

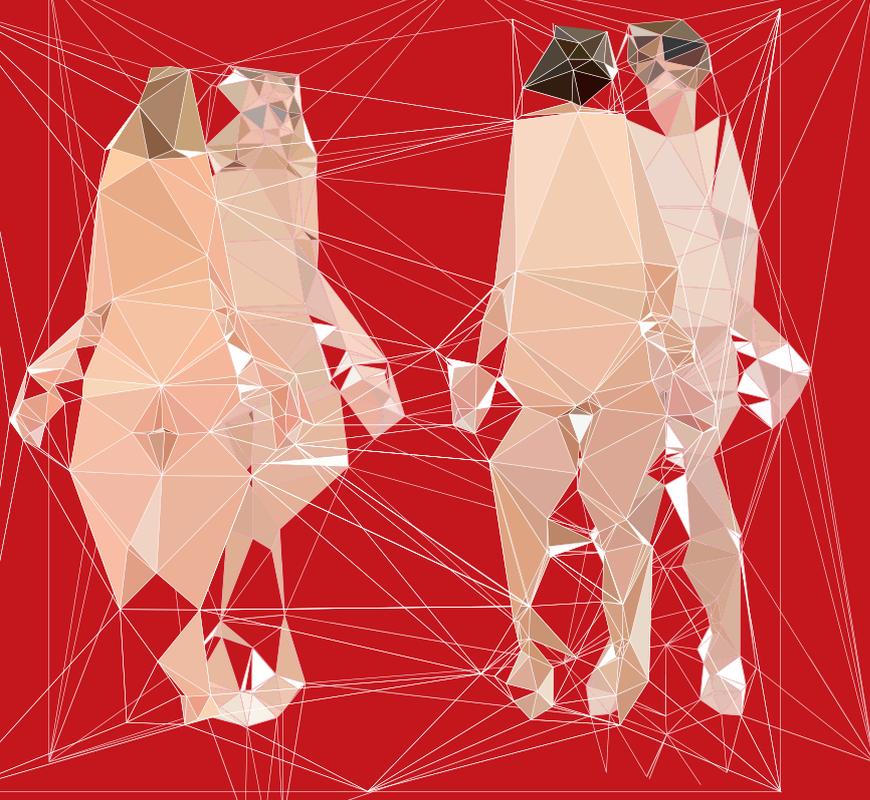
Textos del VI ENAPOL

VI ENAPOL

VI Encuentro Americano
de Psicoanálisis
de la Orientación Lacaniana

HABLAR CON EL CUERPO LA CRISIS DE LAS NORMAS Y LA AGITACION DE LO REAL

XVIII Encuentro Internacional del Campo Freudiano



con la presencia de Judith Miller, Eric Laurent, Leonardo Gorostiza y Miquel Bassols

www.enapol.com

ÍNDICE

ARGUMENTO

Hablar con el cuerpo
Conclusión de PIPOL V
Jacques-Alain Miller

Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo
Eric Laurent

PRESENTACIÓN ENAPOL

Hablar con el cuerpo. La crisis de las normas y la agitación de lo real
Elisa Alvarenga
Presidente de la FAPOL

Hablar con el cuerpo, sin saberlo
Miquel Bassols
Vicepresidente AMP

Presentar el cuerpo
Ricardo Seldes
Presidente del VI ENAPOL

Hablar con el cuerpo, un soliloquio y la experiencia analítica
Sérgio Laia
Director Ejecutivo ENAPOL (EBP)

Hablar ¿con cuál cuerpo?
Patricio Alvarez
Director VI ENAPOL

El Cuerpo entre la certeza del goce y las servidumbres de la época
Piedad Ortega de Spurrier
Directora Ejecutiva del VI ENAPOL (NEL)

DEBATE

EJE 1 - MÁS LEJOS DEL INCONSCIENTE, MÁS CERCA DE LOS CUERPOS

Cuerpos del siglo XXI
Mario Goldenberg

El cuerpo del delito
Juan Pablo Mollo

Violencia y drogas, *ni sexo ni rock and roll*
Elvira María Dianno

Cuerpos zombis, muertos vivos
Diana Paulozky

Puntuaciones sobre el texto-argumento de Laurent que presenta el VI ENAPOL
Margarida Elia Assad

Japón: el retorno hacia el futuro
Anaëlle Lebovits-Quenehen

Imaginar lo real
Vera Gorali

La interpretación como *Witz* tendencioso y los fenómenos de época
Raúl Vera Barros

El cuerpo en el despertar
Inés Sotelo



Feminicidio

Marisa Morao

Cuerpo y síntoma

Betty Abadi

Crisis de la normas, desborde de la violencia

María Elena Lora

Hablar con el cuerpo: ¿retorno a la pulsión como una “ficción fundamental”?

Cleide Pereira Monteiro

De la temporalidad del sujeto al tiempo del *parlêtre*

Viviana Mozzi

EJE 2 - LAS ESTRUCTURAS CLÍNICAS HUÉRFANAS DEL NOMBRE-DEL PADRE

Hablan en el cuerpo

Miguel Furman

Las nuevas nominaciones y sus efectos en los cuerpos

Nieves Soria Dafunchio

¿”Después del Edipo”? ¿Qué quiere decir?

Gil Caroz

Todos nacemos huérfanos

Celeste Viñal

Elucidar un cuerpo

Diana Wolodarsky

Lo impronunciable del cuerpo en la experiencia analítica

Cristiano Alves Pimenta

Relación del *parlêtre* con su cuerpo

Alejandra Breglia

La solución por el arte moderno: la creación de la artista Marina Abramović

Ruzanna Hakobyan

El cuerpo en la manía

Darío Galante

Cizalla en el alma: El cuerpo en la neurosis obsesiva

Vilma Coccoz

La histeria hoy

Marina Recalde

¿Cuerpo sin texto?

Mayra Hanze

Acontecimiento de cuerpo y transferencia en la clínica psicoanalítica

Tânia Abreu

Histeria sin interpretante

Cecilia Rubinetti

El cuerpo se anima

Marcela Antelo



EJE 3 - LA DIFERENCIA DE LOS SEXOS EN EL MUNDO DE LA IGUALDAD Y DE LA DIVERSIDAD DE LOS SEXOS

Saber, Real, Cuerpos

Gustavo Stiglitz

Cuerpo y biopolítica

Laura Arias

Cuerpo de mujer

Fernando Vitale

Cuerpo de hombre: Hombre, uno de los sentidos de cuerpo

Raquel Vargas

El sexo como ritual, el sexo como arte:

Subcultura y *Sinthome*

Tom Ratekin

La anatomía es un destino para los que creen en la naturaleza

Tania Coelho dos Santos

El cuerpo en la hipermodernidad

Silvia Ons

Lo que J. Money ignoró en el caso de

John/Joan

Inés Ramírez

El psicoanalista ante una nueva encrucijada

Alejandra Antuña

Transexualismo

Néstor Yellati

EJE 4 - LA INFANCIA HOY, LOS AUTISTAS, LOS CUERPOS Y MÁS ALLÁ

El autismo como modelo de la civilización

Liliana Cazenave

El cuerpo y la orfandad del Otro

Graciela Lucci

Niños y padres “en apuros”

Mirta Berkoff

Cuerpo y autismo

Angélica Marchesini

Los Niños Amos

Adela Fryd

No hay dieta para la pulsión de muerte

Cristina Drummond

EJE 5 - CUERPO Y TECNOCENCIA EN EL SIGLO XXI

El cuerpo, gozable y literable

Gerardo Arenas

El aire, como objeto, hace al cuerpo con el que se habla

Samuel Basz

Huellas del afecto en el cuerpo

Beatriz GomeI

Marcas genéticas en los cuerpos cifrados por el lenguaje biológico

Mirta Zbrun

El otro cuerpo.

Notas para un trabajo en curso

Carmen González Táboas

Cuerpo cosmético

Gabriela Basz



Atormentados por la prevención

Heloisa Caldas

“Bipolaridad”: Manía, Melancolía

Guillermo Belaga

Una nota

Alejandro Daumas

Cosmos cosmética

Jorge Castillo

Un dolor “mudo”, la fibromialgia

Marta Goldenberg

¿Qué medida ofrece hoy el superyó? A propósito del cuerpo cosmético

Clara María Holguín

Sobre el debate filosófico–científico entorno al cuerpo que habla

José Fernando Velásquez

Hasta que me de el cuerpo

Rosa Edith Yurevich

Neurociencia (ficción): Neuromante

Gabriel Vulpara

Transhumanismo, ¿cómo será el cuerpo del siglo XXI?

Jorge Asseff

Cuerpo cosmético. Cinco notas para un relato

Ennia Favret

El “gran hombre” y el cuerpo convulsivo

Lúcia Grossi



ARGUMENTO

Hablar con el cuerpo

Conclusión de PIPOL V

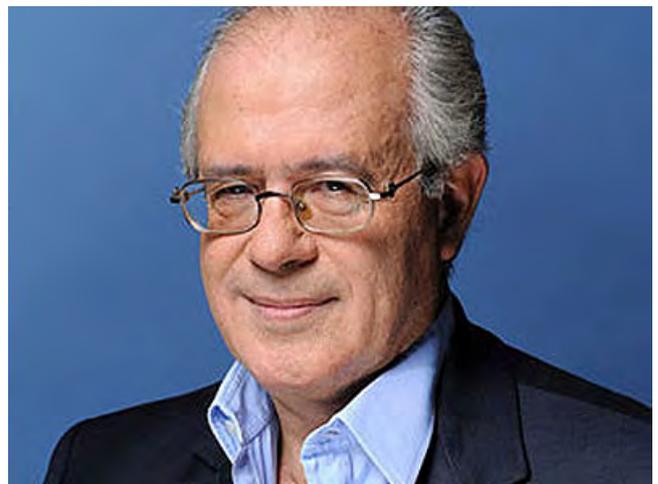
Jacques-Alain Miller

Nos reencontraremos dentro de dos años en Pipol 6. Y, tal y como sucede hoy, será en torno a una fórmula. El significante que nos ha reunido aquí es el de la salud mental. La cuestión es saber cuál será el significante que le dará continuidad en 2013. Voy a dar cuenta de mis reflexiones a este propósito, en el momento de clausura de este Congreso.

La salud mental, seamos francos, no nos la creamos. Si, no obstante, hemos usado ese término, es porque nos ha parecido que podía mediar entre el discurso analítico y el discurso común, el de la masa. Por eso, el eco que el tema del Congreso ha tenido en la prensa belga muestra bien que este punto de vista estaba bien pensado. Todo el mundo comprende lo que hemos puesto en cuestión. Aunque evidentemente para llegar hasta ahí hemos tenido que obrar con astucia. Hemos ubicado el término de salud mental en una pregunta de la que ya teníamos la respuesta. No, la salud mental no existe; se sueña con ella, es una ficción. A esa pregunta, teníamos nuestra respuesta.

Cada uno tiene su vena de loco y lo hemos testimoniado al ubicar esa vena de locura en nuestra práctica, y no en nuestro paciente sino en nosotros, analistas, terapeutas. Es como una lección que nos hemos dado a nosotros mismos. Una lección que estaría bien no olvidar en lo sucesivo: en psicoanálisis, el caso clínico no existe, no más que la salud mental. Exponer un caso clínico como si fuera el de un paciente es una ficción; es el resultado de una objetividad que es fingida porque estamos implicados aunque más no sea por los efectos de la transferencia.

Estamos dentro del cuadro clínico y no sabríamos descontar nuestra presencia ni prescindir de sus efectos. Tratamos, sin duda, de comprimir esa presencia, de esmerilar sus particularidades, de alcanzar el universal de lo que llamamos el deseo del analista. Y el control, la práctica de lo que se llama la supervisión, sirve para eso: para lavar las escorias remanentes que interfieren en la cura. Pero, desde el momento en que conseguimos borrar lo que nos singulariza como sujeto, entonces es el analizante



el que sueña, el que nos sueña a nosotros, su interlocutor, con los rodeos de su fantasma y con la identidad que atribuye a ese interlocutor, que no sabrían no figurar en el cuadro.

En una palabra, eso os obliga a pintaros a vosotros mismos en el cuadro clínico. Es como Velázquez, cuando se representa a sí mismo, con el pincel en la mano, junto a los demás seres con los que puebla la tela de Las Meninas, y que es algo que produce desorientación. Porque está claro que él no se puede situar a menos que sea vea plasmado como dividido. Saben que es un cuadro que llamó la atención de Lacan siguiendo la estela de Michel Foucault. Diría que, en psicoanálisis, todo caso clínico debería tener la estructura de Las Meninas. Y continuaré el apólogo hasta llegar a señalar que lo que nos ofrece el cuadro de Velázquez, el que podemos ver en Madrid pero también en una reproducción, es lo que ve el amo, a saber, la pareja real, pero precisamente un amo que no está representado, que está como esfumado, como desvanecido, como degradado en el reflejo que se perfila al fondo del cuadro; de ese amo no queda sino su lugar, ese lugar mismo al que todo el que llega, cada espectador, viene a inscribirse.

Y bien, diría que pasa igual que en la experiencia analítica, el lugar del amo subsiste ciertamente, pero el amo no está ahí para ocuparlo.

¿Qué queda de la salud mental cuando el amo ya no está?

La inexistencia de salud mental en el hombre no ha cesado de ser deplorada por la filosofía. Lo han dibujado como siervo de sus ilusiones, de sus pasiones, de sus apetitos. Lo han pintado fundamentalmente desequilibrado para afanarse por restituirle el orden y la medida. Antiguamente, a la salud mental se le llamaba sabiduría o virtud. Para establecerla, se la ponía en relación con el amor por el otro, con el amor por el Otro divino. Lo que no era una mala idea porque podríamos decir que la salud mental es una idea teológica que supone la buena voluntad de la naturaleza, una benevolencia que se abría hacia el bienestar y la salud de todo aquello que existe. Sin embargo, basta con recorrer la inmensa literatura a la que acabo de aludir de manera rápida, para caer en la cuenta de que esa salud mental supone siempre algo que viene a dominar una parte del alma, su parte racional o divina. La salud mental tiene que ver, desde siempre, con el discurso del amo y es, desde siempre, un asunto de gobierno. Y es su destino inmemorial el que viene a consumarse hoy día mediante su directa toma en consideración por parte de todos los aparatos de dominio político. El dominio de la parte racional del alma toma hoy día la forma del discurso de la ciencia y es a través de la ciencia como el amo promueve la salud mental y se preocupa de protegerla, de restablecerla, de difundirla entre lo que se llaman las poblaciones, un término que David Tarizzo hacía resonar de manera potente hace un momento en esta sala.

Se piensa que la ciencia concuerda con lo real y que el sujeto también es apto para concordarse con su cuerpo y con su mundo como haría con lo real. El ideal de la salud mental traduce el inmenso esfuerzo que hoy día se hace para llevar a cabo lo que llamaré una “rectificación subjetiva de masas” destinada a armonizar al hombre con el mundo contemporáneo, dedicada en suma a combatir y a reducir lo que Freud nombró, de manera inolvidable, como el malestar en la cultura. Desde Freud, ese malestar ha crecido en tales proporciones que el amo ha tenido que movilizar todos sus recursos para clasificar a



los sujetos según el orden y los desórdenes de esta civilización. Ahora es como si la enfermedad mental estuviera por todos lados; en todos los casos, lo psy se ha convertido ya en un factor de la política. A lo largo de los últimos años, en los países que interesan a este Congreso, el discurso del amo ha penetrado de manera profunda en la dimensión psy, en el campo llamado de lo mental. El acceso a los psicotropos está ya ampliamente conseguido y la psicoterapia se expande en sus modos autoritarios. Se trata siempre de un aprendizaje del control.

Este dominio, que ayer escapaba en gran parte a los gobiernos, es objeto ahora de regulaciones con exigencias cada vez más grandes. Eso va paralelo al reconocimiento público del psicoanálisis pero con la intención, aunque sea desconocida para sus promotores, de desvirtuarlo.

Sin embargo, por pequeña que sea su voz en el estruendo contemporáneo, el discurso analítico hace objeción y no carece de potencia. La potencia del discurso analítico viene, de entrada, de que es desmasificante; y a medida que la masificación se extiende y crece, crece también la aspiración a esa desmasificación. La exigencia de singularidad de la que el discurso analítico hace un derecho está de entrada porque procede uno por uno. Diría que eso lo hace acorde con el individualismo democrático que difunde la civilización contemporánea. Se hablaba antiguamente de “indicaciones para el psicoanálisis” cuando se pensaba que se podían seleccionar a los sujetos en función de su aptitud clínica para el discurso analítico. Ese tiempo ya pasó. Hoy día, ser escuchado por un psicoanalista equivale a un derecho del hombre. Le toca al psicoanalista arreglárselas con eso y modelar su práctica con respecto a lo que se le requiere. El psicoanálisis acompaña al sujeto en lo que éste plantea como protestas contra el malestar en la civilización. Para la ocasión, se hace acompañar de lo que de mejor tienen el humanismo o la religión. Cualquiera sabe hoy día que encontrará en el psicoanálisis una ruptura con las órdenes conformistas que le apremian por doquier. Cualquiera sabe que si acude al discurso analítico, este discurso se pondrá en marcha para él solo: para él, el Uno solo, como decía Lacan, separado de su trabajo, de su familia, de sus amigos y de sus amores. Lo que el sujeto encuentra en el psicoanálisis es su soledad y su exilio. Sí, su estatuto de exiliado al respecto del discurso del Otro. No es el Otro con una A mayúscula el que está en el centro del discurso analítico, es el Uno solo.

Lacan, sin duda, comenzó a ordenar la experiencia analítica por el campo del Otro, pero fue para demostrar que, en definitiva, ese Otro no existe, no más que la salud mental. Lo que existe es el Uno solo. Un psicoanálisis comienza por ahí, por el Uno solo, cuando uno no tiene más remedio que confesarse exiliado, desplazado, indispuesto, en desequilibrio en el seno del discurso del Otro. En un análisis, se busca un otro del Otro que, esta vez, uno tenga el placer de inventar a su medida, otro supuesto saber lo que atormenta al Uno solo. Por eso, nosotros sabemos que este Otro está destinado a disiparse, a desvanecerse hasta que sólo quede el Uno solo; instruido ya sobre lo que le atormenta, esclarecido como decimos, sobre el sentido de sus síntomas.

¿Diría pues que, al término de la experiencia analítica, ya no soy incauto al respecto de mi inconsciente y de sus artificios? Y eso porque ¿el síntoma, una vez descargado de su sentido no por eso deja de existir aunque bajo una forma que ya no tiene más sentido? Daré un paso más en la ironía en la que



me he comprometido si digo que esa es la única salud mental que soy capaz de conseguir. Supone, precisamente, que advenga al campo en el que lo mental se haya desvanecido para dejar desnudo lo real. Para alcanzar ese campo, ese campo último, hay que haber franqueado lo imaginario, lo mental de lo imaginario. Lo mental de lo imaginario está siempre condicionado por la percepción de la forma del semejante. Es esa la unidad fundamental. Evito el chiste “funda-mental” porque no se traduce a todas las lenguas. Esta es la unidad fundamental que Lacan ilustra con el estadio del espejo.

Para Aristóteles, el alma es la unidad supuesta de las funciones del cuerpo y ésta es la que nosotros traducimos en la experiencia del espejo como un alma especular. Se encuentra siempre transitada por una tensión esencial en la que se intercambian sin cesar los lugares del amo y del esclavo. En el estadio del espejo arraigan a la vez la prevalencia del discurso del amo y su paranoia territorial, que hacen del yo una instancia grosera de delirio que no sabría reducir ninguna rectificación autoritaria. Pero, sin embargo, para alcanzar el campo que llamo “campo último”, también hay que atravesar lo simbólico y lo mental de lo simbólico. Lo mental de lo simbólico es la refracción del significante en el alma especular. A esa refracción es a lo que se llama el significado. A ese significado esencialmente huidizo, nubloso, indeterminado, metonímico y susceptible sin duda de dar lugar a metáforas y efectos de significación, se le puede llamar el pensamiento.

Su pensamiento, el mío, tiene su rutina, gira en redondo, se le reprime, retorna. Se dice que es el inconsciente cuando se lo descifra y entonces se dice, en el desciframiento, que se alcanza una verdad. Pero, ¡atención, se trata siempre de sentido, es decir de mental, de ideas que os hacéis! Por eso Lacan ha unido con un lazo esencial la verdad con la mentira. El campo último al que me refiero está más allá de la mentira de lo mental. La parte más opaca de lo que Freud llamaba la libido se descubre precisamente ahí. Ese sentido de la libido es el deseo. El deseo está articulado a lo simbólico; se desprende de los significantes como siendo sus significados. Enloquece el alma especular, anima los síntomas. Sin embargo, un análisis introduce una deflación del deseo, que se desinfla y se estaciona como sucede con ese semblante que llamamos el falo y que sirve para pensar la relación entre los sexos. Pero, tanto el deseo como la relación sexual son verdades mentirosas, mentiras de lo mental. Debajo del deseo, una vez atravesada su pantalla fantasmática, hay lo que no miente sin que sea una verdad. Es lo que llamamos goce. El deseo es el sentido y el semblante de la libido, su mentira mental. El goce es lo que de la libido es real. Es el producto de un encuentro azaroso del cuerpo y del significante. Ese encuentro mortifica el cuerpo pero también recorta una parcela de carne cuya palpitación anima todo el universo mental. El universo mental no hace sino refractar indefinidamente la carne palpitante a partir de las más carnales maneras y también la dilata hasta proporcionarle la forma articulada de esa ficción mayor que llamamos el campo del Otro.

Comprobamos que ese encuentro marca el cuerpo con una traza inolvidable. Es lo que llamamos acontecimiento de cuerpo. Este acontecimiento es un acontecimiento de goce que no vuelve nunca a cero. Para hacer con ese goce hace falta tiempo, tiempo de análisis. Y sobre todo, para hacerse con ese goce, sin la muleta, la pantalla y los artificios del inconsciente simbólico y sus interpretaciones. Por eso hablamos de que se trata del inconsciente real, el que no se descifra. El que, por el contrario, motiva



el cifrado simbólico del inconsciente. Ese cuerpo no habla sino que goza en silencio, ese silencio que Freud atribuía a las pulsiones; pero sin embargo es con ese cuerpo con el que se habla, a partir de ese goce fijado de una vez por todas. El hombre habla con su cuerpo. Lacan lo dice, el ser hablante por naturaleza. Pues bien, ese cuerpo que no habla pero que sirve para hablar, ese cuerpo como medio de la palabra, es justamente el que se empareja, en rigor, con la salud mental que no existe. Si la salud mental no existe es porque el cuerpo gozante, la carne, excluye lo mental al mismo tiempo que lo condiciona, lo enloquece y lo extravía. Si el hombre ha inventado la relación sexual es para velar el horror de esa carne recorrida por un estremecimiento que no cesa y que es lo que es, como decía Angelus Silesius: sin por qué.

