere, con palabras y con la capacidad de saber sobre las “cosas” que las palabras designan) que los humanos se comunican entre sí. Con lo simbólico, se diría con Lacan. Y Funes, ciertamente consigue estar ahí. No obstante, es claro que en forma continua se ve empujado a trascender esa dimensión, a ir más allá de aquella en la que los humanos se instalan regularmente para poder reconocer el mundo. Entonces, es posible afirmar que Funes no se halla más acá de los universales, esto es, no se halla instalado en una incapacidad absoluta de acceder a la idea de “perro”. El empuje que le define, en últimas, es aquel ir hacia lo singular. Sí; pero desde los universales, lo cual precisa su naturaleza, su lugar y su destino. Así, el mundo de la abstracción (de lo simbólico, se diría con Lacan) se ve afectado en él, mas no impedido.

Pero, y esto quizás sea lo fundamental del cuento, ¿afectado por qué? ¿Acaso se puede afirmar que Ireneo Funes se halla dramáticamente habitado por un empuje *hacia lo real*, a diferencia del resto de los mortales, para los cuales tal orden resulta inaccesible?

No recuerdo ninguna imagen mejor elaborada acerca de lo que Kant llamó *la cosa en sí*, el *númeno*, que esta que Borges presenta en su relato como esa dimensión hacia lo cual Funes se hallaba compelido sin cesar. Y en tal imagen si algo emerge con claridad es su carácter finalmente incognoscible para los humanos, esto es, su carácter de imposible. También su sentido terrorífico, *unheimlich*, para ser más exacto (u *ominoso* o *siniestro*, según una débil traducción propuesta para ese término descomunal), sólo soportable a través de la ficción y el artificio. ¿Es esto a lo que Lacan llama lo real?

De acuerdo con lo anterior es posible afirmar que los universales constituyen en gran parte aquello que Lacan designa como lo simbólico, cuyo ejemplo más preciso en el relato es *la idea de perro*. Lo particular, en la medida en que se define como caso de un universo, elemento que hace parte de un conjunto, es por tanto igualmente simbólico; se trataría entonces de lo individual, de *un* perro (definido como tal por su ser de perro, esencialmente). Y en ese sentido universales y particulares conforman lo que los hombres llaman corrientemente “la realidad”, es decir, las cosas designadas por palabras (por conceptos, si se quiere, según cierto vocabulario filosófico). Es el reconocimiento simbolizado del mundo.

¿Qué estatuto tiene lo singular a partir de la tríada lacaniana? ¿Es acaso aquello hacia lo cual es empujado Funes, hacia ese ámbito donde se producen “los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. [Donde se dan los tenuous] progresos de la muerte, de la humedad [y que únicamente] el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso [podrá establecer]”?

De lo dicho se deduce que se trata de lo que Lacan llama lo real. Es decir, que lo singular es lo real. Es, para usar aun el ejemplo de Borges, aquel perro de las tres y catorce (visto de perfil) y el cual se diferencia, a no dudarlo, del perro de las tres y cuarto (visto de frente), y el que a su vez es también algo singular. Pero ha de reconocerse (y estimo que Borges lo hacía con toda claridad) que de cada uno de tales “perros” se podría establecer una singularidad todavía mayor. En ese sentido nótese que, en la perspectiva de lograr una singularidad cada vez más diferenciada, es posible avanzar infinitamente. Es lo que le permite a Lacan definir lo real por su carácter de imposible. Borges se detiene en el perro de perfil, o en el que está de frente un momento después, por cuanto su empeño primordial es, a mi juicio, ilustrar la disyunción esencial que existe entre el nombre y la cosa; entre la palabra *Nilo* y el río que así es nombrado, pero el cual, simplemente bajo el nombre, es inaccesible en su infinita complejidad, si bien sí es posible referirse al mismo de esa forma. Y entonces se puede sostener, insisto en ello, que Borges sabe bien que la palabra no alcanza jamás plenamente la cosa; que existe una disyunción estructural entre lo simbólico y lo real, y que en ese sentido es un nominalista decidido.

Señalo de paso que se notará a partir de lo indicado que las dos tríadas, la griega y la de Lacan, no pueden superponerse término a término, como algunos indicios lo sugerirían; pero examinar sus relaciones permite valiosas precisiones.