A ese “hablar con su cuerpo” lo traiciona cada síntoma y cada acontecimiento de cuerpo. Ese hablar con su cuerpo está en el horizonte de toda interpretación y de toda resolución de los problemas del deseo. Lo sabemos, los problemas del deseo pueden ser puestos en forma de ecuación; lo sabemos desde Lacan, que se esforzó por hacerlo. Y esta ecuación tiene, sin dudas, soluciones, que son lo que Lacan llamó el pase.

Sin embargo, el goce a nivel del inconsciente real no sabría ser ubicado en una ecuación y permanece insoluble. Freud lo supo antes de que Lacan lo anunciara. Hay siempre un resto con los síntomas. Por eso no hay un final absoluto para un análisis, que dura tanto como lo insoluble siga siendo insoportable. Se acaba cuando el hombre encuentra ahí una satisfacción sin más.

Hasta aquí pues lo que he podido extraer, torturándome los sesos, de una reflexión sobre la inexistencia de la salud mental; hablando con propiedad, lo que se empareja con el significante es “hablar con el cuerpo”. Es posible que este asunto sea muy difícil para PIPOL VI, ustedes dirán. Pero si es así, no teman, encontraremos otra cosa. Espero, pues, sugerencias.

Traducción: Jesús Ambel

Texto establecido por Yves Vanderveken



ARGUMENTO

Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo

Eric Laurent

La elección del título del ENAPOL VI, “Hablar con el cuerpo”, indica una inquietud y corresponde a un hecho. Las palabras y los cuerpos se separan en la disposición actual del Otro de la civilización. El subtítulo, “la crisis de las normas y la agitación de lo real”, remite a una doble serie causal. Por un lado, a las normas les cuesta más lograr que los cuerpos entren en usos estándar mediante la inscripción forzada de los mismos, máquina infernal en la cual el significante amo instala sus disciplinas de marcación y de educación. Los cuerpos son librados más bien a sí mismos, marcándose los febrilmente con signos que no llegan a darles consistencia. Por otro lado, la agitación de lo real puede leerse como una de las consecuencias de la “ascensión al cenit” del objeto *a*. Poner la exigencia de goce en primer plano somete los cuerpos a una “ley de hierro” cuyas consecuencias hay que seguir.



Los cuerpos parecen ocuparse de sí mismos. Si algo parece apropiarse de ellos, es el lenguaje de la biología. Este opera sobre el cuerpo, lo recorta en sus mensajes propios, sus mensajes sin equívoco, que no son los de la lengua. Produce cuerpos operados, terapeutizados, genéticamente terapeutizados o genéticamente modificados –en poco tiempo todos seremos organismos genéticamente modificados–, cosmetizados por la misma vía de esos recortes, real cuya efectividad fue subrayada por J.-A. Miller en su pequeño tratado de “Biología lacaniana”.

El psicoanálisis captó el empalme entre las palabras y los cuerpos bajo un sesgo preciso, el del síntoma. A partir del espectáculo clínico de Charcot, Freud extrajo el *rébus* de la formación del síntoma histérico. Lacan dice: “Freud llegó en una época en la que captó que ya no quedaba más que el síntoma que interesaba a cada uno”, que todo lo que había sido sabiduría, modo de actuar, o incluso justamente representación bajo una mirada divina, todo eso se alejaba; quedaba el síntoma en cuanto que interroga a cada uno en lo que viene a perturbar su cuerpo. Ese síntoma, en la medida en que es presencia del significante del Otro en uno mismo, es marcación, corte. En ese lugar se produce el surgimiento traumático del goce. Freud, a partir del síntoma histérico, reconoce la vía en la cual se impone la per-



turbación del cuerpo que, mediante las palabras, llega a reseccionar, a marcar las vías por las cuales adviene el goce. Lo que constituye el eje en torno al cual gira la organización del síntoma histérico, es el amor al padre. Es lo que mantiene a su cuerpo siempre a punto de deshacerse, es lo que de hecho *lo manga [le manche]*,[1] según la expresión de Lacan. Eso es precisamente lo que en la época es puesto en tela de juicio. Por eso debemos concebir el síntoma no a partir de la creencia en el Nombre del Padre, sino a partir de la efectividad de la práctica psicoanalítica. Esa práctica obtiene, mediante su manejo de la verdad, algo que roza lo real. Algo resuena en el cuerpo, a partir de lo simbólico, y hace que el síntoma responda.

Lo que se nos planteará como cuestión es cómo “hablan los cuerpos” más allá del síntoma histérico, que supone en el horizonte el amor al padre.

El inconsciente y el síntoma histérico

En el inconsciente, se trata de otra cosa que de la inconsciencia. El inconsciente freudiano no es el inconsciente automático, no es el inconsciente de la inconsciencia, no depende de los automatismos inscritos sin que debamos tener de ellos una conciencia en el sentido cognitivo. ¿De qué se trata en el inconsciente? Nos hacemos una idea mejor mediante lo que Lacan llama “el formidable cuadro de la amnesia llamada de identidad”, en el cual el sujeto no sabe quién es, no puede responder en absoluto nada de lo que concierne a su identidad, a sus recuerdos, a su familia, de dónde viene... pero por el contrario puede muy bien tener acceso a los saberes que ha aprendido: lenguas extranjeras, manejo de máquinas complicadas... Y ese contraste entre sujeto de la enunciación y todo lo que es del orden del enunciado –de los enunciados posibles– plantea un problema mayor. Lacan propone en esos años que el inconsciente freudiano es cierta relación entre palabras y escritura, que se nota a partir de la nueva escritura que él propone en esos años, la de los nudos. Lo dice explícitamente en la primera sesión del seminario que sigue al 23, el Seminario 24: “Intento introducir algo que tiene mayor alcance que el inconsciente”. [2] Este no es el Lacan del retorno a Freud, es el Lacan del adiós a Freud. Ya era hora, esperó mucho tiempo, y Lacan mismo estaba apremiado por el tiempo: dice eso en 1977, le quedan cuatro años de vida. Propone algo que va “más lejos que el inconsciente”. Ante todo, esto es una metáfora espacial, que se completa de inmediato con una pregunta acerca del tiempo: “¿Por qué en el análisis de los sueños nos obligamos a atenernos a lo que sucedió la víspera?”. Para explicar el sueño, sin duda hay que referirse a cosas que se remontan al “tejido mismo del inconsciente”. Situar el inconsciente como tejido es también introducir lo que deja marca,[3] o sea, precisamente, la cuestión del trauma. En esos años, Lacan propone una serie de proposiciones nuevas en psicoanálisis, y en estas la reformulación de la cuestión de la histeria es crucial. Tras el seminario sobre Joyce, Lacan propone una serie de relecturas de los *Estudios sobre la histeria*, pero del revés. Podemos seguir ese recorrido a lo largo de un año, un año de puntuaciones entre el 9 de marzo de 1976 y el 26 de febrero de 1977 (fecha de una conferencia en Bruselas sobre la histeria, justamente). Vamos a comenzar ese



año con Lacan, por el desciframiento de lo que nos propone en el Seminario 23 acerca de la histeria. Por lo que sé, en el Seminario 23, no hay más que una referencia directa a la histeria, y tiene lugar a propósito de un saludo amistoso, de un empujoncito a una de sus amigas, Hélène Cixous. La encuentran en el capítulo VII de la tercera parte del Seminario 23, que tiene el sorprendente título de “La invención de lo real”. [4] El capítulo tiene un título igualmente provocador: “De una falacia que es testimonio de lo real”, [5] siendo *falacia* un término antiguo como *sinthome*, poco utilizado en la lengua [francesa] moderna. Lo que permaneció en la lengua contemporánea es el adjetivo *falaz*. Ese antiguo término femenino, *falacia*, corresponde al nuevo lugar que Lacan da al falo: el falo es un semblante que es testimonio de lo real. Esto es muy diferente del modo en que el falo es representado en los *Escritos*. En el texto que expone la posición clásica, *Die Bedeutung des Phallus*, el falo estaba para ser testimonio de la significación, incluso estaba para ser testimonio de todos los efectos de significación. Ahora lo reencontramos como una falacia que es testimonio de lo real. Esta nueva posición del falo, fuera de la metáfora paterna, permite a Lacan retomar la cuestión de la histeria. *Le Portrait de Dora*, [6] de Hélène Cixous, que se representaba en una pequeña sala, permite a Lacan decir que “a algunos puede interesarles ir a ver cómo está realizada. Está realizada de una forma real”. La cuestión de lo “realizado de una forma real” es extraña, y Lacan se explica: “Quiero decir que la realidad –de las repeticiones, por ejemplo– es a fin de cuentas lo que ha dominado a los actores”. Está pues realizada de una forma tal que lo que dominó a los actores no fue el texto sino la pragmática misma del decir. Eso ayuda a desprenderse de la idea de que el significante organiza un texto que organiza a los actores. Allí son más bien los actores quienes realizan el texto. “Se trata de la histeria”, subraya, en ese espectáculo. Señala que entre los actores la que no interpreta a Dora está muy incómoda [*embarrassée*]. “No muestra todas sus virtudes de histérica”. Hay que destacar el término *virtudes*. El actor que interpreta a Freud está aún más incómodo, tiene un aspecto muy fastidiado, “eso se ve en su rendimiento”. Lacan dice: “Tenemos allí la histeria [...] que podría llamar *incompleta*. Quiero decir que la histeria siempre es dos, en fin, desde Freud. [Aquí] se la ve de alguna manera reducida a un estado que podría llamar material –esta extraña calificación, *estado material de la histeria*, es así explicitada–, y por eso no viene nada mal para lo que voy a explicarles. Falta allí ese elemento que se agregó desde hace algún tiempo –desde antes de Freud, a fin de cuentas–, a saber, cómo se la debe comprender a ella”. Con la comprensión, reencontramos nuestras referencias clásicas sobre la histeria. El síntoma histérico es por excelencia un síntoma que habla, que se dirige a alguien. Es portador de un sentido. Lo material, en el fondo, es el síntoma como tal, separado del sentido. Y Lacan encuentra que lo que la Dora de Cixous tiene de muy interesante, es que presenta la histeria sin el sentido. Lo cual hace que ya no la comprendamos. Eso es lo que considera importante. Lacan lo dice de una manera muy sorprendente: “Esto produce algo muy sorprendente y muy instructivo. Es una especie de histeria rígida”. La histeria de Cixous presenta a Dora sin ningún aparato de sentido, una histeria sin su partenaire. Cuando Lacan dice que la histeria, incluso desde antes de Freud, “es siempre dos”, designa de ese modo el hecho de que la histérica está acompañada por su interpretante, y eso comienza con Josef Breuer e incluso antes, con las terapias por hipnosis. En *Histoire de l'inconscient*, de Ellenberger, [7] puede verse el catálogo de todo lo que, a fines de los años 1870, había comenzado a vibrar acerca del interpretante.



Para comprender lo que Lacan quiere decir cuando dice “histeria rígida”, debemos remitirnos al seminario. En él presenta una cadena borromea “rígida”. [8] ¿Por qué es rígida, aparte del hecho de que se la figura mediante marcos rectangulares en vez de redondeles? Nada es “rígido” excepto el hecho de que se sostiene sola, se sostiene unida, es decir que es un modo del sujeto en el que no hay necesidad de un redondel suplementario, el Nombre del Padre, y ese es todo el asunto. La histeria que Cixous presentaba, era una histeria sin ese interpretante que es el Nombre del Padre, es una histeria que se sostiene sola. Lacan no presenta ese estatus “rígido” de la cadena solamente bajo la forma rectangular, sino también bajo la forma de la esfera armilar. Como reescritura de los *Estudios sobre la histeria* a partir de Joyce, esto es mínimo, pero esencial. Se pasa del sistema hablante al síntoma como escritura.

Al final del seminario, en la “Nota paso a paso” que redactó Jacques-Alain Miller encontramos esto: “Si el nudo como soporte del sujeto se sostiene, no hay ninguna necesidad del Nombre del Padre: este es redundante. Si el nudo no se sostiene, el Nombre funciona como *sinthome*. En el psicoanálisis, es instrumento para resolver el goce por el sentido”. [9] Era lo que de entrada Lacan había escrito con la metáfora paterna. El Nombre del Padre permitía dar el valor fálico al Deseo de la Madre. El instrumento, el Nombre, permitía pues dar a todo lo que se dice un valor fálico. Esa metáfora será generalizada por Lacan, con el goce que es lo que viene a inscribirse bajo la barra en la lengua, en el lugar del Otro, para ser metaforizado:

$$\frac{A}{J}$$

El Nombre es instrumento para resolver el goce por medio del sentido, de la misma forma que en la metáfora paterna el Nombre resuelve el significado del deseo materno dándole la significación del falo.

Eso es lo que se reformula en las mencionadas escrituras de la cadena rígida, que se sostiene sola. Es una cadena tal que hay una captación del goce y del sentido sin necesidad de pasar por el Nombre del Padre, por el amor al padre, por la identificación con el padre.

En la primera clase de “L’Insu que sait de l’*une-bévue s’aile à mourre*”, el seminario siguiente, Lacan prosigue su búsqueda de un “más allá del inconsciente”. [10] Se atreve a traducir el *Unbewusste* freudiano, el inconsciente, por la *Une-bévue* [Un-yerro], lo cual es en francés una homofonía, no una traducción. Pero esto está muy justificado, ya que el título, *L’insu que sait*, es un magnífico juego de palabras acerca del inconsciente como ignorancia [*insu*], [11] una ignorancia que se sabe, que en algún lado se sabe. Entre las expresiones nuevas de la lengua francesa, una expresión utilizada por un ciclista que se había dopado, *à l’insu de mon plein gré* [a espaldas de mi total aprobación], se tornó famosa. Es muy instructiva en cuanto a la cuestión del saber. ¿Qué es saber lo que sabemos? *L’insu que sait de l’*une-bévue s’aile à mourre** [12] se preocupa por eso.



Síntoma e identificación

En la primera clase de ese seminario Lacan plantea preguntas que se enlazan directamente con el capítulo VII del Seminario 23. En la transcripción publicada por *Ornicar?* dice esto: “La identificación es lo que se cristaliza en una identidad. [...] Si bien noté que había olvidado mi seminario sobre la *Identifizierung* de Freud, recuerdo muy bien que hay para Freud tres modos de identificación, a saber, una identificación para la cual reserva, no se sabe bien por qué, la calificación de amor, es la identificación al padre [...]”. Tras haberle dado una versión lógica con la metáfora paterna, Lacan dice ahora que no se sabe bien por qué es así. En lo que Freud llama *padre*, están todas las fantasías, *Tótem y tabú*, las historias darwinianas, la prehistoria de todo lo que se quiera, y la creencia fundamental de Freud en el padre. Lacan se aparta de ella: “una identificación para la cual reserva, no se sabe bien por qué, la calificación de amor, es la identificación al padre; una identificación hecha de participación, que él captura por medio de la identificación histérica; y luego la que él fabrica a partir de un rasgo que en otro tiempo tradujo como rasgo unario”. La identificación participativa implica un partenaire, es dos [*du deux*]. Él lo dice: la histeria era dos. Ese dos no es solamente el lazo entre la histérica y su interpretante, sino que también designa el hecho de que la histérica extrae un síntoma del otro del cual está enamorada. El ejemplo que Freud da en el capítulo VII de *Massenpsychologie* es el de Dora que está afónica, identificándose así a lo que ella cree que es el goce del padre dedicado al cunnilingus de la Sra. K. La afonía pone en juego su boca misma dentro de esa participación en el goce del padre. El padre es objeto de amor, pero ese amor implica una participación en el goce. Luego llega la última identificación, aquella que antes de Lacan era total y absolutamente dejada de lado por el psicoanálisis y considerada como la más banal. El ejemplo es: en un pensionado de jovencitas, una de ellas recibe una carta de su amante que la aflige; todo el mundo llora en el dormitorio esa noche, las jovencitas vibran entre sí, es la epidemia histérica. No conocen al amante, ni siquiera saben quién es, pero el dolor de su compañera hace vibrar a todo el dormitorio. Lacan hace de esa última identificación, fundamento de la epidemia histérica, una clave. En cuanto a la segunda identificación, Freud dice que se basa en “un único rasgo” de ese padre, y Lacan hace de eso la intuición freudiana fundamental acerca de la reducción de la identificación al rasgo –al cual da el valor fundamental del rasgo de escritura. El rasgo que acaba de aparecer en su *Seminario 9* reviste pues un peso totalmente especial. Él retoma, a partir de la segunda identificación, la primera, y luego la tercera. Por otra parte, a partir de la tercera identificación se pone a interrogar la segunda, diciendo que la participación en el goce al cual Dora se identifica es un rasgo. Pondrá pues en tela de juicio la primera identificación con el padre para reconducirla a un rasgo del padre, ya no al padre de la horda ni a todo el fárrago darwiniano-lamarckiano que en cierto momento fascinaba a Freud. Lo que Lacan retomará para elucidar la cuestión de la histeria es la identificación. Él la retoma, no a partir de un mito, sino a partir de la experiencia del psicoanálisis. Plantea la pregunta: “¿Con qué nos identificamos al fin del análisis? ¿Nos identificamos con nuestro inconsciente? Eso es lo que no creo”. [13] Dice que el inconsciente “sigue siendo el Otro”. Y agrega: “No creo que pueda darse un sentido al inconsciente [...]”. Vemos que *identificación* y *dar sentido* se aproximan. El fin del análisis produce una imposibilidad de identificarse con el propio inconsciente. En ese sentido, la identificación con el síntoma es el reverso de la identificación histérica. La identificación histérica, es identificarse con



el síntoma del otro, por participación. A esa identificación, Lacan opone la identificación concebida a partir de los fenómenos del pase y del fin del análisis.

Lo real del síntoma analítico

A partir de “identificarse con el propio síntoma” volverá a interrogar la tensión entre síntoma histérico y síntoma analítico. Complica la oposición entre identificación histérica e identificación a “su síntoma”, pues dice: “Propuse que el síntoma puede ser el partenaire sexual”. Es un tiempo segundo, con respecto a la crítica de la identificación histérica. No es una participación en el síntoma del otro, es el propio, pero el propio puede ser el otro. Su síntoma, eso que es más de “uno mismo” [soi] que hay, es de hecho el partenaire sexual. Él plantea entonces esta pregunta: ¿Qué es “conocer su síntoma”? ¿Y cuál es la diferencia entre conocer y saber? Decir *El partenaire sexual es un síntoma* quiere decir también que el partenaire sexual es lo que no conocemos, que no hay ningún conocimiento posible del partenaire sexual. Hay que tener bien presente la oposición conocer/saber, y no olvidar que el síntoma está del lado del saber, lo cual justamente implica no conocer. “Propuse que el síntoma puede ser el partenaire sexual. [...] El síntoma, tomado en ese sentido, es lo que [...] mejor conocemos. No tiene mucho alcance ese conocimiento, que debe tomarse en el sentido en el cual se ha propuesto que bastaría que un hombre se acostara con una mujer para que la conociese”. [14] Es la figura bíblica: en la Biblia, conocer a una mujer quiere decir tener una relación sexual con ella. “Como, a pesar de que me es fuerza en ello, es un hecho que no soy mujer, no sé qué es lo que una mujer conoce de un hombre. Es muy posible que eso vaya muy lejos, pero no puede ir sin embargo hasta que la mujer cree al hombre” –desarrollos complejos de un reverso de la metáfora de la creación divina–. “Incluso cuando se trata de sus hijos”. Los hijos para una mujer siguen siendo un parásito: “Se trata allí de un parasitismo. En el útero de la mujer, el hijo es parásito; todo lo indica, hasta el hecho de que la cosa pueden andar muy mal entre el parásito y el vientre”. Esta observación es muy útil para los paidopsiquiatras y los psiquiatras en cuanto al hecho de que todo embarazo tiene un costadito de negación de embarazo. No hay conocimiento del embarazo. Siempre hay un punto en el que una mujer no sabe que está encinta. No sólo están los casos graves que han sido la comidilla de la crónica judicial por una negación radical de embarazo. Hay detalles muy precisos, muy delicados, que solo aparecen en un análisis, pero si se los toma en cuenta cabe decir en todos los casos que hay algo que no puede saberse, en el sentido de una transparencia de la conciencia ante sí misma. El saber puede ser ignorado [insu]; el conocimiento, no. Lacan le dice en ese texto. “Entonces, ¿qué significa *conocer*? Conocer el propio síntoma quiere decir saber hacer con, saber desembrollarlo, manipularlo”. [15] Es lo que hacemos con el partenaire sexual, llegamos más o menos a salir del embrollo con él, a manipularlo. “Lo que el hombre sabe hacer con su imagen, corresponde en ciertos aspectos a esto y permite imaginar el modo en que salimos del embrollo con el síntoma”. [16]



Lacan enuncia entonces que aquí no se trata de saber como en una escritura simbólica. Salimos del embrollo con el partenaire sexual como salimos del embrollo con la propia imagen. Siempre hay cierto narcisismo en la elección del partenaire sexual, no en el nivel de la imagen sino en el nivel de la manipulación que puede ejercerse sobre él. El papel de lo imaginario como tal adquiere un valor absolutamente importante. Ya no estamos en la época de lo imaginario depreciado con respecto a lo simbólico, es lo imaginario en cuanto que nos da coordenadas fundamentales para vivir en este mundo. Salimos del embrollo con la imagen, y eso es lo que nos permite más o menos desembrollarnos con el partenaire sexual. Se pone en continuidad lo imaginario con lo real. Como en la ciencia, que también necesita la dimensión de lo imaginario. Lo que lo prueba, nos dice Lacan, es su rodeo por la teoría de los modelos: “Lord Kelvin, por ejemplo, consideraba que la ciencia era algo en lo que funcionaba un modelo, permitiendo prever cuáles serían los resultados del funcionamiento de lo real. [En la ciencia] se recurre pues a lo imaginario para hacerse una idea de lo real”.