La tríada de Lacan (tríada que reconoce ante todo cuáles son las dimensiones subjetivas de la experiencia humana, y la cual puede considerarse como un ternario lógico) rompe y desarrolla el tradicional binario entre lo imaginario y lo real, que ha sido una forma común de establecer cómo viven los humanos lo existente. Éstos, como se sabe, se han preguntado siempre, en especial a propósito de ciertas experiencias (de experiencias en las cuales no hay certeza acerca de cuál es su naturaleza), si las mismas constituyen algo real o algo imaginario. Un zumbido, por ejemplo, que perturba algún momento de concentración mental de un sujeto. Y de igual forma lo han hecho filósofos, psiquiatras, poetas y sujetos muy diversos. Lacan vendrá allí a irrumpir en el binario al colocar lo que llama lo simbólico en serie con lo imaginario y lo real. Construye de esta forma (según una valiosa precisión aportada por J.-A. Miller al respecto) un dispositivo para distribuir el vocabulario del psicoanálisis entre cada uno de esos tres órdenes, con lo cual enriquecerá de manera preeminente la teoría y la práctica analítica. Hacia el final de su enseñanza la tríada se hace nudo, y también tétada, al reconocer la función singular que cumple un tipo de síntoma al cual le dará el rango de registro u orden, y llamará *sinthome*.

Conviene no terminar sin aludir a uno de los efectos contemporáneos de la ciencia, el nacimiento de una especie sectaria que se conoce como los científicos. Los hay de todo tipo: desde pacíficos universitarios que laboran aplicados en sus cubículos, aulas y laboratorios, hasta furiosos tecnócratas que aquí o allá reinan y acusan de “metafísica” y charlatanería a todo lo que no reduce el mundo a lo que ellos llaman “lo real”, que suponen consiste en lo perceptible, así sea con la ayuda muchas veces de diversas extensiones de los sentidos; es decir, lo que se manipula con el significante y por ende con la técnica. En consecuencia, desprecian todo lo que llaman “irreal”, “inexistente”, “inmaterial”, en una simplificación necia de la forma en que los humanos discurren por el mundo, habitan sus universos singulares y orientan, de manera lúcida o torpe, su existencia. Infortunadamente la discusión aquí propuesta tendrá que pasar hoy por aludir a ese reinado.

Añado, finalmente, que toda la reflexión precedente sobre el relato de Borges está preñada de consecuencias, a mi manera de ver, para el psicoanálisis. Por ahora destaco solo una, no la menos importante: la dificultad inmensa que existe para lograr acceder a lo verdaderamente singular, en tanto ese acceso es concebido con Lacan como un corte en lo real. El proyecto de Funes de poder nombrar cada singularidad, cada “perro” de cada instante y de cada punto del espacio, o, más brevemente dicho, lo único, constituye en cierta forma, una manera extrema de definir el proyecto de un análisis: que el analizante consiga nombrar su singularidad, aquella que lo constituye y lo define. Se trata de intentar lograr que en éste se produzca lo que Heidegger llama un *Ereignis*, un acontecimiento (término pobre para traducir el vocablo que elige el pensador de la Selva Negra para pensar *lo único*) que arroje ante sí su *singulare tantum*, su real, eso “que acontece de un modo único”, según el decir del pensador (ver *Identidad y diferencia*). Y de tal manera es posible esperar que cada analizante pueda asumir las consecuencias que ello implica. Desidentificarse, por ejemplo; ir al menos contra algunas de sus identificaciones (las que siempre los humanos, secreta o manifiestamente, defendemos con ardor, como si se tratara de verdades supremas) para poder construir vínculos ahora enriquecidos y disponerse verdaderamente a la creación. Anoto que es conocido que las identificaciones de todas formas procuran un lugar en el mundo de los demás, al menos ante aquellos que elegimos como interlocutores, cosa siempre importante para el hablanteser.