Lacan avanza en su razonamiento dando a lo imaginario una consistencia equivalente a la de lo simbólico. Se plantea pues la cuestión de qué sería la consistencia de lo real. “Me di cuenta de que *consistir* significaba que había que hablar de cuerpo: que hay un cuerpo de lo imaginario, un cuerpo de lo simbólico –es la lengua– y un cuerpo de lo real, del cual no se sabe cómo surge”. [17] El cuerpo de lo simbólico, es la lengua, el conjunto de los equívocos de la lengua. Lo imaginario es lo que nos permite desembrollarnos, el modelo. Pero el cuerpo de lo real, ¿qué puede ser? Para Lord Kelvin, eso es lo que la ciencia no quiere admitir. Tenemos un modelo, pero no sabemos qué es el cuerpo de lo real. Al respecto no hay más que hipótesis.

Lo mismo y el cuerpo de lo real

Lacan quiere definir el cuerpo de lo real a partir del psicoanálisis. Introduce su desarrollo a partir de *lo mismo*: “¿Cómo designar de manera homóloga las tres identificaciones distinguidas por Freud, la identificación histérica, la identificación llamada *amorosa* con el padre, y la identificación que yo denominaría neutra, que no es ni una ni la otra, con un rasgo [...] que llamé *cualquiera*, con un rasgo que sea solamente lo mismo?”. [18] Para lo real, lo importante es “que lo mismo sea lo mismo materialmente. La noción de materia es fundamental en cuanto que ella funda lo mismo”. [19] Se comprende por qué estaba tan contento por decir que Hélène Cixous presentaba una histeria “material”. Ella presentaba algo según la vertiente de un *mismo* que se repite fuera de sentido, que no necesita sentido, que está disjunto con respecto a este. En cambio, dice, el significante sí forma serie, siempre está en la oposición entre lo mismo y un otro, entre el S1 y el S2. Por el lado de la pormenorización, “no hay más que una serie de otros, [unidades] entre las cuales un yerro [*une bévue*] siempre es posible”. Por el contrario, lo real es la repetición material de lo mismo en cuanto que lo que se repite es el goce. En el nivel de lo simbólico, hay “unos” que forman serie, en la cual podemos equivocarnos. Decir que hay yerros significa que hay equívocos. El inconsciente de Lacan está formado por los “un-yerros” que son significantes



1 que siempre equivocan. En *Die Bedeutung des Phallus*, Lacan situaba el equívoco a partir de la diferencia entre sentido y referencia según Frege. Ustedes pueden decir que Venus es el lucero matutino o el lucero vespertino, pero eso siempre remite a la misma Venus. Esas dos descripciones, esas dos significaciones son, ambas, signo de Venus. Venus es el planeta que está allí por más que en la lengua pueda decirse *lucero matutino* o *lucero vespertino*. En el *Seminario 23*, la “falacia que es testimonio de lo real” está mucho más del lado del signo. El falo ya no se sitúa en los efectos de deslizamiento de la significación. Ese deslizamiento viene a marcar un modo de goce que siempre sigue siendo el mismo y que puede ser nombrado en la lengua por “unos” significantes mediante los cuales siempre podemos equivocarnos.

La consecuencia de esto es la presentación del cuerpo del *parlêtre*, del ser vivo, sin pasar por la identificación histérica que mezcla síntoma y sentido. El cuerpo del sujeto histérico es cizallado por el significante, ya que los síntomas histéricos se presentan bajo el modo de la pérdida. El cuerpo cizallado es el cuerpo que pierde su brazo por la parálisis histérica, el cuerpo que pierde su pierna, que pierde su voz. A ese cuerpo cizallado se opone el cuerpo tórico agujereado. El cuerpo se presenta como agenciamiento de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario, en torno de uno o dos agujeros, y se sostiene solo. El cuerpo tórico es una representación del cuerpo del ser vivo más allá del cuerpo histérico. Desde esta perspectiva, cabe pues distinguir el síntoma como acontecimiento de cuerpo y el síntoma histérico. Lacan lo dice del siguiente modo: “La diferencia entre la histérica y yo [...] es que la histérica está sostenida en su forma de garrote [*trique*][20] por una armazón distinta de su consciente, que es su amor por su padre”. [21] Para lograr que el sujeto histérico se sostenga unido hay que agregar un Nombre del Padre. Eso es lo que ya no es necesario en la versión de la histérica llamada “rígida”, al estilo de Cixous. “Freud no tenía más que unas pocas ideas sobre lo que era el inconsciente, pero parece que [...] puede deducirse que pensaba que se trataba de efectos de significante. [...] No está cómodo, no se las arregla con el saber. Esa es su debilidad mental, de la que no me exceptúo, pues tengo que vér-melas con el mismo material que todo el mundo, con ese material que nos habita”. [22] Y aquí “material” está enganchado con lo real del goce. Lacan propone aquí un inconsciente que ya no está formado por efectos de significantes. Propone otra versión de un inconsciente que no está formado por efectos de significante sobre un cuerpo imaginario, sino un inconsciente formado por ese nudo entre lo imaginario, lo simbólico y lo real. Incluye la instancia de lo real, que es la pura repetición de lo mismo, eso que Jacques-Alain Miller, en su último curso, aisló en la dimensión del Uno-solo que se repite.

Las tres consistencias y el acontecimiento de cuerpo

A continuación, Lacan dice en “Joyce el síntoma”: “Dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo, ligado a lo que: se lo tiene [...]. Así pues, individuos que Aristóteles toma por cuerpos pueden no ser nada más que síntomas ellos mismos relativamente a otros cuerpos. Una mujer, por ejemplo,



es síntoma de otro cuerpo”. [23] Esta frase define la posición femenina como el anti-”síntoma histérico”. Esta definición de la posición femenina permite diferenciarla de la histeria. “Si no se da el caso, una mujer queda síntoma llamado histérico, [o sea], paradójicamente, que solo le interesa otro síntoma”. [24] Ese era en efecto el caso de Dora, quien no se interesaba más que en otro síntoma, el de su padre. Ella se identificaba con su padre, se había identificado con la impotencia de su padre estando afónica. Lacan sigue precisando la oposición: El síntoma histérico está antes de la cuestión del síntoma como tal. El síntoma va a inscribirse sobre el cuerpo pese a ser también, llegado el caso, exterior al cuerpo. El síntoma está en el cuerpo. No es endopsíquico, está en el afuera.

En Bruselas, Lacan comienza así: “¿Dónde fueron a parar las histéricas de antaño, esas mujeres maravillosas, las Anna O., las Emmy von N.? Ellas no solo representaban cierto papel, un papel social seguro [...]. ¿Qué es lo que reemplaza esos síntomas histéricos de antes? La histeria, ¿no se desplazó acaso en el campo social?”. [25] Y allí se pregunta: “¿La chifladura psicoanalítica no la habrá reemplazado?”. El psicoanálisis, por cuanto, al proponer lo simbólico, desmontó los artificios del síntoma histérico pero también ocupa el lugar de este. Y observa esto: “El inconsciente se origina en el hecho de que la histérica no sabe lo que dice cuando sin duda dice algo por medio de las palabras que le faltan. El inconsciente es un sedimento de lenguaje”. Propone entonces un horizonte del psicoanálisis que no es histérico, que es real como “idea límite”, la idea “de lo que no tiene sentido”. Por eso Jacques-Alain Miller calificó lo real como un sueño de Lacan, una suerte de idea límite, pero una idea límite necesaria para contrabalancear una inclinación del psicoanálisis que es la inclinación delirante del psicoanálisis. La inclinación de dar, en todo, “una preferencia [al] inconsciente”. [26] Por rozar, en esos años, algo de un real que para él no es el real científico, que es el real de la sustancia gozante, él considera tanto más urgente proteger el psicoanálisis de su inclinación delirante y de lo que él denomina *preferir el inconsciente en todo*. Da un ejemplo de esto en el mismo seminario: *Le Verbier de l’Homme aux loups*, un texto publicado por Nicolas Abraham y Maria Torok, psicoanalistas franceses neo-ferenczianos, si se quiere, que propusieron delirar con el Hombre de los Lobos persiguiendo todos los ecos de los significantes que atraviesan al Hombre de los Lobos, a través de las homofonías y los equívocos en todas las lenguas que el Hombre de los Lobos conoce: el ruso, el alemán, el dialecto vienés, etc. Denominan, a todas esas resonancias, un *verbier*, entre *verbiage* [verborrea] y *herbier* [herbario]. Lacan considera que este objeto es estrictamente delirante. Y dice: “Yo no encuentro, [...] a pesar de haber empujado las cosas en esa dirección, que ese libro y ese prefacio sean de muy buen tono. En el género delirio, es un extremo, y me espanta sentirme más o menos responsable de haberle abierto las esclusas”. [27] Ante la abertura de las esclusas del significante, Lacan considera que lo único que podría impedir que el psicoanálisis delirase es tener, si no una ciencia en sí, al menos la idea de un real. Lacan constata que puede tocar un tipo de real. Delimita un fuera de sentido que garantiza una detención en la cadena, que permite no hacerse aspirar por el inconsciente. Lo “material” no es una representación, ni representaciones de palabras, sino palabras en su materialidad. Son palabras en sus equívocos fundamentales, el equívoco de los Un-yerros que son lo único que constituye una aproximación a lo real. Si seguimos a Lacan, tendremos una chance de impedir que el psicoanálisis delire, a condición de no preferir, en



todo, una de esas consistencias. Es cuestión de sostener las tres juntas, de no preferir una en todo, de no hacer de una de ellas un todo.

El ENAPOL VI será la ocasión para desarrollar las consecuencias de los nuevos estatutos del síntoma y de la identificación a través de todo el campo psi. Una lista de esos aspectos fue realizada por Leonardo Grostiza: además de la dimensión del psicoanálisis puro, los temas más presentes en América son la violencia o agresividad, el consumo generalizado de drogas, los llamados trastornos de la alimentación, los cambios de sexo en los cuerpos y la procreación y sus efectos sobre las normas, la crisis de las normas familiares y de los códigos civiles para dar cuenta de esto, y la polémica sobre la pertinencia del psicoanálisis en el campo del autismo. La comisión organizadora, con Ricardo Seldes, ya trabaja para poner de relieve las respuestas que damos a esas diferentes cuestiones a través de los trabajos de los participantes.

27 de setiembre de 2012

Traducción: Gerardo Arenas

1. El sustantivo *manche* ("mango") es aquí declinado como verbo. [N. del T.]
2. Lacan, J., "L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre", seminario del 16 de noviembre de 1976, en *Ornicar?*, n° 12, p. 5.
3. *Fait trou*. Literalmente: "agujerea". [N. del T.]
4. Lacan, J., *El seminario, libro 23, El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 101.
5. *Ibid.*, p. 103.
6. El 26 de febrero de 1976, en el Théâtre d'Orsay (Compañía Renaud-Barrault), tuvo lugar el estreno mundial de *Le Portrait de Dora*, de Hélène Cixous.
7. Ellenberger, H., *À la découverte de l'inconscient*, SIMEP, 1974 (reeditado bajo el título de *Histoire de l'inconscient*, Fayard, 2001).
8. Lacan, J., *El seminario, libro 23, El sinthome, op. cit.*, pp. 105-105.
9. *Ibid.*, p. 234.
10. Lacan, J., «L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre», seminario del 16 de noviembre de 1976, en *Ornicar?*, n° 12, p. 5.
11. La expresión *insu* se usa casi exclusivamente en la locución *à l'insu*, que significa lo contrario de «a sabiendas», es decir, «a espaldas», pero en este contexto puede traducirse por «no sabido». Por otra parte, hay homofonía entre *l'insu que sait* («lo no sabido que sabe») y *l'insuccès* («el fracaso»). [N. del T.]
12. Hay homofonía entre *l'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* («lo no sabido que sabe del Un-yerro se da alas a morra») y *l'insuccès de l'Unbewusste c'est l'amour* («el fracaso del Unbewusste es el amor»). [N. del T.]
13. Lacan, J., «L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre», seminario del 16 de noviembre de 1976, en *Ornicar?*, n° 12, p. 6.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, p. 7.
18. *Ibid.*, p. 9.
19. Lacan, J., «L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre», seminario del 14 de diciembre de 1976, en *Ornicar?*, n° 13, p. 10.



20. Hay homofonía entre *trique* («garrote») y *torique* («tórico»). [N. del T.]
21. *Ibid.*, p. 13.
22. Lacan, J., «L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre», seminario del 11 de enero de 1977, en *Ornicar?*, n° 14, p. 5.
23. Lacan, J., *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 595.
24. *Ibid.*
25. Lacan J., «Propos sur l'hystérie», en *Quarto* n° 2, setiembre de 1981, p. 5.– La traducción es nuestra. [N. del T.]
26. Lacan, J., «L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre», seminario del 14 de diciembre de 1976, en *Ornicar?*, n° 13, p. 15.
27. *Ibid.*, p. 8.



PRESENTACIÓN ENAPOL

Hablar con el cuerpo

La crisis de las normas y la agitación de lo real

Elisa Alvarenga - Presidente de la FAPOL

“¿Qué es un cuerpo?”

El cuerpo es lo que sobrevive al naufragio de lo simbólico.”

(Jacques-Alain Miller, citado por Eric Laurent en el ENAPOL III, 2007, Belo Horizonte) [1]

En los tiempos de un nuevo orden simbólico, que no da cuenta del desorden en lo real, hablaremos con el cuerpo frente a la crisis de las normas y a la agitación de lo real [2].

La crisis de las normas se manifiesta, entre otras cosas, como crisis de las clasificaciones, que para nosotros se presenta con la clínica continuista en la última enseñanza de Lacan. Se trata de diferenciar esta clínica, por ejemplo, de la clínica dimensional del DSM V, que tendremos el próximo año.



¿Cómo se manifiesta la agitación de lo real? Violencia, infracciones, agresividad, automutilaciones, síntomas alimentarios, drogas, alcoholismo, pánico, soledad, pasajes al acto, hiperactividad. El malestar en la civilización ha crecido mucho desde Freud. El desorden en la civilización provoca el acceso excesivo a los psicotrópicos, a las psicoterapias autoritarias, a los intentos de regular, evaluar.

Frente a eso, ¿cuál es la potencia del discurso analítico? Aunque sea hijo de la ciencia y del capitalismo, su potencia viene del hecho que es desmasificante, que rompe con los discursos conformistas. En la época del Otro que no existe, en el análisis se inventa un Otro a la medida de cada uno. No siempre ese Otro es supuesto saber - tenemos ahí el Uno solo. Un ejemplo es la epidemia de jóvenes que no salen de sus casas, que duermen durante el día y pasan la noche en sus computadoras. Si no hay inicialmente sujeto supuesto saber, hay síntoma. El sentido puede desaparecer, pero lo real del síntoma permanece.



El encuentro del significante con el cuerpo produce un acontecimiento de cuerpo, el surgimiento de un goce que nunca vuelve a cero. Para hacer con eso sin el inconsciente simbólico y sus interpretaciones, se necesita tiempo. Se trata ahí de un nuevo concepto, el inconsciente real que no se descifra, sino que causa el ciframiento simbólico del inconsciente.

Si el cuerpo no habla, sino que goza en el silencio de las pulsiones, es con ese cuerpo que se tratará de hablar, de hacer hablar. Hablar con el cuerpo está en el horizonte de toda interpretación, y puede venir en su lugar, tanto para el analizante como para el analista. El analista ofrece su cuerpo para que el paciente aloje su exceso de goce y haga existir el inconsciente. El análisis dura mientras el insoluble de cada uno sea imposible de soportar. El análisis termina cuando el sujeto está feliz de vivir, dice Lacan [3].

Invitamos a todos los aquí presentes a tomar sus preguntas y temas de trabajo, organizándose en carteles con sus colegas, con colegas de otras Sedes y mismo de las otras dos Escuelas de América, la EOL y la EBP. Nos encontraremos, de nuevo, con nuestros cuerpos, dentro de un año, en Buenos Aires, renovando el placer que tuvimos de estar y trabajar juntos acá en Medellín.

1. Cf. LAURENT, E. : A Classificação, in *Opção Lacaniana* 51 , SP, abril 2008, p. 120.
2. Cf. MILLER, J.-A. : Parler avec son corps, in *Mental* 27/28, Eurofédération de Psychanalyse, septembre 2012, p. 127-133, y MILLER, J.-A. O real no século XXI, in *Opção Lacaniana* 63, SP, junho 2012, p. 11-19.
3. Cf. LACAN, J. : Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines, in *Scilicet* 6/7, Paris, Seuil, 1976, p. 15.



PRESENTACIÓN ENAPOL

Hablar con el cuerpo, sin saberlo

Miquel Bassols - Vicepresidente AMP

Hablar con el cuerpo. La expresión no es obvia y tiene su referencia en el *Seminario 20, Aun*, de Jacques Lacan, tal como nos la ha recordado tan oportunamente Ricardo Seldes [1]. Veamos el contexto: “Yo hablo con mi cuerpo, y eso sin saberlo. Digo pues siempre más de lo que sé. Con ello llego al sentido de la palabra sujeto en el discurso analítico. Aquello que habla sin saberlo me hace yo, sujeto del verbo”[2]. ¿Qué es entonces aquello que habla con mi cuerpo sin que yo lo sepa? Hay en el texto en francés una homofonía



que conviene señalar: el sujeto —*sujet*— incluye lo sabido —*su*— y el yo —*je*— sujeto del verbo, sujeto del enunciado. Tal como había indicado el propio Lacan un poco antes en el mismo *Seminario*, aquello que habla con mi cuerpo y en lo que deberé reconocirme finalmente como sujeto, como Yo, no puede ser otra cosa que el Ello freudiano, el Ello pulsional que habla, que goza y que no sabe nada de eso. Este Ello es aquí el sentido de la palabra “sujeto” en el discurso analítico al que se refiere Lacan: “Allí donde ello habla, ello goza, y ello (no) sabe nada”. Conviene, en efecto, forzar un poco la gramática en cada lengua para acercarse a aquello que habla con mi cuerpo como sujeto, aquello con lo que terminaré identificándome como Yo, en el mejor de los casos. Hay toda una clínica que nos muestra que eso no siempre es posible, ni necesario. En algunas psicosis, por ejemplo, el sujeto puede muy bien no identificarse en absoluto con aquello que habla con su cuerpo. El cuerpo va entonces por una parte, el sujeto por otra. ¿Cómo alguien termina por identificarse como sujeto, como Yo, con aquello que habla con su cuerpo? Es un proceso que siempre tiene algún desajuste, allí por donde Ello habla sin que Yo lo sepa, diciendo más de lo que Yo sé, generalmente en el síntoma.

Todo ello supone en primer lugar que un cuerpo no habla por sí mismo, supone por el contrario que un cuerpo es aquello con lo que el Ello habla, con lo que habla el sujeto pulsional —si esa expresión tiene un sentido en la medida en que la pulsión es acéfala, sin sujeto—. Un cuerpo no habla por sí mismo, es preciso que esté habitado de alguna forma por lo que escuchamos como el deseo del Otro. De nuevo puede parecer obvio señalarlo pero no lo es de ningún modo, al menos para la ciencia de nuestro tiempo para quien los cuerpos dicen, hablan por sí mismos, significan cosas con un saber ya escrito



en ellos, ya sea en el gen o en la neurona. El sentido que el término “sujeto” tiene para el psicoanálisis implica, por el contrario, que un cuerpo no habla por sí mismo sino que más bien es hablado por el Ello, por el sujeto del goce, sin saber nada de ello.

Hablar *con* el cuerpo es entonces una expresión muy bien encontrada si pensamos además que uno de los ideales de la ciencia de nuestro tiempo sería precisamente poder hablar *sin* el cuerpo.

Veamos, por ejemplo, lo que dice un científico como Kevin Warwick, ingeniero, profesor de Cibernética en la Universidad de Reading, conocido por sus investigaciones en robótica y sobre la interfaz cuerpo-ordenador. Son investigaciones de este tipo las que están marcando el horizonte en el que el sujeto de este siglo hace ya la experiencia de su cuerpo como algo separado, como separable de él como sujeto, anexionable a toda una serie de artificios técnicos, mejorable en todas sus cualidades y, finalmente, parcializado en lo que conocemos como el cuerpo despedazado anterior al estadio del espejo. En su reciente paso por Barcelona, Kevin Warwick, apodado *Captain Cyber* y a quien tomamos ahora como portavoz de un científicismo en alza, pudo afirmar sin ninguna sombra de duda: “Nuestro cuerpo ya es solo un estorbo para nuestro cerebro”[3]. Por supuesto, la primera pregunta que podríamos dirigirle es si ha dejado ya de considerar a “nuestro cerebro” como una parte de “nuestro cuerpo”. El problema no es banal, está en el centro de las neurociencias actuales cuando intentan definir los límites del cuerpo en relación a la mente, en un dualismo que retorna sin cesar a pesar de considerarlo ya resuelto. Pero veremos que ese “nuestro”, término simbólico que debería fundar la unidad del cuerpo en cuestión, término fundado a su vez en una identificación con aquello que habla con “nuestro” cuerpo, ese “nuestro” es más bien vacilante y, a fin de cuentas, absolutamente prescindible para la ciencia. Una vez troceado el cuerpo en diversas partes, ninguna de las cuales incluye necesariamente la identidad del ser que habla, el conjunto o la unidad que podamos recomponer con técnicas cada vez más sofisticadas no asegura tampoco ningún tipo de identificación ni de identidad: “¡Ahí esta el problema! La gran incógnita del futuro es nuestra identidad”, exclama entonces el científico que cree —es una creencia— que la identidad del sujeto es un dato inscrito en lo real del organismo, como si fuera una cualidad inherente a su naturaleza.

La imagen que se dibuja en el horizonte del avance tecnocientífico, aunque parezca más bien una realidad de ciencia ficción, es entonces la siguiente: una red de cerebros conectados entre sí sin necesidad de soportar ese resto de funciones prescindibles en las que se resumiría un cuerpo. El ideal que acompaña esta imagen es tan explícito como el que ha llevado a Kevin Warwick a intentar vencer los insondables problemas de comunicación que parece tener con su mujer. Es el ideal de una conexión directa de cerebro a cerebro: “Estaba claro que teníamos un problema de comunicación. Así que un día conectamos mi sistema nervioso a su mano y, cuando ella la movía, yo recibía los impulsos en mi cerebro, y nos comunicábamos con código morse”. Es una experiencia que realizaría de forma literal, sin metáfora alguna, aquella otra que el poeta encuentra en el amor: “No soy sino la mano con la que tú palpas”[4] De hecho, es una forma como otra de creer que la relación sexual puede escribirse, aquí en código morse, y que los sujetos pueden hablarse sin necesidad de pasar por el goce del cuerpo, de su bla-bla-bla tan engorroso como ineficaz desde el punto de vista del conocimiento científico.

El problema que encuentra Kevin Warwick por esta vía es, sin embargo, indicativo de otro real que se agita en los cuerpos y que no parece ser reducible al real que la ciencia aborda con sus instrumentos. Es el real del propio lenguaje, el real que aprendemos a situar con el término *de la lengua*. Si el sujeto tampoco ha logrado así la correcta comunicación con su mujer es porque el ingenio “topó con la misma barrera que nosotros: la interfaz entre cerebros, el lenguaje [...] Comparado con lo instantáneo y preciso de la transmisión en la red neuronal, nuestro lenguaje es un código ambiguo e impreciso... Y hablar, ¡qué lenta y primitiva manera de emitir y recibir ondas sonoras!” Entonces, si los cuerpos eran ya un estorbo también lo será finalmente el lenguaje humano que se muestra absolutamente inexacto e ineficaz, equívoco y parasitario, imbuido de un goce inútil. Queda sin embargo, a juicio del propio científico, un resto imposible de eliminar: esa presencia del lenguaje en los cuerpos, un real del que ese goce inútil es el mejor testimonio.

Es precisamente en este goce inútil donde el psicoanálisis ha encontrado al sujeto del Ello, aquello que habla sin saberlo yo, ese Ello que siempre era —“Donde Ello era...” — y al que Yo, como sujeto, debo advenir, para retomar la fórmula de la ética freudiana releída por Lacan. Y Ello siempre habla, aunque sea de un modo que parezca primitivo, Ello siempre goza allí donde el sujeto menos lo sabe. También en el científico.

Retomemos entonces la preciosa expresión de Lacan: hablar con el cuerpo será siempre el mejor testimonio de este Otro real que el psicoanálisis ha descubierto con el nombre de inconsciente y que nos convoca con tanto entusiasmo a nuestro próximo VI ENAPOL.

1. En “Presentar el cuerpo”, consultable en la Web de ENAPOL: http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/Pre-sentar-el-cuerpo_Ricardo-Seldes.html
2. Jacques Lacan, *Le Séminaire 20*, Encore, Du Seuil, Paris 1981, p. 108.
3. Ver la entrevista en el periódico “La Vanguardia” del 19 de Noviembre de 2012: <http://www.lavanguardia.com/lacontra/20121119/54355365278/la-contra-kevin-warwick.html>
4. Evocamos aquí al poeta catalán Gabriel Ferrater: “No sóc sinó la mà amb què tu palpeges”.



PRESENTACIÓN ENAPOL

Presentar el cuerpo

Ricardo Seldes - Presidente del VI ENAPOL

Presentamos el VI ENAPOL HABLAR CON EL CUERPO, LA CRISIS DE LAS NORMAS Y LA AGITACION DE LO REAL.

Es un título provocador, apunta a la interrogación acerca de la renovación de nuestra práctica en el siglo XXI, cuando el mundo vive bajo la perspectiva del todos locos, todos delirantes, efecto de la llamada devaluación del Nombre del Padre. El psicoanálisis debe jugar su partida, lo menos delirantemente posible, con relación al real del que da testimonio el discurso de la civilización hipermoderna.



¿Desde qué perspectiva? El discurso del amo, producto de la combinación del discurso de la ciencia y del capitalismo, está hoy enloquecido por la proliferación de las etiquetas e influye en forma directa sobre los cuerpos y las maneras de vivir la pulsión. El psicoanálisis y su discurso, participan del movimiento de la modernidad, en donde se ha evidenciado el carácter artificial, construido, del lazo social, de las creencias, de las significaciones. La práctica freudiana abrió la vía a lo que se manifestó como una liberación del goce en las sociedades en las que prevalecía el malestar por frenar, inhibir, reprimir el goce. Por supuesto no en el sentido en el que Sade lo planteaba. Miller lo dice con todas las letras en su *Fantasía* cómo esta práctica contribuyó a instalar la dictadura del plus de gozar, y por ello mismo debe hacerse responsable de las consecuencias de ese gran éxito. Consecuencias que son vividas por muchos como catástrofes: la ruina de la naturaleza, la pérdida de las tradiciones familiares y especialmente la modificación de los cuerpos.

A partir de la construcción de la biología lacaniana por Jacques-Alain Miller comprendemos que la ciencia biológica se preocupa de los algoritmos del mundo viviente, e incide con sus mensajes sin equívocos, es decir con sus programas.

Desde los algoritmos no se puede saber que es un ser vivo pero sí podemos afirmar con Lacan que el goce de los seres habitados por el lenguaje es del cuerpo, o mejor dicho, que un cuerpo se goza. Y si damos una pequeña vuelta más diremos que el cuerpo vivo es la condición del goce.

¿Qué implica para el psicoanálisis hablar con el cuerpo cuando la agitación de lo real provoca exigencias de un lenguaje sin equívocos?

Interrogarnos por la relación del cuerpo y la palabra nos lleva a la cuestión de la efectividad de nuestra práctica renovando también las preguntas acerca de cómo es posible con lo simbólico tocar lo real o cómo el autismo de la palabra sin diálogo puede relacionarse con el Otro. Si el Otro es el excluido del Uno, si es el menos Uno, entonces ¿el Uno viene del significante o del cuerpo?

Lacan plantea en sus últimas dos clases del *Seminario 20* que más allá de la búsqueda de un modo de transmisión íntegra por la vía de los matemáticos, siempre nos encontraremos con una verdad, que se habla sin saber. El enunciado nunca coincide con la enunciación. “Hablo con mi cuerpo y sin saber. Luego digo siempre más de lo que sé”.

Y si hay algo que lo que no se sabe como hacer, eso nos orienta en la dimensión de lo real. Si el fin del goce está al margen de la reproducción y de la conservación de la vida, nos encontramos con la incumbencia de lo imposible de inscribir la relación sexual entre dos cuerpos de diferente sexo, la abertura por la que el mundo nos toma como partenaire.

Se trata entonces del cuerpo que habla en tanto que no logra reproducirse sino gracias a un malentendido de su goce. No se reproduce sino errando lo que quiere decir, y eso que quiere decir, no es sino su goce efectivo. Es la diferencia entre la vida y la verdad: una habla en la palabra y en el cuerpo y por eso no se sabe lo que se quiere, la otra no habla y desea transmitirse, durar, no terminar nunca. Los cuerpos de la especie humana están enfermos de la verdad. ¿Cómo encontrar una relación cierta con lo real?

Cuando nos abocamos a tratar sobre el cuerpo apuntamos a la noción de satisfacción. El hombre tiene un cuerpo afectado por el significante, que encuentra distintos tipos de satisfacción conocidas o desconocidas. El goce es el producto del encuentro azaroso del cuerpo con el significante, encuentro que mortifica el cuerpo pero al mismo tiempo recorta en la carne lo vivo que anima el mundo psíquico. Eso origina acontecimientos de cuerpo que no son simples hechos de cuerpo dado que producen un corte, un antes y un después: momentos memorables, trazos inolvidables, un advenimiento de goce, fijaciones que no cesan de exigir el cifrado simbólico del inconsciente. Se trata de un cuerpo que no habla, que goza en el silencio pulsional y que a la vez es con ese cuerpo que se habla, que el parlêtre usa para hablar. También para producir el síntoma analítico. Habrá que investigar cómo.

...

Pongo puntos suspensivos siempre útiles cuando uno quiere indicar la existencia de una pausa transitoria o para dar lugar al suspenso.

La investigación que comienza ahora y dura al menos un año, (la comisión de bibliografía está abocada a colaborar con nosotros y nosotros con ella) es para tratar de descifrar qué significa hablar con el cuerpo, y como eso nos compromete a repensar y actualizar nuestros conceptos como por ejemplo el



lugar de las identificaciones al ubicar el síntoma histérico hoy hasta la posición femenina del cuerpo como tal. Así quiero anunciarles el extraordinario texto de Eric Laurent, **Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo**, que una verdadera orientación para las investigaciones sobre nuestro Encuentro que podrán leer muy fácilmente a partir de este momento en la página web del ENAPOL con sus Blackberrys, Iphones, Ipads y todo elemento internético.

En este instante de presentación, de apertura y de formulación de nuestros interrogantes, la pausa es para pasar la palabra a Patricio Alvarez, Director ejecutivo del VI Enapol. Él con Piedad Spurrier de la NEL y Sérgio Laia de la EBP, integrantes de la dirección, junto con la Comisión Organizadora, estoy seguro, que por el próximo año, darán que hablar.



PRESENTACIÓN ENAPOL

Hablar con el cuerpo, un soliloquio y la experiencia analítica *

Sérgio Laia - Director Ejecutivo ENAPOL (EBP) **

Es común encontrar hoy en día, incluso entre los psicoanalistas, el lamento de que los pacientes no están dispuestos a hablar como antes, por estar cada vez más orientados hacia un abordaje de los síntomas que está marcado por el privilegio de los cuerpos en detrimento del habla, dando poca oportunidad al psicoanálisis concebido, desde Freud, como una *talking cure* y abriendo cada vez más espacio a terapéuticas donde predominan los fármacos, los escaneos de imágenes cerebrales, el funcionamiento hormo-



nal, las determinaciones genéticas y las evaluaciones estadísticas. Al mismo tiempo, los mismos síntomas que hallamos en la clínica contemporánea están tomados por un modo de satisfacción que causa estragos en los cuerpos enmudeciéndolos y que, por lo tanto, parece dar consistencia al lamento que pone de relieve la impotencia del hablar y una especie de “callejón sin salida” para el psicoanálisis del siglo XXI.

Frente a este “desencanto” con aquello que podríamos llamar “los poderes de la palabra”[1], cada psicoanalista de la Orientación lacaniana sostiene, en su propio estilo, una voz disonante. Es importante subrayar que esas voces disonantes vibran, en su variedad, en un mismo diapasón. Después de todo, reconocemos la actualidad y la contundencia de las dificultades, de los impasses, de los peligros y de los desafíos que presenta el psicoanálisis, así como las considerables diferencias que tienen los obstáculos de hoy respecto a las resistencias sufridas por el propio Freud, desde el inicio del psicoanálisis en el mundo. Sin embargo, a diferencia de otros analistas lacanianos, gracias a la incansable e innovadora labor de Jaques-Alain Miller que da lugar a excepciones que multiplican las intervenciones del psicoanálisis en el mundo sin que la orientación de nuestras acciones se pierda, nos hemos respaldado en las referencias freudianas y lacanianas para permitir avanzar al psicoanálisis frente a las hostilidades y, lo que es peor, al destino forclusivo al que es relegado, por ejemplo, en un Manual como el futuro DSM-V, destinado al diagnóstico y tratamiento de los llamados “trastornos mentales”[2].



El próximo ENAPOL es, entre muchos, un ejemplo de nuestro modo de posicionarnos, como psicoanalistas de la orientación lacaniana, en el mundo contemporáneo. Así, frente al abandono cada vez más feroz de la trama en la cual lenguaje y cuerpo recubren lo humano, ante el silenciamiento de los cuerpos y de la incredulidad de poder tratar con ellos como simples conjuntos de órganos comandados por el cerebro, el VI ENAPOL lleva como título **Hablar con el cuerpo**. Y, dada la estandarización generalizada de la vida contemporánea por la cual se toman los cuerpos como objetos privilegiados de acción y de dominio, el subtítulo de ese sexto Encuentro Americano (y que es también el XVIII Encuentro Internacional del Campo Freudiano de las Américas) se presenta como: “La crisis de las normas y la agitación de lo real”. Por lo tanto, ese subtítulo elucida nuestra decisión de **hablar con el cuerpo** y de persistir en la trama cuerpo–lenguaje para leer los síntomas y autorizarnos a abordar la generalización de las normas como una efectiva crisis de las mismas, como un síntoma de que ellas fracasan y tienden, por recrudescimiento, a reaccionar frente a ello. Hay crisis de las normas y oportunidades para el psicoanálisis porque las normas se imponen a los cuerpos, que por no ser simples organismos, son corrompidos, animados y desregulados todo el tiempo por aquello que les es impuesto y también salen de ellos como habla. Hay crisis de las normas y oportunidad para el psicoanálisis porque los cuerpos, irreductibles a un encuadre organicista, son incesantemente tomados por “la agitación de lo real”, o sea, por lo que Lacan llamó “lo real sin ley”[3] y que poetas y cantantes como Chico Buarque y Milton Nascimento compusieron en los siguientes términos: “lo que no tiene arreglo, ni nunca tendrá, lo que no tiene tamaño”, “lo que ocurre dentro de nosotros y no debería”, “que es como está enfermo de una alegría”, “lo que no tiene gobierno, ni nunca tendrá, lo que no tiene juicio”[4].

El título y el subtítulo de VI ENAPOL y del XVIII Encuentro Internacional del Campo Freudiano cuentan con una luminosa exploración realizada por Eric Laurent en el texto que él escribió especialmente como argumento para nuestra doble actividad [5]. Poniendo de relieve la concepción de una “histeria rígida” extraída de un pasaje del *Seminario 23* en que Lacan comenta rápida y decisivamente una pieza de teatro representada por Cixous sobre Dora, la célebre paciente de Freud [6], ese texto-argumento nos abre toda una perspectiva para que abordemos la histeria, pero, apuesto también, la neurosis obsesiva, la psicosis y tal vez hasta la perversión como menos apegadas a la referencia paterna (sea en su presencia o, cuando ha sido forcluido, en su ausencia del registro simbólico) y más habituados a lo que toma la forma del objeto *a*, a lo que insiste en la operación por la cual el lenguaje no sólo mortifica, sino que también traumatiza y, así, marca, en los cuerpos, la presencia de la sustancia de goce que, movilizada por la agitación de lo real, hace síntoma en los cuerpos, coloca las normas, aun recrudescidas, en crisis y extrapola la ley, aunque no sin comportar una intensa y muchas veces inaudita conexión con la vida.

De este modo, **hablar con el cuerpo** no es apenas una experiencia que el psicoanálisis, con Freud, si no inauguró, ciertamente hizo valer en un mundo atravesado por los procedimientos científicos que tendían a silenciar, por ejemplo, el cuerpo histérico tratando las conversiones como meros “teatros” o, como se dice aún en el mundo-psi, simples “actuaciones” por las cuales un sujeto busca engañar a su médico, a sus familiares, al mundo. **Hablar con el cuerpo** no es simplemente considerar que el cuerpo



habla y se puede “dialogar” con él, “terapeutizarlo” como también hicieran, después de Freud, cada cual a su manera, los fenomenólogos, los psicólogos existencialistas, la “bioenergética”, la “psicomotricidad” y hasta cierta concepción de lo que es “psicosomático”. **Hablar con el cuerpo** –y ésta me parece ser una gran diferencia del psicoanálisis de orientación lacaniana hoy– es sobre todo lo que cada uno de nosotros hace, afectado diversamente por las experiencias de lo que viene de los cuerpos, recurriendo a los síntomas. En esta última acepción, **hablar con el cuerpo** no es diálogo, tampoco una auscultación (sea clásicamente por el estetoscopio, sea contemporáneamente por los ultrasonidos y escáneres de última generación).

El recurso a los síntomas como modo de **hablar con el cuerpo** es mucho más un soliloquio, bien cercano a lo que los personajes de Beckett (especialmente en sus obras teatrales) [7] realizan fuera de los consultorios de psicoanálisis y que cada uno emprende a lo largo de la vida, pero de un modo sordo y que, aunque afectándole, no deja de serle inaudible. En esa concepción de “soliloquio inaudible por quien lo emprende”, **hablar con el cuerpo** evoca lo que Freud nos legó como “gramática pulsional” y la concepción lacaniana de pulsión como “en el cuerpo, el eco del hecho de que hay un decir” [8].

Osaría proponer y lo hago como una invitación para que podamos demostrarlo en los trabajos dirigidos rumbo al VI ENAPOL, que la experiencia analítica es inédita hasta ante el teatro de Beckett, la obra de Joyce o la representación de Cixoux vista por Lacan y elucidada por Eric Laurent en su texto–argumento. Al final, la experiencia analítica, como Beckett, Joyce o el *Retrato de Dora* representado por Cixoux amplifica ese inaudible al punto de hacernos escucharlo de algún modo, pero, de un modo diferente de esos autores, como podemos constatar en los destinos que toman los cuerpos en los diferentes finales de análisis, ella también altera ese soliloquio inaudible, ese **hablar con el cuerpo** porque consigue (uso aquí un verbo evocado por Miller en uno de sus Cursos [9]) fluidificarlo, o sea, reducir su rigidez, volverlo, no sin algunos avatares, más habituado a la vida.

Traducción: Cecilia Parrillo

* Este texto tomó como punto de partida, con muchas modificaciones, la presentación realizada el día 24 de noviembre de 2012, al final del XIX Encuentro Brasileiro del Campo Freudiano, en Salvador, Bahía, como invitación al público para la participación en el VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de Orientación Lacaniana (ENAPOL), programado para los días 22 y 23 de noviembre de 2013.

**Analista Miembro de la Escuela (AME) por la Escuela Brasileira de Psicoanálisis (EBP) y Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP); Director Ejecutivo de VI ENAPOL por la EBP; Profesor Titular de la Universidad FUMEC (Fundación Minera de Educación y Cultura) e Investigador Nivel 2 del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq).

1. Miller esclarece que “Los poderes de la palabra” es el título de un artículo de René Daumau, fuente no citada de la última parte de: LACAN, J. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953). En: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 238-324. Cf. MILLER, J.-A. *Silet: os paradoxos da pulsão* (1994-1995). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 16.
2. Para una elucidación más detallada de las diferencias entre la orientación lacaniana y el DSM-V, ver: LAIA, S. “A classificação dos transtornos mentais pelo DSM-V e a orientação lacaniana” *Clinicaps: impasses da clínica*, n. 15, septiembre a



- diciembre de 2011. Disponible en internet (acceso en 31 de diciembre de 2012): http://www.clinicaps.com.br/clinicaps_revista_15_art_01.html
3. LACAN, J. *O seminário. Livro 23: o sinthoma* (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 125-135 (clase del día 13 de abril de 1976).
 4. Para los versos completos de la canción “O que será”, acceder a internet (acceso 31 de diciembre de 2012), ineludible dueto de Chico Buarque y Milton Nascimento: <http://www.youtube.com/watch?v=q0RjFhymjho>
 5. El texto se titula “Hablar con su síntoma, hablar con su cuerpo” disponible en internet (acceso el 31 de diciembre de 2012):<http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Argumento.html>
 6. CIOUX, H. *Portrait de Dora*. Paris: Des femmes, 1978.
 7. BECKETT, S. *The complet dramatic works*. London: Faber and Faber, 2006.
 8. La noción “gramática pulsional” puede ser deducida de las veces que Freud tematiza los destinos de la pulsión y evidencia como la satisfacción pulsional se cumple con las transformaciones entre la “voz activa” y la “voz pasiva”: FREUD, S. “*Pulsões e destinos da pulsão*” (1915). En: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 133-173. Lo que concierne a la definición lacaniana de la pulsión cf. LACAN, J. *O Seminário. Livro 23: o sinthoma...*, p. 18.
 9. Ver clase del 25 de marzo de 2009, del Curso *Choses de finesse en psychanalyse*. Editada y publicada en español Curso: MILLER, J.-A. *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós, 2011. La clase de donde extraje el verbo “fluidificar” se encuentra en las páginas 193 a 218 de la versión española



PRESENTACIÓN ENAPOL

Hablar ¿con cuál cuerpo?

Patricio Alvarez - Director VI ENAPOL

Tenemos –como mínimo– tres teorías sobre el cuerpo en Lacan. Con ellas, se elabora una clínica que se va complejizando.

Las normas del Ideal del yo construyen el cuerpo especular. En la base está la norma principal que la regula: el nombre del padre. Lacan construye toda su clínica de las estructuras a partir de esa relación entre simbólico e imaginario. Pero de esa clínica estructural puede desprenderse también una clínica del cuerpo: así, el cuerpo fragmentado esquizofrénico se opone a la multiplicación de las imágenes del semejante en la paranoia,



donde Schreber percibía a las cuarenta o sesenta almas de Flechsig. La disolución imaginaria de la histeria, en la que un cuerpo tiene la movilidad de las metáforas y metonimias, se opone a la fortificación yoica del obsesivo, que infla su narcisismo y hace perder al semejante en sus laberintos.

Es también una clínica donde la norma fálica organiza al cuerpo, donde la fobia arma el mapa del cuerpo amenazado por la castración, y se opone a la perversión, donde el cuerpo que se traviste o que agrega al otro la decoración de un zapatito, son modos de producir el falo imaginario y así desmentir la amenaza.

Una vez construido el gran edificio de las estructuras clínicas, hace su entrada lo real, que agita la armonía de las normas simbólico-imaginarias, y el edificio se habita con el objeto *a*.

Este segundo cuerpo no es tan simple. Consiste en un cuerpo topológico, en el que hay un agujero central provisto de un borde, la zona erógena freudiana, y alrededor de ese borde se construye la superficie del cuerpo, en la que recién ahí tendrá lugar la identificación especular. A esto se añade otra operación simbólica, la castración, que simboliza el agujero como falta y le da una unidad al cuerpo.

Con el objeto *a* se construye una segunda clínica del cuerpo, que se vuelve más sutil: pequeños detalles marcan el erotismo de los cuerpos, orientan la elección amorosa, determinan las pasiones. La neurosis pone en juego la relación entre el cuerpo y la angustia. La psicosis demuestra la relación entre



el objeto y la imagen: así, el paranoico irá a golpear en el semejante al *kakon*, ese mal que localiza en el Otro. El autista, que no dispone del agujero real, tendrá la máxima dificultad para construir un borde y con él, un cuerpo. El esquizofrénico dispone del agujero y sus bordes, pero no logra armar con sus órganos una unidad corporal.