ESTUDIOS

Estilo e inconsciente, del lado del analista

Alejandro Willington

“El estilo es el hombre mismo”, con la “dudosa” cita de Buffon Lacan inicia la Obertura de sus escritos^[1], dudosa no solo porque “el hombre” clásico sea ya una referencia vacía, sino sobre todo porque para el propio Buffon el estilo es eso por lo cual, para que una obra adquiriera un carácter permanente o para que podamos decir que está “bien escrita”, deberá hallarse más bien “fuera del hombre” (lo que quiere decir no marcada por el hombre mismo que las escribe.)² Buffon percibe muy bien como la buena escritura, con estilo, es aquella que en su trazo logra ser fiel al objeto mismo al que se aboca.³ El estilo es para él un anudamiento entre invención y expresión, la primera, como resultado de una aplicación al trabajo, podría desembocar en cierta originalidad, la segunda requiriendo en sus tiempos, paso a paso, de una docilidad al objeto mismo. Digamos que no es caprichoso, entonces, que Lacan presente el “problema” del estilo en la apertura a los Escritos, pues en su etimología misma está la referencia a la escritura: la palabra latina *stilus* “designano solo la acción de escribir sino también el instrumento con el que la acción se produce: el punzón que incide en la tablilla de cera.”⁴

Entonces, primera conclusión: la dimensión de la escritura es necesaria para pensar el problema del estilo, de una escritura que acepta una docilidad a los tiempos mismos de su objeto.



CULTURA PASAJERA. Artista: Román Vitali.
 Título: En esta casa hay fantasmas. Año: 2009.
 Técnica: Tejido con cuentas acrílicas facetadas
 encastrables, mesa y florero. Medidas: Variables.

El tema ha sido abordado tanto por la tradición literaria como científica, ya vimos como Buffon, el gran naturalista francés del siglo 18, lo elige como su modo de entrada a la Academia Francesa de Ciencias. Sobre su uso actual por la ciencia, digamos que en general se lo reduce a una función normativizante u objetivizante, por ejemplo, a “un manual de estilo para normalizar criterios para las citas”⁵.

Revisemos brevemente, pues, algunas nociones claves de la tradición literaria. Para varios autores un rasgo de **singularidad** define la noción misma de estilo⁶, el que debe ser pensado como un signo propio del ser hablante⁷: se trata de tomar **lo humano** a partir de algún rasgo particular, una época, una lengua, un movimiento artístico, etc; lo fundamental es el carácter eminentemente humano que un estilo siempre denota. Al respecto, el propio Lacan, quien dedica un artículo de juventud al tema⁸, llega a conclusiones similares: el estilo implica

significaciones humanas en sus símbolos, tanto en un delirio, al que cabe analizar enteramente en estos términos - esta es la tesis fuerte del trabajo-, como en expresiones artísticas variadas, y en su “tendencia fundamental”, que Lacan cree descubrir y que llama a esta altura “identificación iterativa del **objeto**”. Y lo más importante: “Los delirios, en efecto, no tienen necesidad de ninguna interpretación para **expresar** con sus solos temas, y a las mil maravillas, esos **complejos instintivos y sociales** que solo a costa de gran trabajo consigue el psicoanálisis sacar a la luz en el caso de los neuróticos”⁹. Este carácter humano de la producción de un estilo, delirante o artístico, es el pivote que le

1- Lacan, J. “Obertura de esta recopilación” en *escritos 2*, siglo veintiuno editores. 1985. Pág. 3.

2- Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*, Pág. 451.

3- Anónimo: *Vida del conde de Buffon*. París 1777. Traducido del francés, Madrid, por Pantaleón Aznar. Pag. 59-61.

Labastida, Jaime: *La palabra enemiga*, Siglo veintiuno editores. 2008, Pág. 408.

4- Labastida, Jaime: *La palabra enemiga*, Siglo veintiuno editores. 2008, Pág. 408.

5- Por ejemplo: *Chicago Manual of style* (15 th.ed.) ó American Psychological Association.

6- Kayser Wolfgang: “Interpretación y análisis de la obra literaria” Pág.374.