El sádico grita triunfal: “he tenido la piel del imbecil”, al obtener el reverso de goce del cuerpo de la víctima. El voyeur intentará ver por el ojo de la cerradura lo que está más allá de la escena, y el exhibicionista muestra lo que el velo del pudor oculta.

También puede ubicarse en esta segunda clínica del cuerpo, lo que quedó por fuera de las estructuras: la violencia, cuyo exceso desborda las normas, el *acting* que pone en escena lo que el Otro no aloja. Los tatuajes que intentan pasar el goce a la palabra por medio de la escritura, el fenómeno psicósomático que pasa el goce a la escritura sin la palabra. La angustia deslocalizada que no encuentra un marco, el pasaje al acto que demuestra que el marco no existe. La depresión como caída de la causa del deseo, las adicciones como acceso a un goce que degrada el deseo.

La tercera teorización del cuerpo es más compleja aún, y podríamos decir que está en construcción: la del acontecimiento del cuerpo. En ella, no sólo lo inicial ya no es la imagen especular, ni siquiera podríamos decir que lo inicial sea el agujero topológico. Hay algo anterior, que las produce, que es la entrada de las marcas iniciales, contingencias de un goce Uno que constituyen al *parlêtre*. Es otro cuerpo, el cuerpo vivo, el cuerpo en el que ocurre lo que Lacan define como acontecimiento: “solo hay acontecimiento de un decir”. Debe haber un consentimiento a ese decir, que agujerea al cuerpo con el sinsentido de *lalengua*, que hace resonar a la pulsión como eco en el cuerpo de un decir, y que lo parasita con el lenguaje. Por lo tanto, es un cuerpo que habla, como dice Lacan: es “el misterio del cuerpo que habla”. Más simplemente, podemos decirlo así: es un cuerpo hablado por ciertas contingencias de un decir que produjeron acontecimiento, y es un cuerpo que con su decir hace acontecimiento.

Pero hay un problema: esto es muy intuitivo. De esta tercera conceptualización del cuerpo, falta desprender su clínica. Falta desprenderla porque aún no la hay. Para construirla, deberíamos intentar no explicarla mediante las dos clínicas anteriores, porque con la primera ya sabíamos que el significante marcaba el cuerpo, y con la segunda ya sabíamos que hay goce en el significante. Quizás, la tercera incluye a las dos anteriores, pero entonces ¿qué la distingue? O quizás, dado que una clínica se basa en lo particular de la clase, no haya que construir una clínica, y sí designar lo que hay de más singular en ese cuerpo que habla. Son muchas preguntas. Un Encuentro Americano podría servirnos quizás, para responderlas.

Acaso el profesor J.-A. Miller en 1998 hablaba con el buen Dios, y sabía que habría un ENAPOL en el 2013 que se llamaría “Hablar con el cuerpo”, que tendría un afiche medio raro con unos hombrecitos deshumanizados, y por eso escribió en *La experiencia de lo real*: “Y hablar con su cuerpo es lo que caracteriza al *parlêtre*. Es natural que el LOM, algo deshumanizado gracias a esta grafía, hable con su cuerpo”.



Referencias bibliográficas

- Disolución imaginaria: Lacan J., *El Seminario, libro 3*, capítulo VII.
- Cuerpo topológico: Lacan, J., *El Seminario, libro 9*. Clase del 16-5-62. Inédito.
- Castración, falta y cuerpo: Lacan, J. *El Seminario, libro 10*, capítulos III, IV, VII.
- Autista: Lacan, J., *El Seminario, libro 1*, capítulos VI y VII.
- Esquizofrenia: Lacan, J., “El atolondradicho”, en *Otros Escritos*.
- Sádico, voyeur, exhibicionista: Lacan, J., *El Seminario, libro 10*, capítulos XII y XIII.
- Tatuaje: Lacan, J., *El Seminario, libro 11*, capítulo XVI.
- Fenómeno psicósomático: Lacan, J., *El Seminario, libro 11*, capítulos XVII y XVIII.
- El misterio del cuerpo que habla: Lacan, J., *El Seminario, libro 20*, capítulo X.
- Eco en el cuerpo de un decir: Lacan, J., *El Seminario, libro 23*, capítulo I.



PRESENTACIÓN ENAPOL

El Cuerpo entre la certeza del goce y las servidumbres de la época

Piedad Ortega de Spurrier

Directora Ejecutiva del VI ENAPOL (NEL)

Bajo el título “Hablar con el cuerpo” y el respectivo subtítulo, “las crisis de las normas y la agitación de lo real”, ENAPOL invita a interrogarnos desde nuestra práctica la inquietud que suscita en la época actual sostener la relevancia del Psicoanálisis, cuando los adelantos de las ciencias excluyen casi en su totalidad la experiencia subjetiva. De esta manera, estas hacen prevalecer a los cuerpos como objetos de diseño, recortados al arbitrio de un ideal de perfección que nos hace pensar que cada vez menos podrán existir cuerpos habitados por el deseo, con sus equívocos y sus posibilidades de evocación y creación.



La enseñanza de Lacan en los años 70 produce un giro fundamental para abordar lo nuevo de la época en la experiencia analítica al introducir el desacoplamiento entre inconsciente y síntoma que exige realizar una lectura crítica del goce, del cuerpo y de la angustia que redimensiona al psicoanálisis puro a consecuencia de las nuevas manifestaciones sintomáticas de la época, que en nuestra región conviene examinar y destacar, desde la clínica del uno por uno.

Lacan situó en el campo del Otro un aspecto particular del objeto *a* como aquella instancia pulsional que puede introducirse en la cultura. Destaca que existe una parte elaborable del goce por la vía del lenguaje del que nada se conoce y que constituye el plus de gozar, que incluye el registro de los cinco objetos *a* a los que adicionalmente incorpora los objetos de la industria de la cultura.

De esta manera, como destacan Miller y Laurent, “El Otro de la cultura” [1] se instala entre el sujeto y el objeto *a* para producir una mediación y así compatibilizarlos. Es una mediación entre el sujeto y el goce *a* través de la significación del Otro. Es por esta razón que los síntomas de esta época y la explosión de



los goces son propios de la actualidad, ya que la súper producción de los objetos, siempre cambiantes y novedosos, socavan al Otro, amenazando su existencia.

Cabe destacar que el ascenso al cenit social del objeto *a* se acompaña también con la burocratización del saber (S2), la promoción de un sujeto sin cualidades (\$) y la producción masiva de significantes amos (S1).

El matrimonio entre la “hipermodernidad”[2] y una cierta globalización momentánea del “Otro que no existe” ha producido efectos casi inmediatos, solo posibles con el apoyo de una tecnología que se infiltra en todos los lugares con una inmediatez que condensa espacio y tiempo. Probablemente lo más llamativo es la derrota de los últimos bastiones del S1, ya que el vacío que deja tal descalabro es de corta duración, de manera que es posible avizorar desde ya, o la solución fundamentalista de un padre feroz que exige al objeto *a* descender por debajo de la barra, o también la solución “cientificista” cuya voluntad es hacer desaparecer toda traza de subjetividad. En la ciencia tiende a haber una respuesta prefabricada para todo, cuya consecuencia es el intento de burocratización del deseo para evitar las sorpresas de lo imprevisto. Pues, como sabemos, el deseo está conectado con el sentido de un goce imposible de eliminar, que al tratar de hacerlo entrar en los patrones del discurso de la ciencia, produce con frecuencia una respuesta de los sujetos vía el *acting out* o el pasaje al acto, hoy en ascenso. Así se muestra una nueva dimensión de lo traumático y sus efectos, hoy.

También la compresión de la velocidad del tiempo con el espacio incide en la dictadura de los objetos, los mismos para todos, como podemos apreciar en los patrones de moda con su inmediata fecha de caducidad y su consiguiente incidencia en la deslocalización del goce. Finalmente, la consecuencia es la frecuente aparición de sujetos desbrujulados y acelerados como la época, que nada parece detenerlos. Mientras Freud supo transmitirnos acerca de la “nerviosidad moderna” a consecuencia de la crisis del padre, Lacan durante sus últimos cuatro años de enseñanza introduce un interrogante sobre los efectos del “nuevo porvenir de los mercados comunes en los sujetos de esta época”. [3] El discurso del amo es el producto de la combinación del discurso de la ciencia y el capitalismo y por ende tiene una incidencia directa sobre los cuerpos y la manera de vivir la pulsión. Destacamos así la incidencia del significante en la inscripción de esa superficie corpórea que hace bordes, produce agujeros, realiza cortes, eso es el cuerpo. Por esto Lacan afirma que “el síntoma inscribe el símbolo en letras de sufrimiento en la carne del sujeto”. [4] Cuando no se produce dicha inscripción asistimos a la presencia de un exceso de goce que impide la constitución de un cuerpo como superficie de inscripción significativa que hace imposible su existencia, que introduce un adentro y un afuera que afecta el orden espacial y temporal del sujeto, alterando profundamente la organización del mundo. Distintas declinaciones del cuerpo, distintas formas de habitar el mundo.

Sin embargo, ante la disolución de todos los lugares previos, solo resta una consistencia dura, un goce que invade un cuerpo agitado, desechado, a veces carne desfalleciente, listo para una disección y reingeniería de la ciencia que no espera más que reprogramarlo con los parámetros de eficiencia y eficacia, al servicio del mercado.



Ante este pronóstico, ¿qué ofrece el Psicoanálisis? No se trata de reintroducir una ley universal, ni la imposición de un límite, para quien sabe hacer hablar a la contingencia insoportable, arrancarle su certeza, invitarla a diluirse en el chiste que aliviana, o en la construcción que entusiasma, que permite convivir... con un cierto misterio que incluye el fracaso de la relación sexual y la imposibilidad de decir todo en el orden del lenguaje, pero que sostiene la inconmensurable singularidad de cada uno.

1. Miller, J y Laurent, E., *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Bs. As., 2005.
2. Aubert, N., *El individuo hipermoderno*, Eres, Toulouse, 2010.
3. Lacan, J., "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela", en *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Paidós, Bs. As., 2012.
4. Lacan, J., "Función y campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis", en *Escritos I*, Siglo XXI, Bs. As., 1981.



DEBATE

Cuerpos del siglo XXI

Mario Goldenberg

El próximo ENAPOL 2013 llevará por título "Hablar con el cuerpo", permitirá investigar las nuevas coordenadas actuales respecto de la subjetividad de la época o, mejor dicho, las coordenadas del *parlêtre* (hablante-ser), noción que introduce Lacan en su última enseñanza y abre el horizonte de la biopolítica, como política sobre los cuerpos, definida por Foucault, de estas últimas décadas.



El *parlêtre*, como lo ha definido Jacques-Alain Miller su curso *El partenaire-síntoma* (97/98), modifica el concepto de \$, sujeto representado por un significante para Otro, es sujeto más cuerpo. El cuerpo es un cuerpo que habla y en tanto habla goza, es un cuerpo pulsional, donde el síntoma es acontecimiento del cuerpo. Sin embargo, encontramos en nuestros tiempos, nuevas modalidades que no pasan por el inconsciente y que silencian al síntoma. Tanto desde las nuevas formas de violencia, las variantes del consumo y las toxicomanías. La declinación del S1 bajo la forma del Nombre del padre, la caída de los ideales, la elevación al cenit social del plus de gozar, constituyen un *impasse* ético y a la vez una promoción del superyó como mandato de goce, que no es lo mismo que el síntoma como manera de gozar.

Las nuevas formas de violencia llevan la marca de actos sin sentido como las masacres escolares, o la violencia como diversión, modo de rechazo del lazo social. Hemos asistido en estos últimos años a una serie de actos como Columbine, Carmen de Patagones, Oslo, Virginia Tech, Colorado, Rio de Janeiro, Connecticut, para mencionar algunos, donde se revela el revés del discurso actual, promovido por los *mass-media* y la industria de entretenimiento (*Entertainment*). Formas de violencia también, no tan ruidosas, pero que se ponen en juego en los adolescentes, haciendo uso de las redes sociales y los medios tecnológicos.

La confluencia del discurso de la ciencia y el mercado plantea un rechazo del lazo y una prevalencia del plus de goce. Los cuerpos golpeados, intoxicados, medicados, tatuados, cortados, dan un estatuto nuevo al hablante, así como también nuevas identidades a partir del *pathos*.



El tratamiento de lo real que hace el discurso actual a partir de la evaluación y la normativización es una combinación del todo vale según las ofertas del mercado y la doctrina inmunitaria de la seguridad.

“¿Dónde están las histéricas de antaño? .Las histéricas que le enseñaron a Freud el camino del inconsciente propiamente freudiano”, parafraseando a Lacan.

El psicoanálisis tiene que vérselas hoy con otras modalidades de padecimiento, que no demandan saber, sino que buscan en las sustancias que proporciona la ciencia o las que promueve el mercado un modo de intoxicar el síntoma, de hacerlo callar.

La operación analítica tiene el desafío de pasar de la *Zwang*, compulsión, a la invención o la creación singular de la manera de gozar de cada uno. Mi anhelo es que este Encuentro demuestre a la comunidad estas coordenadas de nuestra clínica.



DEBATE

La interpretación como *Witz* tendencioso y los fenómenos de época

Raúl Vera Barros

Solemos encontrar en nuestra práctica actual el desamor en los lazos sociales y en las relaciones de pareja. Pretender evitar o insensibilizarse respecto a los escollos de las relaciones amorosas y la sexualidad no conduce a ningún “cielo”, como no sea el ascenso al cénit del “*socielo*” del objeto *a*, cuyas consecuencias extrae J.- A. Miller. Nos orienta en relación a un querer decir (querer gozar) más allá de las articulaciones del significante, más allá del otro y, por así decir, antes del Otro.



Hay unión entre hombre y mujer cuando el goce pasa por el cuerpo del otro, como metáfora del goce perdido. En el *Seminario* 11 Lacan habla ya de aparatos de goce, en el cuerpo algo pone a las pulsiones “en aleteo, en acorde, en resonancia”(1) con las pulsaciones del inconsciente. Pasamos del silencio pulsional a cuerpos que hablan de otras maneras; por ejemplo, en el síntoma. La articulación significativa deja paso al signo y a la pregunta respecto a aquello que sirva como signo de amor.

El falo en tanto positividad absoluta no deja de constituir un goce separado del cuerpo, como goce de órgano. Lacan avanza en otra dirección, explora la relación de lo femenino con el Significante del Otro barrado, con precisiones que nos permiten elaborar nuestra clínica hoy, interrogando por ejemplo la relación profunda de la mujer con el Otro más allá de la articulación de los significantes y el goce particular que pueda hacer nacer al Otro como tal. Un campo donde la lógica es del no-todo y lo real es sin ley.

El VI ENAPOL propone renovadas cuestiones para trabajar los fenómenos de la época (“fenómenos” en tanto “lo que aparece”) con la última enseñanza de Lacan: de la toxicomanía como fascinación por el goce femenino a la violencia que erosiona los lazos sociales con una iteración de marcas y golpes en el cuerpo que no son eficaces (E. Laurent, “Hablar con el propio síntoma, hablar con el cuerpo”), o a la multiplicación y estratificación de lo normativo a nivel público (normas opuestas, debates legislativos pospuestos, reglamentaciones de leyes que son diferidas, jurisprudencias yuxtapuestas y contradic-



torias, etc.) con cierto empuje a la judicialización. Fenómenos que acentúan las crisis respecto de las regulaciones de los cuerpos singulares.

Podremos trabajar fenómenos como esos con la legibilidad que introduce la interpretación cuando es concebida al modo del *Witz* tendencioso: el *Witz* que incluye la tendencia, las resonancias en el cuerpo del decir, con un efecto multiplicador de la pulsión: uniendo al placer del cifraje inconsciente las resonancias de un decir en el cuerpo.

¿No hay allí un efecto de legitimación posible, que introduce la interpretación a contramano, justamente, de la inflación normativa, de esa legalidad profusa de normas, pautas, reglamentos y nomencladores que se yuxtaponen y contraponen sin que parezcan alcanzar un límite?

1. J.-A. Miller, *La fuga del sentido*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 257.



DEBATE

Violencia y drogas, *ni sexo ni rock and roll*

Elvira María Dianno

Sinuosas rectas líneas, punto y trazo grueso entrelazan un alicaído orden simbólico con el rozagante imaginario de pantallas globales impactando directamente sobre cuerpos sometidos a tratamientos que los ajusten a modelos del mercado del diseño: maquillados, medicados, fragmentados, tatuados, botoxeados, saludables cual títeres y marionetas.



Borrar diferencias y marcas de emociones, tiempo, etnias, género, promete y cumple a medias la ciencia en edulcoradas versiones de nudos cuerpos de Agamben.

¿Si el síntoma no es sin cuerpo, qué es un cuerpo sin síntoma?

¿Qué aventurar del axioma *cuerpos que hablan*? Hablan, gritan, enmudecen.

¿Qué líneas nos permiten abrir camino en la maraña selvática de la ley que impera cuando el orden simbólico se derrumba?

Si lo real se desregula a tal punto que los cambios climáticos sorprenden porque la naturaleza ya no se somete dócilmente a predicciones ¿es lo real lo que cambia o devela lo ya sabido? Ignorábamos a sabiendas que la naturaleza era una lectura de lo real y asistimos al anuncio de su sometimiento a la ciencia -en todas las marquesinas- con sed de dioses. El plano mundo precolombino se revolucionó con más de un viaje y -al borde del agotamiento del que habitamos- nuevas promesas abren expectativas de colonización allende los cielos.

¿Estaremos en las preliminares de la conquista del espacio o en las postrimerías del planeta hundiéndose bajo chatarra y smog?



Mientras crece la creencia en el progreso, un agujero de ozono deja al descubierto un real sin ley y sin semblantes donde la violencia parece pillar por sorpresa una época que se esfuerza en doblegar cuerpos para que el malestar desaparezca, tranquilizándose -en laboratorios legales y clandestinos- con cannabis y antidepresivos y estimulándose con anfetaminas y clorhidratos. Sorprendidos por la ley de la selva, los chivos expiatorios van del talibán a Hollywood, de la *Guerra de las Galaxias* a Tarantino.

Éste en su film *Django, sin cadenas* muestra un cruel y refinado Di Caprio -amo blanco burlado en su buena fe- queriendo refrendar un contrato con un apretón de manos indicando que los contratos escritos pueden romperse si no se involucran los cuerpos. Ironía del director con la ley del *Far West* que pagaba recompensas por infractores *dead or alive*. "Mato blancos y me pagan por sus cadáveres", dice el protagonista.

¿De qué lado del agujero de ozono leer hoy los episodios de violencia y drogas - sin sexo ni rock and roll- diversos en cada latitud? ¿Es un real que insiste ignorado a sabiendas por amos y refrendado por voluntarias servidumbres, reservado para la crueldad de ambos y de siempre? De esto también da cuentas el film: ni amos sin secuaces, ni todos los amos son blancos. *By the way*, Tarantino -sacrílego- barra al amo y al KKK.

Fina y gruesa caligrafía escriben sobre dos reales bien conocidos por todos -gracias al psicoanálisis- por sus nombres artísticos: Eros y Thanatos. Desde albores de la Ley se pretende regular cuando odio y amor ponen sus garras sobre el cuerpo de otro sin Otro. Noticias y estadísticas hablan de una feroz bestia desatada haciendo de las suyas y su correlato de justicia por mano propia a la que remiten film y realidad.

Tarantino en su western antiesclavista -comedia de amor al fin y al cabo- de lo único que no da cuentas para nuestras cavilaciones es de las trapisondas de la ciencia al intentar doblegar un real más indómito que Jamie Foxx a los que sólo se ha conseguido enfurecer más.

Entonces ¿qué habla cuando el cuerpo habla, qué del Ello más allá de *lalengua*?



DEBATE

El cuerpo en el despertar

Inés Sotelo

La adolescencia, el despertar de la primavera, confronta a los sujetos con un nuevo anudamiento de la estructura frente a la irrupción de lo pulsional.

Las transformaciones, las nuevas sensaciones y emociones, los cambios en las formas, los gustos y en el modo en que los otros los miran, dan cuenta de la metamorfosis de la que hablaba Freud y del despertar que prefiere Lacan: acontecimiento de cuerpo que marca un momento crucial en ese tiempo lógico en que un niño despierta del sueño de la infancia.



Volúmenes y formas se transforman a la vez que se precipitan deseos y temores desconocidos. La mirada del Otro que hasta el momento recubría se transforma, cayendo la imagen infantil que funcionaba como reaseguro fálico.

El sujeto lo es dentro de un cuerpo, es decir un sujeto que está en relación a la imagen especular, poder de la imagen de sí mismo y de los otros.

Che vuoi?, ¿qué me quiere el Otro?, y ¿ese otro que me mira, me sugiere, me pide? Las respuestas se precipitan.

El aumento desmesurado de peso, puede ser una de ellas anunciando lo real que irrumpe; modo singular de hacerse un cuerpo.

La petrificación de los sujetos se produce en el intento de responder a través del ideal de una imagen, i(a), ideal de cuerpos esculpidos, mortificados por las cirugías y tratamientos médicos, o un I(A) insignia de la omnipotencia del Otro.



Si intenta escapar a la alienación del significante, se encuentra con la imagen alterada del otro, deteniendo al sujeto en el yo ideal, en una imagen, es decir en un significante. Petrificado queda capturado en una imagen, adhiriéndose al “yo soy eso”.

En las presentaciones clínicas escuchamos que los cambios, la obesidad por ejemplo, muchas veces parecen ajenos, autonomizados en tanto el sujeto está apesado en la insuficiencia de saber sobre el goce que lo habita y que habla a través del Ello pulsional, diciendo más de lo que sabe. Goce que desde el Superyó es comandado como imperativo. Goce *encore o en-corps* homofonía con la que juega Lacan, afirmando que “lo que hay bajo el hábito que llamamos cuerpo, quizás no es más que ese resto que llamo objeto a”. [1]

En su contribución en el boletín N° 7, Miquel Bassols (2013) sostiene que el cuerpo no habla por sí mismo sino que es preciso que esté habitado de alguna forma por lo que escuchamos como deseo del Otro. Para la ciencia, los nutricionistas, el cuerpo se expresa pero en los genes, neuronas, hormonas y deciden someterlo a tratamientos variados, protocolizados que muchas veces fracasan uno a uno.

Para el psicoanálisis, en cambio, un cuerpo viviente se hace con disyunción entre el goce y el Otro. Goce del propio cuerpo a través del medio que sea, que en casos de obesidad será la ingesta excesiva, permanente, indiscriminada, como figura del goce Uno, solitario.

Frente a este embrollo del cuerpo, la ciencia fracasa interviniendo sobre el organismo, los sentidos sabidos. [2] Los nutricionistas creen que la pulsión oral tiene que ver con la alimentación y no con el deseo e intervienen con las formulas probadas “para todos”.

El desafío para este ENAPOL será el de poner a la discusión la eficacia del psicoanálisis allí donde el sujeto logra, desembrollándose lo suficiente vía la simbolización [3], otra relación con lo real, otra relación con lo imaginario, otra relación con el cuerpo, otra relación con el goce.

1. Lacan, J., “Del goce”, *El seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs.As., 1991, p. 14.
2. Miller, J.-A., *Embrollos del cuerpo*, Paidós, Bs. As., 2012, pp. 98-99.
3. Ibíd.

Referencias Bibliográficas

- Bassols, M., (2013) “Hablar con el cuerpo sin saberlo”, ENAPOL, CUERPOaTEXTO, Boletín n° 7, <http://www.enapol.com/Boletines/007.pdf>.
- Lacan, J., (1972-1973) “Del goce”, *El seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs. As., 1991.
- Lacan, J., (1974) “Prefacio a el despertar de la primavera”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Laurent, E., (2012) “Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo”, ENAPOL, <http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento.html>.
- Miller, J.-A., *Embrollos del cuerpo*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Miller, J.-A., “La pierna de madera”, *Incidencias de la última enseñanza de Lacan en la práctica analítica*, Grama, Bs. As.,



2006.

- Miller, J.-A., “Las cárceles del goce”, *Imágenes y Miradas*, Colección Orientación Lacaniana, EOL, Bs. As., 1994.
- Miller, J.-A., (1998-1999) *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica: Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Allain Miller*, Paidós, Bs. As., 2003.



DEBATE

Puntuaciones sobre el texto-argumento de Laurent que presenta el VI ENAPOL

Margarida Elia Assad - EBP

¿Qué hay más allá del inconsciente? Esa pregunta, que Laurent extrae del seminario 24 de Lacan, me incita a estas puntuaciones de su texto.



1. El síntoma histérico es hecho de sentido, habla y se dirige a alguien. El psicoanálisis de Freud y la primacía simbólica en Lacan se emparejaron con la histeria. Hay en la histérica una identificación al síntoma del otro por la vía del amor al padre. Para Laurent: “La identificación histérica, es identificarse con el síntoma del otro, por participación”.(2)
2. El falo, en “*Die Bedeutung des Phallus*”, apuntaba a la significación, no como signo sino como S2, pareja de S1. Era testimonio de la debilidad mental como efecto de saber. El falo, a partir del seminario 24, es retomado como testigo de lo real. Laurent distingue saber y conocer. “El saber puede ser ignorado [*insu*]; el conocimiento, no”.(3) El falo es, entonces, testigo de aquello que hace parte de lo real del goce con lo cual el sujeto tendrá que saber hacer con eso.
3. Dar consistencia imaginaria al cuerpo. El imaginario adquiere en la última enseñanza de Lacan una consistencia equivalente a la de lo simbólico. Esa consistencia es resultado del manejo posible con lo real del cuerpo que siempre se escapa: “tenemos un modelo, pero no sabemos qué es el cuerpo de lo real. Al respecto no hay más que hipótesis”.(4) Laurent cita a Lacan: “Me di cuenta (dice Lacan en 1976) que consistir quería decir que era necesario hablar de cuerpo: hay un cuerpo imaginario, un cuerpo simbólico –es el lenguaje– y un cuerpo real, que no se sabe como aparece”.(5)
4. El inconsciente como nudo. Hasta el *Seminario 23* el nudo es lo que sostenía el síntoma, así como el Nombre del Padre; a partir de la concepción de la histeria “sin su partenaire”, también llamada por Lacan de “histeria rígida”, el nudo pasa a ser utilizado para definir el inconsciente: “un inconsciente constituido desde el nudo entre lo imaginario, lo simbólico y lo real”. Aquí hay una alusión a



lo que Miller indicaba en su último curso cuando aisló la dimensión del Uno-solo –la iteración. Esa concepción traerá consecuencias para la solución analítica por la vía de la identificación al *sinthoma*. Cuando el falo no sirve solamente para las identificaciones, sino que implica la repetición de un goce siempre el mismo, el cuerpo requiere una nueva lectura que va más allá del cuerpo sintomático de la histérica. Se trata del *parlêtre*, “cuerpo vivo”, que no pasa por la identificación histérica.

5. Para Laurent, eso implica que la histeria contemporánea, la histeria pos-psicoanálisis, sufrió las consecuencias de la primacía del lenguaje, fue “desmontada en sus artificios” por lo simbólico; la locura psicoanalítica, sugiere Lacan, ¿no la habrá sustituido? Y continúa: “El inconsciente se origina del hecho de que la histeria no sabe lo que dice al decir verdaderamente algo por las palabras que le faltan”

Con estas puntuaciones extraídas de la lectura del texto de Laurent para el VI ENAPOL pienso que llegamos a una cuestión de la mayor relevancia para el Psicoanálisis del siglo XXI. “Un psicoanálisis cuyo horizonte no es más histérico”.(6) Un psicoanálisis que tendrá que lidiar con síntomas que no hablan con el saber del inconsciente, sino que hablan con el cuerpo. Tendremos que profundizar qué viene a ser el cuerpo vivo, *el cuerpo tórico*, que es una representación de lo vivo más allá del cuerpo sintomático de la histérica. Tendremos todavía que evaluar las resonancias provocadas por la primacía significativa. Lacan será contundente en su última enseñanza cuando propone que el inconsciente, a pesar de un equívoco de sentido, todavía sea sostenido por la materialidad de las palabras.

La cuestión de la identificación, como problematizó Laurent en ese texto, será también un problema al que deberíamos dar prioridad en los trabajos. ¿Cuál es la identificación posible al final de un análisis, cuando se está en el horizonte del más allá del inconsciente? Incitar un poco más ese real que se materializa en cuerpos, parece ser uno de los desafíos que tendremos en el próximo encuentro; que la Buenos Aires lacaniana sea también el lugar de nuevas directrices éticas para el inconsciente real.

Traducción: Laura Arias

1. Laurent, E., “Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo”, publicado en la página del Encuentro: www.enapol.com.
2. *Ibíd.*
3. *Ibíd.*
4. *Ibíd.*
5. Lacan, J., El Seminario 1976-77, clase del 16 de noviembre de 1976, *Ornicar?*, n. 12, p. 7.
6. Laurent, E., *op.cit.*



DEBATE

Feminicidio

Marisa Morao

El tema del VI Encuentro Americano, “Hablar con el cuerpo. La crisis de las normas y la agitación de lo real”, invita a reflexionar acerca de los usos del cuerpo en la civilización contemporánea.

La subjetividad de la época atravesada por el individualismo de masa pone de relieve que la agitación de lo real irrumpe en diversos usos mortificantes del cuerpo en los que se evidencia el fracaso de las normas en su intento de regulación. Uno de estos usos es el



que se manifiesta en el fenómeno de violencia sobre el cuerpo de una mujer, es decir cuando un *partenaire* ejerce un acto violento que implica golpear, arruinar, devastar el cuerpo de una mujer provocando en algunos casos la muerte física. (Este extremo del problema es lo que hoy se denomina feminicidio, término acuñado por Diana Russell y Jill Radford en su obra *Femicide*).

En la actualidad, en el campo de las ciencias sociales y políticas, este atolladero se inscribe como violencia de género.

Sabemos que la orientación lacaniana no participa de la lógica de los estudios del género.

Para el psicoanálisis no hay definición de La mujer, hay sólo dos modos de vivir la pulsión: femenino o masculino. De este modo, la inclusión en la parte mujer de los seres que hablan no responde al sexo biológico, va más allá de los caracteres sexuales secundarios.

El fenómeno de violencia sobre el cuerpo del ser hablante femenino muestra un uso devastador que tiene lugar en la pareja estrago. A propósito de esto, Eric Laurent [1] señala que “los hombres son estragos para el otro cuerpo”. En el “feminicidio los hombres pegan, matan, dañan el Otro cuerpo”. Las mujeres pueden ser el síntoma de otro cuerpo, obstáculo fundamental al individualismo de masa.

Bajo esta perspectiva, Lacan señala que los cuerpos, “pueden ser tan solo síntomas, ellos mismos relativamente a otros cuerpos” [2]. Los cuerpos se disponen entre sí acorde a los síntomas, se dispo-



nen los unos a los otros en función de los síntomas. Así, “una mujer por ejemplo es el síntoma de otro cuerpo” [3].

Cabe distinguir que no se trata del cuerpo articulado a la forma, sino de sucesos de cuerpo, que constituyen síntoma *osinthome*, es decir anudamiento.

En el Boletín N#1, Elisa Alvarenga se interroga acerca de la potencia del discurso analítico destacando su efecto desmasificante. Podemos decir que si bien el discurso analítico es delicado, su fuerza radica en el hecho de forzar al ser parlante a la constitución de un síntoma. Respecto de un uso devastador del cuerpo permite el pasaje de la pareja-estrago al síntoma como acontecimiento de cuerpo, orientación singular que se pone en cruz con el individualismo de masa.

Una mujer tiene chance de habitar un nuevo lugar radicalmente diferente que el de tener un *partenaire* estrago; puede consentir a un recorrido analítico que posibilite el acceso al Otro sexo por la vía del lazo sintomático.

1. Laurent, E., “La clínica de lo singular frente a la epidemia de las clasificaciones”, Conferencia dictada en las XXI Jornadas Anuales de la EOL, inédita, Bs. As., 2012.
2. Lacan, J., “Joyce el síntoma”, *Uno por Uno*, Paidós, Bs. As., 199, p. 13.
3. *Ibíd.*



DEBATE

Imaginar lo real ^[1]

Vera Gorali - EOL Buenos Aires

“Lo real de lo derecho es lo torcido” afirma Lacan y abandona el espacio euclidiano para sumergirnos en esa otra especie de espacio que nos funda el cuerpo: la topología nodal.

La geometría euclidiana es propia de los ángeles, no tiene cuerpo. Sus figuras se vuelven necesarias y eternas. Triángulos, esferas, líneas y puntos son abolidas en su realización efectiva para erigirse en conceptos abstractos e inmutables, atemporales.



La geometría nodal, en cambio, es contingente e incluye el tiempo. Esto es palpable cuando consideramos el despliegue sucesivo de sus dibujos. Sus figuras multiplicadas pueden replicar un mismo anudamiento pero lo que importa son las diferencias materiales de su reproducción. Es el modelo de una escritura sin sentido que no proviene del significante.

Este nudo deformable, una vez desplegado, está provisto de ex -sistencia. Por esta característica la topología queda definitivamente ligada a lo real y nos libera de “la música del ser” y de sus deshabitados horizontes. *Hay lo Uno* del significante sin estructura y su insistencia de goce encarnado en la consistencia material, en las diferentes formas en que se puede escribir una misma emisión de voz. “*Ailouno*” o “*aailo uuno*”, por ejemplo.

La intersección de lo simbólico con lo imaginario o sea del cuerpo con la palabra, que paradójicamente Lacan sostiene hasta el *Seminario El Sinthome*, es productora de sentido. Esta concepción está en sintonía con la idea de la pulsión como eco en el cuerpo de un decir. El problema que queda sin resolver en dicho *Seminario* es que en la clínica lo real del síntoma, ubicado por afuera de la conjunción simbólico-imaginaria, no puede entonces ser alcanzado por la interpretación simbólica aun si ésta utiliza el equívoco significante –que no deja de ser un uso particular del doble sentido.

Sobre esta construcción avanza Lacan sus renovadas propuestas respecto de la experiencia analítica, apoyado en la constatación de la disyunción de las palabras y las cosas.



A lo largo de los *Seminarios 24 y 25*, el psicoanálisis es definitivamente considerado como una práctica (y no una ciencia), en la que participan dos. Consiste en que el analizante dice lo que se le ocurre y Lacan propone rescatar esa palabra vacía de sus primeros *Escritos*, palabra agujereada, que materializa en el toro, dándole cuerpo. Y al analista le cabe la responsabilidad de un nuevo uso del significante que haga resonar otra cosa que el sentido. Recurre a la poesía para demostrar que la palabra puede tener efecto de sentido y también efecto de agujero, el de una significación vacía, el agujero en lo real de la relación sexual que no existe. La manipulación interpretativa borromeana implica eliminar un sentido, el sentido común, por un forzamiento del significante.

Es un viraje importante pues supone otorgarle primacía a lo imaginario que está incluido en lo real. No es el imaginario de la forma adorada del cuerpo, de lo bello sino un nuevo imaginario, carente de sentido. “Se recurre a lo imaginario para hacerse una ida de lo real”. [2]

Este imaginario rompe con el nombre del padre e introduce un nuevo problema: ¿cómo imaginar lo real? A esto responde un nuevo hecho clínico: la *inhibición*. En el nudo borromeo, ésta se ubica en la hiancia de lo imaginario y lo real. Somos inhibidos a la hora de imaginar lo real.

Para concluir, una indicación de Lacan: no hay que pensar sin el cuerpo y para eso hay que “romperse la cabeza”. [3]

1. Desarrollo inspirado en el Curso de la Orientación Lacaniana impartido por J.-A. Miller en 2006-2007.
2. Lacan, J., *Seminario 24*, “*L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre*”, (1976-1977), Clase del 16 de noviembre de 1976, inédito.
3. Lacan, J., *Seminario 25*, “El momento de concluir, seminario”, (1977-1978), Clase del 15 de noviembre de 1977, inédito.



DEBATE

Cuerpo y síntoma

Betty Abadi - Nel Caracas

El síntoma tiene su origen desde el momento en que el sujeto se encuentra con la castración, con la prohibición del Edipo. Esta prohibición toma la forma de una negativización que lleva al sujeto a buscar una recuperación que, según el momento de su enseñanza, Lacan va a designar como falo o como objeto *a*. El plus-de-goce vendría a ser la ganancia de goce que obtiene el sujeto en este intento de recuperación.



En un primer momento lógico el sujeto se encuentra con su imagen especular. Sin embargo, es necesario un segundo momento lógico en el que la presencia del Otro va a determinar la construcción de la imagen a partir de la cual el sujeto se responde cómo es visto por el Otro. Construcción imaginaria que pasa por la palabra. La respuesta que el sujeto da a la prohibición que introduce la castración es por vía de este encuentro con el Otro.

Un cuerpo es lo que goza de sí mismo, es lo que decía Freud cuando hablaba del autoerotismo, [1] la diferencia es que el cuerpo del ser hablante sufre las incidencias de la palabra, por tanto ese sufrimiento se transforma en goce.

Un síntoma testimonia que ha habido un acontecimiento, un evento que marcó una huella en el hablante ser. Para Freud esta huella da cuenta de una sustitución, un *Ersatz*, [2] que determinará una respuesta en el cuerpo. Es esta incidencia del significante, lo que ejerce a la vez un acontecimiento [3] y un desplazamiento. Este acontecimiento, al ser una sustitución, Miller lo llama "goce metafórico". Y este goce metafórico supone la acción de un significante fuera de sentido, S1. Pero hay también un goce metonímico que se desplaza a partir de una dialéctica de los objetos y se dota de una significación simbólica, *Bedeutung*.

El viraje que nos presenta Lacan parte de que el significante no tiene un efecto de mortificación sobre el cuerpo, pero sí es causa de goce. [4] El significante tiene una incidencia de goce sobre el cuerpo. Esto es lo que lo lleva a definir el *sinthome*, que no es otra cosa que eso imposible de negativizar, es



decir aquello que no pasó por la prohibición. Lacan lo llamó *fi* mayúscula, que no es otra cosa que la respuesta de lo simbólico ante lo real, de lo que no se puede simbolizar. [5]

Si la cura daba cuenta en un primer momento de la verdad del síntoma, de esa negativización, ahora la cura está dirigida a dar cuenta de ese goce pulsional que viene desde lo real.

El síntoma viene a ocupar el mismo lugar que ha ocupado para Freud la pulsión, viene de lo real, es lo que plantea en “Inhibición, síntoma y angustia”.

La pulsión freudiana es la interfaz todavía mítica entre lo psíquico y lo somático, mientras que el síntoma lacaniano es la conexión real del significante y el cuerpo. [6]

El final de la cura marcará no solo el encuentro del goce como acontecimiento del cuerpo, sino también el encuentro con la castración como una negación lógica. [7]

1. Freud, S., “Introducción al Narcisismo” (1914), *Obras Completas*, Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 2017.
2. Freud, S., “El yo y el ello”, *op. cit.*, p. 2731.
3. Miller, J.-A., “Leer un síntoma”, en <http://ampblog2006.blogspot.com/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>
4. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma*, cap. 17, Paidós, Bs. As., 2008, p. 385.
5. Miller, J.-A., *Sutilezas analíticas*, cap. 14, Paidós, Bs. As., p. 230.
6. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma*, *op. cit.*, p.387
7. Miller, J.-A., Curso de la Orientación Lacaniana, “El ser y el Uno”, lección del 2 de marzo de 2011, Revista *Freudiana*, N° 61, Barcelona, enero-abril 2011.



DEBATE

El cuerpo del delito

Juan Pablo Mollo

La noción de delito es una arquitectura socio-jurídica, subsidiaria de la noción de Estado, que actúa frente a los conflictos sociales mediante la creación, interpretación y la aplicación coactiva de normas. El delito es una abstracción jurídica que no existe en la realidad social; es decir, existen acciones conflictivas de diferente magnitud y daño social, que simplemente tienen en común estar descriptos como delitos en el código penal y que habilitan al poder punitivo a criminalizar ciertas conductas y personas, según su arbitrio selectivo.

No existen delitos castigados en todo tiempo y lugar: no hubo conducta delictiva que no haya sido permitida, ni comportamiento lícito que no haya sido prohibido (ni siquiera el homicidio ha estado siempre prohibido y castigado). El buen ciudadano y el reo o la virtud y el vicio, son intercambiables en la historia de los códigos penales. La imputación de un delito, la identificación del delincuente y las nociones de culpa, responsabilidad y castigo son relativas al contexto cultural y el poder punitivo de cada época. Por ende, no puede darse un salto desde un código penal hacia el mundo social; y mucho menos cristalizar al delito como un pecado religioso o una patología individual.



Si bien el delito no tiene cuerpo, ni puede tener orígenes biológicos, étnicos o morales, la psiquiatría positivista del siglo XVIII instituyó, con su falsa ciencia, la patologización del delito; es decir, “sustancializó” al delito con una concepción biológicamente determinada de la conducta individual (actualmente reflatada por las neurociencias a partir de la neuroquímica cerebral y la genética molecular). Y la reducción biologicista, legitimadora del poder punitivo, siempre ha pretendido hacer existir el delito en la realidad social, en contra de la autonomía de las personas y de la soberanía jurídica sobre sus cuerpos.

Asimismo, la historia de la penalidad verifica que el concepto de enemigo siempre está presente en los programas de criminalización de cuerpos humanos etiquetados como “riesgos sociales” y sin derechos. La materialización de esta ideología queda plasmada en el “derecho penal del enemigo”, que legitima al Estado a quitar el estatuto de persona a sus enemigos (jóvenes marginales, negros, inmigrantes, subversivos, terroristas etc.), para salvaguardar la seguridad de los ciudadanos. Por esto, la enfermedad endémica del poder punitivo es el genocidio; es decir, un ataque fuera de discurso y animado por el odio al goce del Otro, dirigido hacia el objeto enemigo (el nazismo fue la elección de un enemigo a partir de un delirio biológico).



La pena simbólica y justificable, no es practicable; el “asentimiento subjetivo” de la pena es una fantasía del psicoanálisis con el derecho, el padre y la doctrina cristiana. La pena real se encarga de imponer censura a través de la degradación social del transgresor sometido a ser objeto de un sufrimiento humillante. Así, la “encarnación” del delito es un acto político, siempre racista, que produce un resto corporal rebajado a la animalidad en la hoguera, el campo de exterminio o la prisión.

Una lógica bulímica opera en el orden de seguridad del capitalismo avanzado y el discurso global de la ciencia: traga a sus miembros, consume masas de personas a través de la educación, los medios de comunicación y la participación en el mercado; y mediante el sistema penal, vomita los restos abyectos fuera del cuerpo político-social. En efecto, en la época de la crisis de las normas y la agitación de lo real, el poder punitivo ya no opera a partir del semblante universal de la justicia, sino con un fin político de utilidad social basado en la segregación.

Bibliografía

1. Lacan, J., “El atolondradicho”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
2. Miller, J.-A., *Extimidad*, Paidós, Bs. As., 2010.
3. Pavarini, M., *El arte abyecto*, Ad-Hoc, Bs. As., 2006.
4. Young, J., *La sociedad excluyente*, Marcial Pons, Madrid, 2003.
5. Zaffaroni, R., *Zaffaroni, R., El enemigo en el derecho penal*, Ediar, Bs. As., 2005.



DEBATE

Crisis de la normas, desborde de la violencia

María Elena Lora

Si el siglo XX fue el siglo de lo real, de la amenaza nuclear, del pasaje a la certeza de la ciencia; hoy estamos ante la inminente amenaza biotecnológica, la alteración del genoma humano, las clonaciones y la consecuente perturbación de las leyes de lo real. Pero el real propuesto por Lacan no es el real de la ciencia y, por ello, "...en el siglo XXI se trata, para el psicoanálisis, de explorar otra dimensión: la de la defensa contra lo real sin ley y fuera de sentido" [1].



Las crisis de las normas han incrementado la desconfianza en los S1, que aluden a lo social, lo jurídico, lo político, produciéndose la emergencia de un mundo tomado por una agitación de lo real. Un ejemplo de este extravío se manifiesta en la negación de la muerte y el desborde de la violencia.