7- *ibid*

8- Lacan, J.: “El estilo y la experiencia paranoica” en *De la psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad* Siglo veintiuno editores

9- *ibid*, Pág 337.

permite al joven Lacan inscribir su perspectiva de la psicosis más allá de la concepción organicista y deficitaria de la misma, a la que suscribió en sus primeros trabajos.¹⁰

Otro autor, hombre de letras, ubica la cuestión del estilo a partir de un rasgo que le es esencial: algo **enigmático** se alojaría siempre allí. Así lo considera el poeta español Azorín¹¹, y al respecto transcribe metáforas que consuenan muy bien con el discurso analítico¹², en donde la producción del estilo se corresponde a la producción de una **forma definitiva**, por la cual arribamos a un estado ya **irreductible** de la obra, que se anuda con lo enigmático de su estilo. Hay una ascesis implícita en la decantación de un estilo: "Hay que acepillar de adjetivos embarazosos el estilo", como un carpintero acepilla la madera bruta para obtener la forma.

Por otro lado, el asunto del estilo, que en un psicoanálisis puede ser planteado quizás como un **efecto**, en literatura puede en cambio presentarse como una **búsqueda**. Así, por ejemplo, lo analiza un crítico (R. Olea Franco), respecto al primer trayecto de Borges como escritor¹³. Cita allí a Pedro Henriquez Ureña, quien habría esperado de los primeros y ampulosos escritos borgeanos que dicho autor aprenda a quitar sus "andamios", para manejarse con otra soltura. Recordemos lo que el propio Borges, que se avergonzaba de esos primeros escritos, recomendaba a Eduardo Wilde: "Plena eficiencia y plena **invisibilidad** serían las dos perfecciones de cualquier estilo", las que le darían a éste su principal virtud, la **naturalidad**.

Segunda conclusión, pues: en literatura, también, un estilo es algo que alude a un rasgo de singularidad del ser hablante, un punto irreductible al que se llega *per via di levare*, quitando, ocultando andamios, consiguiendo cierta invisibilidad, asumiendo una naturalidad, decantando una forma, es decir, cierta manera de alojar un vacío.

Una salvedad: recordemos que corresponde separar muy bien lo real de la ciencia de lo real del psicoanálisis, que sabemos que el objeto científico no es el nuestro, que la narración literaria difiere de la escritura de un análisis: como sea, ambas aventuras humanas, la científica y la literaria, ponen en juego, para nosotros, el problema del sujeto y la relación a su palabra (forcluyéndolo en un manual o alojándolo en una retórica), su manera radicalmente singular de tomarla, eso que es lo "más arduo que puede proponérsele a un hombre"¹⁴, toda vez que lo que el problema del estilo pone en juego fundamentalmente es su anclaje a nivel de la enunciación.

La filosofía no ha sido ajena al tema, Georg Simmel se plantea al estilo como un **problema**. Para este autor la noción de estilo se puede aplicar paradójicamente al sujeto o al objeto: por un lado suele usarse apuntando a lo más singular de alguien, por el otro a lo más universal de algo¹⁵. Más que una contradicción nos parece que aquí se revela un anudamiento: el punto a partir del cual algo reducido a su singularidad puede elevarse a la categoría de paradigma. De artistas universales, como Miguel Ángel, se podría decir que son ellos mismos el estilo que fundan, a diferencia de los otros, que tan solo lo siguen.

Tercera conclusión:

En el problema del estilo se desdibuja la división clásica subjetividad - objetividad, al menos en sus términos tradicionales. En su producción, a través de lo más singular de un artista, se expresa otra cosa, por ejemplo, algo del orden de las "profundidades" del gusto de una época, a las que el artista presta su voz. Encontramos aquí en consonancia uno de los núcleos duros del pase: un analista testimonia y enseña sobre la manera en que se las arregló él mismo frente a los impasses, dificultades de la experiencia, agujeros del saber, etc; en los que pueden estar enredados, a su vez, varios otros de la misma comunidad analítica, que encontrarán ahí, quizás, una resonancia.

10- Lacan, J., Levi Valencio y Migault, P. : « « Escritos inspirados : esquizografía » en Anales Médico- Psiquiátricos, N° 5, Paris, 1931

11- Azorín: "El enigma del estilo".

12- Federico Delclaux, "El silencio creador". Pág. 70. Rialp, Madrid, 1996

13- Franco, R. : *Borges: La búsqueda del estilo*. AIH. Actas XII. 1995.