Así, discurrimos atrapados entre el capitalismo y la ciencia. La muerte parece ocurrir lejos de nosotros, en la televisión, en un hospital, la familia ya no acompaña el ataúd al cementerio, ¿se habrá perdido la capacidad de aceptar la muerte? O más bien, la vemos tan continuamente: personas golpeadas, mujeres asesinadas, cuerpos despedazados en explosiones. Pero, evidentemente no miramos los cuerpos torturados, golpeados, pues estos nos recordarían la muerte, nos concentramos eso sí en la escena del crimen, en las flores o las vigilias a la luz de las velas.

Por otra parte, frente a la dictadura del plus de gozar y sus consecuencias, expectamos el estallido y el desborde de actos violentos: violencia física, violencia sexual hacia las mujeres, feminicidios como expresiones de la agitación de lo real y del actual malestar en la civilización. Esta apreciación de la época nos interpela a los analistas y nos convoca a reflexionar ante las horrendas muecas de esta epidemia social.

El que la violencia contra la mujer haya pasado de estar ubicada en la esfera privada a situarse en la agenda jurídica y política de varios países, ha permitido conocer las cifras macabras de mujeres asesinadas. Por ejemplo, en Bolivia, en los dos primeros meses de 2013 se registraron 25 muertes violentas de mujeres, calificados de homicidios intencionados o feminicidios.

Para frenar este tipo de violencia se proponen nuevas leyes con condenas más duras y acciones drás-

ticas como la castración química. Asimismo, se puede observar que la atrocidad a la que están expuestas las mujeres, es abordada por el discurso de género y desde allí se intenta explicar la razón de estos hechos, atribuyéndolos a la presencia de un machismo en la sociedad. Esta explicación reduccionista, vinculada a la existencia del machismo, evidencia la falta de interrogación sobre las causas de un acto violento y la ausencia de un tratamiento de la feminidad, del goce, del cuerpo, que permitan cernir lo real en juego.

La enseñanza de Lacan muestra cómo el discurso capitalista promueve un movimiento circular que intenta excluir lo imposible. Además, enfatiza el goce femenino como goce suplementario, que no cae todo él bajo la significación fálica e introduce en el mundo una diferencia radical; goce femenino que no se puede controlar, encuadrar. Esta perspectiva lleva a afirmar que, en el origen de cualquier rechazo y destrucción del otro, anida el intento de borrar del mundo esta diferencia perturbante.

El feminicidio, las formas de violencia en el siglo actual son actos que cobran una especificidad pues se presentan “sin vestiduras y muestran el desgarramiento del Ideal y la preeminencia del objeto” [2]. De esta manera, para el psicoanálisis estos actos están enraizados al “eso falla” [3], al no haber de la relación sexual y como dice Miller “son, ante todo, signos de la no relación sexual (...) son como puntos de interrogación en la no relación sexual” [4] que expresan de modo singular la falta de unidad entre el ser hablante y el goce.

Así, la inexistencia de la relación sexual y la presentificación en la mujer del no-todo, objetante a lo universal, habita en el núcleo de esta problemática –tan promocionada socialmente– de la erradicación de la violencia, con leyes contra el maltrato, contra el feminicidio, donde prevalece la evaluación. Se instala el control y se desconoce cómo en cada uno de estos actos, se trata del goce, del modo singular de anudar una relación particular con el cuerpo del otro. Es decir, se trata de leer la manera en que cada ser hablante vive la pulsión, un pedazo de real.

Notas

1. Miller, J.-A., “Lo real en el siglo XXI”, Presentación del tema del IX Congreso de la AMP, http://www.eol.org.ar/la_escuela/Destacados/Lacan-Quotidien/LC-cero-216.pdf
2. Tendlarz, S.E., Dante, C., ¿A quién mata el asesino?, Grama, Bs. As., 2008, p. 197.
3. Miller, J.-A., *Punto Cénit*, Diva, Bs. As., 2012, pp. 44-45.
4. *Ibíd.*, pp. 52-53.



DEBATE

Cuerpos zombis, muertos vivos

Diana Paulozky - EOL (Córdoba)

Los fenómenos actuales llaman a nuestra interpretación, más aún cuando ellos mismos son una forma de interpretación que nos interpela.

Hace 150 años, Herman Melville daba una respuesta a las patologías de su época, a la objetivación del hombre, al aplastamiento subjetivo producido por las grandes ciudades, al consumismo y la falta de lazo al otro.

Recordemos a Barteby, ese personaje inolvidable, que tenía una fórmula contra la masificación: "Preferiría no hacerlo", fórmula bloque, que se cierra en sí misma y que en su solemne reiteración encarna la locura de su medio, agotando el lenguaje, de un solo golpe.

Hoy, hay otros modos de respuesta que, por representar el peso de la masificación, ya no es una fórmula individual, sino colectiva.

Hoy ha surgido un nuevo fenómeno que crece en el mundo: los zombis, que impregnan las series televisivas, el cine, la literatura, hacen marchas, se juntan, se casan...

Si Barteby, el escribiente, habla una lengua extranjera, los zombis son la encarnación de lo extranjero, del alienado, pero en masa, constituyendo así una nueva horda que nos invade.

Los zombis son muertos vivientes, que representan en espejo una vida de autómatas.

¿Acaso, los que responden sin más al imperativo "¡goza!", los que transitan sin rumbo, los desorientados, los que no pueden hacer lazo, no encuentran en el zombi una manera de representar el horror del sin sentido?

¿Por qué estos seres desagradables, que tienen ojos que no miran, que no van hacia ninguna parte, sino que deambulan acechando a los humanos, por qué –me pregunto– tienen cada vez más adeptos, son tema de películas y hacen marchas ostentando sus desagradables cuerpos desalineados?



El zombi es un descerebrado, horrorosa representación del idiota, es una metáfora de la abulia, de falta de deseo, y de sentimiento.

Estos autómatas se convierten en espejo de la sociedad de consumo, encarnan los muertos vivos e incriminan a los vivos que están muertos, sin saberlo.

Es interesante ver que en el film *Zombies party* hay un solo personaje vivo entre los zombis, que va a trabajar con cara de aburrimiento, como un autómata más entre los autómatas. Sin diferenciación, son todos muertos vivos.

Los zombis encarnan el final de la historia de la que habló Fukuyama, en la que quedarán ellos, estos desechos humanos, restos muertos.

Esos cuerpos degradados, seres fantasmales, representan el vacío, barren con los semblantes, se burlan desde su abominable ex-sistencia, encarnando lo siniestro.

La autómata del cuento de Hoffman era una creación, una muñeca manejable, que no producía miedo. En cambio, estos seres representan lo desconocido, lo mortífero, la otredad más allá del lenguaje. No tienen la delicadeza de Olimpia, ni pertenecen al romanticismo estetizado del conde Drácula.

El zombi traga, no come; deambula en vez de caminar; pasea su grotesca irracionalidad ostentando la obscenidad de su cuerpo fragmentado.

¿No constituyen acaso una respuesta a la maquinización del hombre, al movimiento de objetivación que sufre hoy el sujeto?

Ellos encarnan un real con el que también tenemos que enfrentarnos los psicoanalistas de hoy y sin dormirnos escuchar el grito de Lacan en "La tercera": "¡Psicoanalistas no muertos, esperen el próximo correo!". [1]

1. Lacan, J., "La tercera", *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Bs. As., 1991, p. 85.



DEBATE

Hablar con el cuerpo: ¿retorno a la pulsión como una “ficción fundamental”?

Cleide Pereira Monteiro - EBP (Paraíba)

Para contribuir al debate del VI ENAPOL, pretendo retomar la formulación de Lacan del *Seminario 11* donde indica que la pulsión es una “ficción fundamental” [1]. A partir de esta afirmación problematizo una nueva perspectiva de la pulsión en la última enseñanza de Lacan.



Freud anunció que “la doctrina de las pulsiones es nuestra mitología” [2]. Lacan lee a Freud con las “orejas paradas” y da un paso adelante cuando propone que se trata de una ficción

constituida por la introducción de un nuevo elemento: el objeto *a*. Con esa invención, lo que pone en juego es la relación íntima entre pulsión y significante.

Lacan, en el *Seminario 11*, nos enseña que la pulsión es un montaje, como un *collage* surrealista, en el que la sexualidad participa en la vida psíquica en consonancia con la estructura del hiato característico del inconsciente. En esa época destaca que “solo con su aparición en el otro puede ser realizada la función de la pulsión” [3]. Ese “en el otro” no está desvinculado de la función que Lacan da al objeto *a* en la satisfacción: *a*, causa del deseo. A nivel de la pulsión, la estructura de borde de la zona erógena solo puede ser sostenida por el rodeo que da la pulsión alrededor del objeto *a*. Así, la pulsión, en su función esencial, contornea el objeto *a*, “... ese objeto que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar...”. [4]

Las contribuciones de Lacan de 1964 parecen extremadamente actuales y pueden utilizarse para formularle una pregunta al analista que actúa en los tiempos en que el circuito pulsional se presenta cada vez más acortado, cada vez más lejos del inconsciente y más cerca de una satisfacción inmediata de los cuerpos. El objeto *a*, en franca crisis en su función de causa de deseo, asciende al cénit social en



su exigencia de goce. Desde esa perspectiva, interrogamos si hablar con el cuerpo implica un retorno a la pulsión como “una ficción fundamental”.

Es decir, la “ficción” a la que se refiere Lacan no es la del Edipo, sino la del objeto *a*. En ese sentido, podemos decir que Lacan, con su objeto *a*, intenta inscribir en términos significantes la relación del sujeto con su goce. Tal vez, en la práctica analítica del siglo XXI, sea más productivo pensar la pulsión *a* a partir de una nueva invención: la del *sinthome*. Esa que Lacan fue a recoger de un desabonado del inconsciente. Con Joyce, le fue posible concebir las resonancias del decir en el cuerpo, a partir de una perspectiva materialista más afín a un inconsciente causa de goce.

Podemos concluir diciendo que si la concepción de la pulsión del *Seminario 11* está vinculada a una ficción, en su última enseñanza, en el *Seminario 23*, Lacan se remite mucho más a lo que es la perspectiva de una “fixión”, al indicar que “... las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” [5]. Desde esa perspectiva, dirá que “es preciso que haya algo en el significante que resuene”. Sin embargo, añade que, para que ese decir resuene, “es preciso que el cuerpo sea sensible a ello” [6]. Un cuerpo sensible al resonar del significante *Uno*, esa es la apuesta del analista para situar al inconsciente como tejido [7], esto es, situarlo más próximo a *lalengua*, más lejos de la articulación significante.

Así, si una nueva perspectiva nos convoca como analistas, la de guiarnos por la concepción de la pulsión como goce del Uno solo, es porque esta apuesta apunta al *sinthome* que, por ser “puramente lo que condiciona *lalengua*” [8], está irremediablemente de acuerdo con un modo de gozar absolutamente singular y, como tal, irreductible: dirección de un análisis, perspectiva del psicoanálisis para concebir un real a la altura de los nuevos tiempos.

Traducción: Laura Arias

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1986, p. 170.
2. Freud, S., “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis – 32ª conferencia. Angustia y vida pulsional”, *Obras Completas*, t. 22, Amorrortu, Bs. As., 1991, p. 88.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11...*, *op. cit.*, p. 186.
4. *Ibíd.*, p. 187.
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2008, p.18.
6. *Ibíd.*
7. Laurent, E., “Hablar con su síntoma, hablar con su cuerpo”, VI ENAPOL, http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html.
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23...*, *op. cit.*, p. 164.



DEBATE

Japón: el retorno hacia el futuro*

Anaëlle Lebovits-Quenehen - ECF (París)

Primera mirada

Lo que en una primera mirada salta a la vista en el Japón es que el Nombre del Padre parece existir como función. En el país del sol naciente, las mujeres se parecen a las mujeres (a la vez femeninas y elegantes, aunque estén muy a la moda o en kimono tradicional) y los hombres más frecuentemente a los hombres (con un pronunciado gusto por el uso del saco y la corbata). Escolares, colegiales y bachilleres llevan adorables uniformes (*blazer* con faldas plisadas para las muchachas, *blazer* y pantalones para los muchachos). La



imagen de los cuerpos da así al *gaijin*, al extranjero, el sentimiento de un viaje en el tiempo –ese tiempo que los de menos de veinte años (y algunos otros) no pudieron conocer...

Esta repartición imaginaria de los sexos va hasta alojarse en el timbre de las voces: el de las mujeres es sorprendentemente agudo –evocando de buena gana la de Sylvia Bataille en *Une partie de campagne*– mientras que el de los hombres es, frecuentemente, más grave.

Agreguemos que de Kioto, la tradicional, a Tokio, la hipermoderna, aún se puede ver una cortesía y un pudor que desde hace mucho están olvidados en Francia –aunque estas dos virtudes nunca existieron aquí con tal intensidad. No se cruza ni mendigo ni “sin techo”, no sorprende la menor disputa, los cafés y las estaciones son de una limpieza casi maníaca...

Entonces, en principio, todo parece presentarse como si en Japón la tradición no se hubiera conmovido por la modernidad. Y es tanto más sorprendente porque la modernidad que está allí es omnipresente. ¡Todo el mundo conoce a este respecto, al menos por reputación, los sorprendentes WC robotizados del archipiélago!



Aislados

Sin embargo, el Japón está golpeado por un mal invisible, del que el barrio de Tokio apodado “la ciudad eléctrica” (*Akihabara Denki Gai*) da una idea. Los jóvenes –hombres esencialmente y aquellos más bien desocupados– se reúnen entre ellos para jugar solos a los juegos de video y en las máquinas tragamonedas (las famosas *Pachinko*) que se les ofrecen en millares repartidas en los *megastores* de varios pisos. Un barrio de la capital está pues dedicado a los *geeks*, y son un buen número... Atrapados por las pantallas –verdaderos atrapa-miradas– e hipnotizados por el sonido lancinante de las máquinas, esos *otaku* (“apasionados” por mangas, animaciones o juegos de todos los géneros) dejan imaginar lo que es la vida de aquellos que han renunciado a la sociedad de los hombres, aquellos a los que se les llama aquí púdicamente los *hikikomori* (los aislados), y que viven tan reclusos en su habitación que nadie los ve, ni el turista que va de juerga ni incluso sus propios padres.

Ese fenómeno de retraimiento es tan común en Japón que parece haber alcanzado hasta a la princesa heredera Masako, quien hace mucho tiempo sufre de una severa “depresión” de la que no puede recuperarse. Si la familia imperial reinaba hasta ahora sin que ningún escándalo hubiera llegado nunca a herir su crédito ni a sacudir su autoridad (según la mirada de los japoneses en todo caso), las cosas han cambiado recientemente. En verdad, la princesa no es más que una pieza llevada (como María Antonieta a Versalles), pero una pieza llevada, elegida por el emperador Akihito para entrar en la familia y asegurarse la descendencia (en virtud de los matrimonios arreglados que continúan haciéndose en la alta sociedad nipona). Si la opinión no va hasta acusar al emperador de haber elegido mal a su nuera, la mayor parte de los japoneses (ya que es sobre todo a las mujeres a las que este asunto apasiona) no tienen piedad para con la depresiva quien hasta ahora ¡no ha sido capaz de dar un delfín al país! Sin embargo, se está lejos aún de las travesuras de Lady Di y del príncipe Carlos, más lejos aún de las de DSK (Dominique Strauss-Kahn), pues la princesa peca allá más por exceso de privación que por el exceso de vida que caracteriza a veces a los poderosos y hace tanto barullo en Occidente.

En el país de Mishima, la vida es entonces tan suave y agradable para aquellos que están de paso así como les parece dolorosa a algunos autóctonos, más frecuentemente invisibles y, sin embargo, bien presentes. El goce Uno se fenomenaliza allí a cielo abierto por duplicado. Y si las salas de juego gigantes prosperan allí, los solteros célibes –y eso va sin duda a la par– están también allí en cantidad impresionante.

Avanzar enmascarado

Según un estudio reciente del gobierno, el porcentaje de solteros, en efecto, ha aumentado en estos últimos años. El 60% entre ellos, además, han respondido que nunca tuvieron una noviecita, y el 45% declaran incluso haber abandonado definitivamente la idea de buscar una. Pero si la vida en pareja es difícil, la soledad no es menos pesada, sin embargo.



Esos a los que les falta afecto están, por ejemplo, invitados a frecuentar *bares para chatear*, especies de cafés en los cuales se puede beber una copa acariciando a uno o varios felinos, según el humor del momento. Es esa una manera de aislarse suavemente, por un momento al menos, de la comunidad de los hombres sin renunciar sin embargo, totalmente, a la de los vivos. Y si bien no existe bar de perros en Japón, apuntemos que no es raro encontrar perros japoneses vestidos de pies a cabeza (y a veces con gran estilo, convengámoslo), paseados incluso en los cochecitos. Entonces, hay allí entre los humanos y algunos animales una relación que se presta a confusión.

Otra extrañeza (en la mirada de una francesa totalmente relativa): un japonés, de alrededor de treinta años, lleva una máscara sanitaria. Se trata, dice voluntariamente, de protegerse de las alergias al polen que proliferan en la primavera. Se nota por otra parte un recrudescimiento del uso de esas máscaras desde la catástrofe de Fukushima. Los japoneses prestarían así una atención particular a su salud... Pero cada uno sabe que las máscaras tienen un efecto limitado sobre las radiaciones. En cuanto al polen, cuesta creer que los japoneses sean tan masivamente alérgicos. Parece más bien que esas máscaras tienen una función menos confesable que la de permitir a los que las usan respirar mejor – quien haya llevado esa máscara sabe hasta qué punto se respira mucho peor con ella. ¿No se puede más bien ver en ello otra expresión de ese fenómeno de “aislamiento” del que los japoneses sufren tan masivamente en este momento? Si la máscara no hace desaparecer totalmente la cara de la mirada del otro, digamos que disimula las tres cuartas partes, dejando emerger solo una mirada. Ahora bien, la cultura japonesa objeto precisamente mirar a los ojos. Dicho de otra manera, el llevar la máscara

asegura al que la lleva que su rostro no es visible. Extraño “aislamiento” éste. El objeto mirada ha ascendido manifiestamente tan bien al cenit social que son cada vez más numerosos los que lo hacen. El pudor japonés, que evocamos al abrir nuestra propuesta, ha crecido quizás tanto y tan bien que habría virado hacia la inhibición. Miro en todo caso las obras del artista Kimiko Yoshida (1) (que giran esencialmente alrededor de máscaras, en diferentes culturas y tradiciones a través de las épocas) con una mirada nueva y veo allí ahora una interpretación de ese fenómeno del que es difícil tomar su entera medida si no se lo tiene ante los ojos.

La relación virtual sí existe

El goce del Otro ha revestido así, podemos suponerlo, un carácter bastante invasor para que sea necesario, para algunos, sustraerse de éste más o menos radicalmente. Es en esta perspectiva donde emerge en Japón el fenómeno de las “pequeñas amigas virtuales”, disponibles en numerosas aplicaciones iPhone. Sin cuerpo, sin deseo ni goce, ellas colman a sus *boyfriends* de palabras suaves y de declaraciones de amor. Y, por su lado, sus *boyfriends* pueden partir de viaje organizado con ellas... Salida entonces de las decepciones amorosas, las malditas sorpresas, la contingencia desafortunada (aunque potencialmente feliz). ¡La pequeña-compinche virtual no miente, no engaña, no es una loca (ni loca del todo, ni aunque lo sea de otra cosa)! Se conocían a los *Tamagotchi* (especie extraña de pequeños



animales de compañía virtuales, que invadieron un tiempo los cursos de recreación franceses, antes de extinguirse bruscamente). Se conocían también los *Nintendogs*... ¿Pero los franceses morderán el anzuelo de las *girlfriends* virtuales?

¿Irán a ver a la cantante japonesa Hatsuné Miku, también virtual, cuyos discos y DVD son clasificados como número 1 en el *hit-parade* nipón? ¡Su voz es sintética y su cuerpo (necesario durante sus conciertos) está constituido de un holograma en 3D! Esta estrella –a la que Marc Jacobs *himself* acaba de diseñarle el nuevo guardarropa –dará efectivamente tres conciertos excepcionales en el teatro de Châtelet en noviembre próximo...

Ingeniosos ingenieros (del Instituto Público Japonés de Tecnologías Industriales Avanzadas) trabajan asiduamente para poner en pie la primera mujer robot (el “*gynoid*” que responde al suave nombre de HRP-4C), en la esperanza, sin duda, de liberarse del goce femenino (a veces un poco invasor, es verdad) y de gozar primitiva y definitivamente solo, dándose completamente la ilusión de vivir en armonía con el Otro sexo. Es necesario decir que, a pesar de las apariencias, las japonesas, a las que se encuentra tan femeninas (y que lo son indiscutiblemente si se las juzga por su imagen) adoptan, parece, comportamientos cada vez más apropiados para mantener a esos señores a distancia.

Mujeres y herbívoros

Esas damas hacen hoy estudios superiores y ocupan puestos de responsabilidad, pero ni más ni menos que en cualquier parte donde la democracia extiende su imperio. Sin embargo, ese fenómeno se acompaña de una tendencia de fondo de la sociedad nipona, puesta en escena en los mangas llamados “*Ladies Comics*”, que representan mujeres audaces y emprendedoras, y a veces, incluso, autoritarias –que maltratan sádicamente o esclavizan en ocasiones a sus compañeros de clase o a sus colegas de oficina. *Soft*, *hard*, incluso *trash*, otros mangas reveladores de las tendencias del momento, los “*Boy’s Love*” están, en cuanto a ellos, escritos y dibujados por mujeres muy jóvenes (frecuentemente adolescentes) y ponen en escena los amores homo de jóvenes varones afeminados.

En el nombre del padre o de su equivalente japonés, algunos títulos de esos géneros literarios ultra sulfurosos, sin embargo, han sido amenazados con la censura (en virtud del artículo 175 del Código Penal Japonés, que castiga las publicaciones más “indecentes”). Y un miembro de la prefectura de Miyazaki justificó así esas amenazas: “Si usted continúa alimentando esas representaciones de mujeres independientes, pronto las cosas irán en el sentido de la homosexualidad, lo que volverá el desarrollo natural [entiéndase hétero] mucho más difícil”. ¡Por lo menos no pretende que sea fácil la relación con el Otro sexo!