14- Lacan, J.: *El Seminario. Libro 3. Las psicosis*. Paidós. Clase 20.

15- Simmel, Georg.: "El problema del estilo". Reis. N° 84. 1998

Ingresemos, finalmente, al campo de las producciones analíticas. Se podría hacer, por qué no, un análisis estilístico de las distintas corrientes, sus modalidades clínicas y epistémicas. El propio Lacan lo esboza en distintas oportunidades¹⁶. Podríamos tomar el lenguaje de los kleinianos, de los kohutianos, etc., ver la manera como empalman, por ejemplo, teoría y praxis, el lugar del sentido y su fuga, etc. Mencionaremos solo al pasar a Alfredo Adler, a sus desarrollos sobre el papel central del estilo de vida (elevado por él a la categoría de concepto fundamental), que se corresponden, según nuestra lectura, con la ubicación topológica que asignamos al fantasma: el estilo individual es la opinión de cada quien respecto al mundo, cada sujeto se halla en una radical posición de desconocimiento de esa manera particular como capta el mundo, desde la cual generaliza, y la que es a su vez fuente de todos sus conflictos con la realidad. Desarrolla estos conceptos en su libro *El sentido de la vida*, del año 1931, en el cual, al leer algunos párrafos, constatamos como el estilo es algo para él completamente impregnado de sentido, diríamos, el colmo del sentido para cada sujeto¹⁷. Lacan da un paso más, o varios, piensa al estilo más bien surgiendo en un más allá del sentido, en un punto de “caída” del objeto del fantasma, allí donde el sujeto más que encontrar el sentido de su vida, se “eclipsa”.¹⁸

Entre los lacanianos es Germán García quien hace referencia a esta *preocupación extraña* del estilo, ubicando a partir de él el problema de cómo alguien se incorpora al discurso del Otro, se autoriza en su nombre y se vuelve autor.¹⁹ Una perspectiva analítica del problema no podría soslayar la relación del estilo de un sujeto con su posición de enunciación²⁰. Es la lectura que Lacan se permite realizar de Freud y su pasión incurable por la verdad.²¹ Ese estilo que nunca sufrió “inflexión alguna”, que desde las cartas a Fliess al *Moisés y la religión monoteísta* se encarna en algo que “orienta y vivifica su investigación”. Tan inflexible o irreductible como el suyo propio, recordemos como Lacan mismo va definiendo así a su estilo y al Estilo mismo, como algo por estructura incurable, en la medida en que sus trazos responden al objeto mismo en cuestión.²² Digamos, entonces, que es en el escrito sobre Gide en donde Lacan plantea ya claramente la relación de identidad de estilo y objeto: ambos son algo a leer entre líneas, algo que surge a partir de la articulación de las palabras pero que está más allá de ellas, haciendo las veces de eso que mejor podría condensar para un sujeto su modo de satisfacción.²³

Las puntuaciones finales que Lacan le realiza a Eric Laurent, al cabo de las entrevistas preliminares de éste, muestran bien la contracción que implica la lógica de un análisis y su final, y como la decantación de efectos de estilo propios de cada analista tiene mucho que ver con lo que se espera de un final de análisis. He aquí las palabras de Lacan, reconstruidas por E. Laurent muchos años después: “Se termina siempre por devenir un personaje de la novela que es su propia vida. No es necesario para eso hacer un análisis. Lo que éste opera es comparable a la relación de la *nouvelle* (novela corta) a la novela. La contracción del tiempo que opera la *nouvelle* produce efectos de estilo. El psicoanálisis le va a permitir localizar efectos de estilo que podrán ser de algún interés para usted”²⁴. Subrayemos, al pasar, otra pluralización insinuada, Lacan no habla allí *del estilo*, sino de *efectos de estilo*.

En conclusión:

Creemos que lo que tiene de problemática o enigmática la noción de Estilo es que pone en juego el trazo absolutamente singular, la manera propia de cada autor o sujeto, de producirse y destituirse a sí mismo, sea en la creación de una obra artística, sea en la escritura de una experiencia analítica. Por supuesto: si la obra artística apunta a la producción de una forma, un análisis conduce más bien a la experiencia o reversión de una *a*-forma, se trata de la *a*-topología del objeto *a*, de la experiencia vivida de un vacío allí. A su vez: en un análisis lo irreductible ya no se anuda a lo enigmático, sino en todo caso a lo decantado por la experiencia como un “saber hacer allí”.

16- Lacan, J.: “*El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*”, Clase 3: habla sobre el estilo inquisitorial de los analistas de la defensa. Por ejemplo, en el Seminario 6, clase 8, nombra a Ella Sharpe como la institutriz

17- Adler, A.: “*El sentido de la vida*” Capítulo 1, Nuestra opinión de nosotros mismos y del mundo. Espasa Calpe. Madrid. 1975

18- Lacan, J., “Obertura de esta recopilación” en *escritos 2*, siglo veintiuno editores. 1985..

19- García, G.: “*Oscar Masotta y el psicoanálisis del castellano*” Pág. 11. Editorial Argonauta. 1980.

20- Piacenza, P.: “Apropiaciones de la noción de estilo en el ensayo argentino contemporáneo”. *Virtualia 6*. Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana

21- Lacan, J: *El Seminario. Libro 3. Las psicosis*. Paidós. Clase 17.

22- Lacan, J.: “*El Seminario. Libro 5. Las Formaciones del Inconsciente*”, Paidós. Bs. As. 1998. Clase 2.

23- “...nos incita a modificar nuestra voluntad el bufonesco aforismo, para enunciarlo: el estilo es el objeto” Lacan J..

24- Laurent, E.: “*Quatre remarques sur le souci scientifique de Jacques Lacan*” Critical and Biographical references for de Study of frenh Literatura Since 1885/ N°5. Issue. N° 45

El propio Lacan reconduce la clave del problema del estilo, al final de su *Obertura*, del Hombre al objeto *a*, y en particular al momento revelador de la caída de ese objeto, lo que nombrábamos antes como destitución del sujeto.²⁵ Nos recuerda como el estilo de sus escritos fue “determinado por aquellos a los que se dirigieron”, para que les “sea preciso poner de su parte”. El estilo de Lacan, autor, se halla pues atravesado por las interrogaciones y respuestas que “jalonan” su itinerario. Va cambiando con el tiempo, su lenguaje va asumiendo giros fenomenológicos, estructuralistas, literarios o joyceanos ...; no cesa de mutar, *Aún ...*, en la medida en que su propio pensamiento va mutando en sus maneras de aplicarse al enigma de la práctica analítica²⁶. Se trata de un estilo tanto analizante como enseñante, que en su barroquismo no se satisface a sí mismo, sino que se dirige al Otro: para que le sea preciso “poner de su parte”; y que viene del Otro o le viene del Otro, ya que recordemos como equiparaba sus escritos a los de los místicos, aquellos que logran plasmar allí algo del Otro goce. Simmel lo plantea en su trabajo, a su propio modo: los efectos de estilo a los que un sujeto puede ser sensible, o los que un artista puede producir, eso nos abre “liberándonos así de nuestra absoluta autorresponsabilidad, de funambular sobre la estrechez de la mera individualidad”. El llamó a este proceso “estilización”²⁷; lo que resuena muy bien con lo que J. A. Miller llamó estetización, no de una obra, sino del síntoma²⁸. Entonces, un análisis se podría pensar como la experiencia inversa a la del arte: escuchamos como un sujeto llega a hacer de su síntoma una obra singular²⁹, cómo llega a producir su propia significación personal sin hacer de eso un objeto fascinante, sino un resto que se aplica a otro uso, por ejemplo, inscribirse en esa caja de resonancia que es la serie de los AE para una Escuela.³⁰

25- Lacan, J. “Obertura de esta recopilación” en *escritos 2*, siglo veintiuno editores. 1985. Pág. 3.

26- Milner, J-C.: “La obra clara” Bs. As. Manantial. 1996.

27- Simmel, Georg.: “El problema del estilo”. Reis. N° 84. 1998

28- Miller, J.A.: “El ruiseñor de Lacan”

29- Zack, O. : “La importancia del pase” . Virtualia N° 17. Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana.

30- Laurent Eric: “Conferencia de Bilbao”