En cuanto a los hombres, la socióloga Megumi Ushikubo nota en ellos una tendencia *Soshokudanshi*, literalmente “herbívora”. Así designa ella a esos jóvenes sin ambición profesional ni apetito sexual, cercanos a sus madres, y demasiado atentos a la moda –muy poco *samurái* en el alma, en suma...



Así va la vida en el Japón. Y entre un *megastore* electrónico, un templo *shintó*, el museo de arte contemporáneo de Tokio –el “MO+”– y un muy *zen karesansui* (o “jardín seco”), es cierto que, cualquiera sea la mirada que se arroje sobre él, uno está penetrado por el extraño sentimiento de acceder, en *live*, a un pasado milenario y de entrever algo de nuestro porvenir. ¡Un retorno hacia el futuro, en suma!

Traducción: Alicia Dellepiane

* Texto publicado en *Lacan Cotidiano* 320, el 16 de mayo de 2013.

1. Una de sus más bellas obras fue, recientemente, la tapa del número de la revista *La Cause du désir* “*Femme parmi les femmes*”.



DEBATE

De la temporalidad del sujeto al tiempo del *parlêtre*

Viviana Mozzi - EOL (Buenos Aires)

El apuro en compensar lo que se ha desequilibrado, es una de las respuestas contemporáneas a la demanda subjetiva ante el padecimiento, modo que ordena los cuerpos normativizándolos. Allí confluyen, la urgencia del sujeto con la del Otro, en tanto ambos aspiran a una compensación que calme la angustia desatada: el Otro respondiendo rápidamente, por ejemplo, con medicación, y el sujeto, con actos destinados a la inevitable repetición en su intento de enmudecer el síntoma.



La posición del analista y la función del tiempo serán modos de operar respecto de esta demanda que vela al *parlêtre* que introduce lo que sí aconteció: el singular encuentro de la lengua con el cuerpo.

Podríamos situar un pasaje de la urgencia del sujeto al tiempo del *parlêtre*, que incluye un elemento heterogéneo al tiempo continuo.

Se trata de producir una discontinuidad en la eternidad del tiempo neurótico. En este sentido, creo que se puede leer lo que Lacan dice acerca de que el analizante es aristotélico, silogiza y sueña (1), cree en el despertar e indica pensar que la línea del tiempo se prolonga al infinito –no cesa de no escribirse. Demorado en el fantasma, el ser queda atrapado en esa delgada línea evitando lo imposible, sin darle al presente el espesor necesario para el acto.

Curarse de la temporalidad del sujeto pensada en estos términos, abre al *parlêtre* que incluye el cuerpo y los ecos singulares que la contingencia del encuentro del cuerpo con la lengua tuvo en la vida de cada uno.

Del lado de la historia tenemos un tiempo no sólo cronológico sino considerado como el que uno vive en la continuidad de su existencia. Estarán allí: el retorno de lo reprimido, el sentido, las leyes, el inconsciente articulado como un saber, el síntoma. Pero será necesario su despliegue para ir bordeando lo



forcluido que no espera nada de la palabra, lo sonoro sin sentido. Se trata de que, una vez despejadas las articulaciones simbólicas, reste lo que corresponde a lo fuera de tiempo que daría lugar a “saber” del modo en que uno se enredó.

La incidencia de la función del tiempo en la emergencia de la angustia abre la posibilidad del espacio para las formaciones del inconsciente y para el síntoma, la posibilidad para descongelar lo que quedó coagulado en el decir.

Bibliografía

1. Lacan, J., “El sueño de Aristóteles”, *Locura: clínica y suplencia*, EOLIA, DOR Ediciones, Madrid, p.16.



DEBATE

Hablan en el cuerpo

Miguel Furman

En una presentación de enfermos un sujeto llamado Guillermo dice que se encuentra “exacerbado”, había consumido marihuana y ácido lisérgico lo que le produjo sensaciones en el cuerpo, como por ejemplo sentir la sangre circulando en su pecho.

Además escuchaba “voces perdidas” sin sentido, que daban miedo, pero que en realidad “siempre estuvieron”, trataba de definirlos como pensamientos que “piensan solos”, o como si “alguien hablara en el cuerpo”. Estas manifestaciones ya existían antes del consumo pero se agudizaron con las drogas.



Los pensamientos que el sujeto en la actualidad considera “mensajes telepáticos”, ocurren desde que su madre murió a sus seis años, sin embargo él la “reencuentra hablando en el cuerpo de una señora que conoce”, de todas maneras aclara que puede “dialogar” con su madre cuando él quiere, tal como dice estar hablando en el momento de la entrevista, con su alma gemela “Guillermina”, o como conversa con “más de diez personajes notorios” que están en su cuerpo.

Ante la pregunta acerca de cuáles son los nombres de esas personas, se queda en silencio murmurando algo inaudible con movimientos fonatorios en un breve soliloquio, para después decir que a pesar de que “Guillermina es tan estricta que solo se separa de ella cuando va al baño”, le permitió decir algunos de los nombres. Estos son: “Almas vagantes, Principados, Potestades y Gobernadores de las tinieblas, que ahora están asimiladas al pensamiento interior y luego en cualquier momento se vuelven cosas concretas en el cuerpo”.

El entrevistador, atento a la posición subjetiva del paciente le solicita que agradezca a “Guillermina” que haya permitido decir esos nombres.

Entonces el paciente quiere agregar que, con su “alma gemela” y con los personajes que habitan en su cuerpo, mantiene ahora una relación que define como familiar y de amor, es un vínculo que es más tranquilo que las voces aisladas y sin sentido.

Esta breve viñeta de una presentación de enfermos nos permite reflexionar algunas cuestiones de la relación del sujeto en la psicosis, con la voz y con el cuerpo.

Podemos decir que en este caso en principio prevalecen las voces alucinatorias, como fenómenos elementales sin sentido, enjambre zumbante de significantes unarios característicos de *lalengua*, es un real que “no espera y concretamente no al sujeto puesto que no espera nada de la palabra. Pero está ahí, idéntico a su existencia, ruido en el que *puede oírse todo y listo a sumergir con sus esquirlas lo que el ‘principio de realidad’* construye bajo el nombre de mundo exterior. Pero en esa realidad que el sujeto debe componer, según la gama bien templada de sus objetos, lo real en cuanto cercenado de la simbolización primordial *está ya*. Podríamos incluso decir que *charla solo*”.1)

Efectivamente es en la psicosis donde se constata que el sujeto está sujetado al *perceptum*, y *eso que habla solo* en la alucinación que es con objeto, muestra la presencia del significante en lo real en su dimensión de objeto voz, sin significación y hablando en el cuerpo, sin nominación por parte del sujeto.

Luego observamos el trabajo del sujeto, en su delirio como intento de curación, donde la multiplicación de las voces se organiza con una significación delirante que implica el pensamiento y el cuerpo con los nombres que corresponden, al estilo de los heterónimos de Pessoa, a cada voz con su nombre particular.

Finalmente es importante destacar que el sujeto nos advierte, que si bien esas voces multiplicadas, que ahora tienen una nominación pacificadora constituyente de su pensamiento interior, en cualquier momento podrían transformarse en “cosas concretas en el cuerpo”.

1. Lacan, L., “Respuesta al comentario de Jean Hippolyte sobre la *Verneinung* de Freud”, *Escritos 1*, Siglo veintiuno, Buenos Aires, p. 373.



DEBATE

El cuerpo en la mania

Darío Galante

Un acontecimiento del cuerpo puede ser la posibilidad de un cambio. Sin embargo, a partir de esta condición es imprescindible establecer un espacio en el que algo de ello pueda escucharse. En este punto es fundamental la posición del oyente.

La clasificación por trastornos es el resultado de una conjunción entre fenómenos y tiempo en las que el detalle de cada consulta se pierde en la homogeneización estadística.



En otra dimensión ubicamos el diagnóstico que puede hacer un psicoanalista ya que éste implica una construcción que va más allá del acontecimiento. Para el psicoanálisis dicho suceso es subjetivado de un modo particular en cada caso y se ordena de manera diferente si el mecanismo defensivo en juego es la represión, la desmentida o la forclusión.

Tanto las crisis de las normas como la agitación de lo real promueven nuevas presentaciones clínicas signadas por un empuje a lo impulsivo.

En este punto, las psicosis nos enseñan algo más sobre el cuerpo. Podemos investigar entonces las consecuencias de la irrupción en el cuerpo de lo que no puede ser metaforizado en el discurso, tendremos así la oportunidad de avanzar en una clínica de los desencadenamientos y las estabilizaciones en las psicosis.

Por ejemplo, logramos cierta elucidación en aquellos casos de psicosis no desencadenadas, bien amalgamadas en los ideales familiares y que en determinado momento sin que nadie lo sospechara parecieran estallar.

La disociación entre cuerpo y significativo también puede ser funcional a ciertas estabilizaciones. Muchas psicosis se mantienen estables en el tiempo porque el cuerpo no está comprometido en un devenir.



En este sentido nos preguntamos cómo escuchar lo que en el cuerpo habla en las psicosis y cómo intervenir con las implicancias corporales de la irrupción de un padre en lo real.

Por ejemplo, en el caso de la manía nos encontramos con determinados pasajes al acto tales como las automutilaciones, tan presentes en los tatuajes o en ciertos aros que funcionan como deformadores de orejas y en una vasta gama de fenómenos de violencia que pueden funcionar como punto de capitón momentáneos. Son expresiones de un cuerpo afectado por el rechazo del inconsciente, un goce que invade al cuerpo sin mediación simbólica.

En el modelo freudiano de la manía podemos encontrar una vía para investigar la relación entre la caída de las normas y algunas soluciones que implican un cuerpo no atravesado por el significante. La tesis freudiana establece en el campo económico una alteración entre el yo y el ideal. De algún modo se rompe una barrera, entonces el ideal no funciona como límite. Lo que revelan los accesos maníacos es un cuerpo escindido de los ideales.

¿Dónde juega, pues, el psicoanálisis su partida? En escuchar lo que habla en los cuerpos, sin delirar desde ya. Escuchar lo que vuelve siempre al mismo lugar y las incidencias de esa repetición en los desarreglos que el lenguaje le impone al ser hablante. Eso que habla requiere de un Otro que medie entre el cuerpo y el sujeto.



DEBATE

Las nuevas nominaciones y sus efectos en los cuerpos

Nieves Soria Dafunchio

El psicoanálisis enseña que yo, cuerpo y realidad son construcciones convergentes, imposibles sin la mediación de lo simbólico. La pregunta que me causa en vistas a nuestro próximo Encuentro es acerca de los efectos de la declinación de la nominación paterna y la emergencia de nuevas nominaciones sobre los cuerpos.



Si bien encontramos anticipaciones desde el comienzo de la enseñanza de Lacan, es sobre el final de la misma que nominación y anudamiento se

vuelven conceptos indisolubles, equivalentes. Lacan establece la nominación edípica como un anudamiento borromeo entre los tres registros, por un cuarto anillo, de modo que ningún registro queda directamente implicado en relación con otro. Cuando éste es el tipo de anudamiento, el cuerpo es una construcción que se sostiene de una función eminentemente simbólica, que media entre el cuerpo imaginario y el cuerpo real.

En esa mediación hay lugar para el acto de palabra, corazón de la intervención analítica, ya que el goce corporal está íntimamente atravesado por un orden simbólico flexible, aunque no extensible.

Las nuevas nominaciones, por el contrario, hacen más presentes las dimensiones imaginaria y real del cuerpo, planteando una dificultad para la intervención analítica, a cuya modalidad clásica a veces los nuevos sujetos parecen impermeables.

En un extremo encontramos el nombrar-para, un tipo de nominación que en los años '70 (en su seminario *Les non dupes errent*) Lacan señala como prefiriéndose cada vez más a la nominación paterna. Se trata de un tipo de nominación para la cual generalmente basta con la madre, quien designa un proyecto para el hijo, encerrándolo en un orden de hierro. Lacan indica que en estos casos lo social toma prevalencia de nudo. Su correlato clínico son cuerpos rigidizados en una nominación que localiza el goce sin flexibilidad, y que da lugar a las tribus monosintomáticas propias de la época, nominaciones



anónimas que tienen un efecto de ser, de anudamiento: anorexias, bulimias, obesidades, adicciones, TOC, *panic attack*, fobia social, etc.

En la práctica con estos casos la pregunta que emerge es cómo equivocarse la rigidez de la nominación propiciando a la vez un entramado simbólico más amplio para que el sujeto pueda realizar un nuevo anudamiento prescindiendo de aquél. Cómo conseguir con el corte y el empalme operar a la vez equivocando y orientando una nueva trama.

En el otro extremo encontramos nominaciones lábiles, nominaciones imaginarias que deslizan, que se hacen presentes bajo la modalidad de un goce disperso, vacío, en el centro de la experiencia analítica de estos sujetos. Sujetos errantes, en los que no es posible encontrar ningún efecto de ser fuerte, tampoco de deseo, sujetos que declaran no saber qué quieren en distintos ámbitos de sus vidas. Se trata de sujetos que son sucesiva o simultáneamente polisintomáticos, presentando una estructura polimorfa, cuyo correlato es un cuerpo que no cae en ningún lugar.

En la práctica con estos casos la pregunta que suele plantearse es cómo introducir una orientación que posibilite un tejido de lo simbólico que sostenga el cuerpo y haga agujero localizado, alejándolo de la pura dispersión de lo real, cómo orientar la cura en una función efectiva de nominación.

Me interesa la investigación alrededor de estas intervenciones analíticas que, lejos de la ortodoxia clásica pero muy cerca de la precisión que posibilitan la lógica y la topología, nos obligan vez a vez a reinventar el acto de palabra.



DEBATE

Cizalla en el alma: El cuerpo en la neurosis obsesiva

Vilma Coccoz

Exploramos la clínica actual con la concepción del *síntoma* como acontecimiento del cuerpo, un compuesto trinitario que sólo nuestra afilada clínica consigue desenredar para ofrecer al sujeto de la experiencia analítica una orientación lógica en la vida.



La neurosis obsesiva, laberíntica, compleja, de múltiples variantes, ha constituido desde la época freudiana una fuente de dificultades y de sustanciales avances doctrinales. La tesis de que la defensa consigue romper la

conexión entre la representación y el afecto continúa siendo el eje esencial, aún con reformulaciones y ampliaciones. ¿Su causa? La respuesta subjetiva a un “exceso” que Lacan llamará objeto *a* y cuya traducción corporal es la angustia. La eficacia de la intervención de Freud en el análisis del “trance” del *Hombre de las ratas* consigue *molestar la defensa* y abrirlas puertas del inconsciente restableciendo la conexión perturbada. Pero es en “la obsesión de adelgazar” donde el acontecimiento en el cuerpo traduce uno de los signos de la posición subjetiva, la mortificación, en la forma de *impulso al suicidio* “cuya sola exposición –dice Freud– casi equivale al análisis”.

La clave de salida de la *intrasubjetividad* no puede producirse sin angustia, sin “el doloroso camino de la transferencia” que convoca al sujeto a resignar los medios de la defensa. *El afecto que no engaña* puede orientarle en la búsqueda de la verdad de la causa a partir de la encrucijada que se revela en el cuerpo. Pero muchas veces, el cuerpo se hace presente en forma de síntoma hipocondríaco, pero no como mensaje a descifrar sino como *turbación*, como un desbaratamiento de la potencia que demanda un auxilio inmediato. El sujeto, aún en análisis, puede optar por una vía no analítica para yugular ese *oráculo de la angustia*. El síntoma toma el valor de una negación del cuerpo que lo ausenta del dispositivo, vuelto así impotente para atrapar lo real.



Es frecuente que la demanda de análisis tenga su origen en la imposibilidad de una elección. Era el caso de R: la división del objeto le evitaba enterarse de la propia. Una vez advertido, hablará de sí mismo como una “momia” que no siente ni padece, “un muerto viviente”, encarcelado en sus inhibiciones. “Salir del sarcófago” supuso abandonar su tendencia a la ubicuidad, su tratos y contrabandos. Por primera vez, después de veinte años, se haría tratar el dolor constante de una lesión originada en el momento de expulsión de su único hermano del hogar familiar, ratificada entonces su condición de elegido en el deseo del Otro. El síntoma incrustado en el cuerpo, *sello del autocastigo*, escribía su muda condena por un goce ignorado.

El cuerpo puede ser una obsesión. Impedido el disfrute por el asma infantil, R. diseñó mentalmente el cuerpo perfecto y se sometió a una rígida disciplina alimentaria a la vez que se convertía en deportista de élite. Pero la potencia de su autocontrol comenzó a turbarse, lesiones y contracturas asediaron al someterse a los imperativos del “mejor” entrenador, figura del capitán cruel. Verdadera ceremonia moderna de expiación, la disciplina de purificación del cuerpo sacrificado a los ideales cubría el fondo de un estrago que le había arrebatado el camino a la feminidad.

El cuerpo puede ser movido por ceremoniales, coaccionado por rituales, sometido a la tiranía de la contabilidad del goce en las hazañas. Puede mostrarse extenuado o inhibido por la vigilancia del superyó, figurarse como ídolo en la exhibición narcisista del *acting out*, volverse estatua ante el dilema de una elección, o ser masacrado por compulsiones y pasajes al acto. El cuerpo, en la experiencia de la subjetividad obsesiva, revela la acción de la *cizalla* del inconsciente, un pensamiento que llega a *embarazar* el alma. [1] En la UEL, [2] el alma no es lo opuesto al cuerpo sino las ideas que nos hacemos sobre él. Es el cuerpo imaginario, los pensamientos sobre el cuerpo. Y éstos no saben qué hacer con ese exceso que irrumpe por el inconsciente...

En el mejor de los casos, tomará la forma de un misterio que conducirá los pasos del *parlêtre* hasta la consulta de un analista.

Notas

1. Según lo explica Lacan en “Televisión”.
2. Última enseñanza de Lacan.



DEBATE

¿"Después del Edipo"? ¿Qué quiere decir?*

Gil Caroz

El mundo ya no es como antes: el Padre ya no impresiona. Su función se usa, se pluraliza, se nivela. ¿Quién recuerda aun la fuerza de sus prohibiciones, el respeto que suscitaba, la dignidad de sus ideales? Hoy en día, ya no se le otorga ningún crédito *a priori*. Debe dar pruebas sin cesar, en acto más que en palabras. El goce encuentra dificultades para hacerse regular. El control y la vigilancia desplegados por el amo contemporáneo no tienen nada que ver con lo que era la autoridad de un padre.



Se lo deplora y se intenta recuperar el goce mediante instrumentos tomados de la ciencia y, en el peor de los casos, de un cientificismo enloquecido, que va de la mano de un capitalismo ilimitado.

Ustedes hacen sociología del padre. El Edipo, sin embargo, es un concepto psicoanalítico, ¡todo un dispositivo!

Efectivamente, el Edipo ha sido la única brújula del psicoanálisis durante mucho tiempo. Indicaba, bajo la forma de un complejo, una patología. Al mismo tiempo, era el estándar de un recorrido "normal" en el neurótico, mientras que se presentaba bajo la modalidad de una ausencia radical, de un agujero, de una forclusión en el psicótico. El psicoanálisis de orientación lacaniana nos permite ampliar la clínica mucho más allá de esta referencia edípica, para acoger casos en los que ésta es de algún modo indiferente. Los avances más recientes de J.-A. Miller, a partir de la última enseñanza de Lacan, permiten atravesar este estándar edípico para cernir el armazón, el nudo que el sujeto se ha construido para afrontar su existencia, el goce que se ha producido del encuentro contingente entre el significante y el cuerpo –punto extremo de singularidad que llamamos el *Uno solo* [*J'Un tout seul*].



Un esfuerzo más por favor, sea más concreto...

Las adicciones de todo tipo, los trastornos *dis* (*lexia, grafía calculia, ortografía...*), los trastornos *hiper* (*sexualidad, actividad*), los trastornos de la adaptación, de la personalidad antisocial, los superdotados... todos estos trastornos hipermodernos testimonian de la elevación al cenit de un goce que no se reabsorbe en la estructura. Estamos siempre en *eldemasiado*. Demasiado consumo, demasiada agitación, demasiada inteligencia, demasiado *anti*, demasiado placer... Esta pérdida de la medida testimonia de cuánto el falo ha perdido de su vigor. Notemos que los nombres dados a estas comunidades de seres-hablantes *hiper* o *dis* son intentos de clasificar a los sujetos, no a partir de sus construcciones simbólicas, sino a partir del goce que los congrega. Esta necesidad de tomar las cosas por el extremo del goce no escapa evidentemente al psicoanálisis de orientación lacaniana. Pero éste opera en sentido inverso: apunta en cada uno a aquello del goce que le es absolutamente singular, sin ninguna común medida con el goce de ningún otro. Llevando hasta el final las consecuencias del *Uno solo*, diremos que hay tantas clases como casos.

¿Qué pasa entonces con la diferencia de los sexos *Después del Edipo*?

El nivelamiento de la función paterna es correlativo al nivelamiento del falo que de golpe pierde su función de operador de la diferencia de los sexos. Varios fenómenos de la civilización testimonian de ello: los *gender studies*, el matrimonio que –siendo arrancado a la religión– tiende hacia el contrato y hace caso omiso de la diferencia sexual, la cirugía que permite hacer pasar a lo real las posiciones fantasmáticas del sujeto... La brújula fálica ha perdido su brillo y su operatividad, los propietarios de los penes ya no saben qué hacer de este órgano devenido real que los sobrecarga. Observad a los niños y niñas en la escuela, y veréis que las niñas “nadan” mucho más fácilmente en la lógica del *no-todo*. El futuro es femenino.

¿No deberían llevarse a cabo reformas para reinstalar al padre?

¡Por supuesto que no! En primer lugar, porque es imposible. En segundo lugar, porque militar por causas perdidas conduce a la desesperación. Por otra parte, los que siguen soñando con reinstalar al padre viran hacia una u otra forma de fundamentalismo. No. No se trata de revivir el mundo de ayer. Se trata más bien de mirar al mundo contemporáneo tal como es, directamente a los ojos, y de adaptar nuestra práctica a la era del *Después del Edipo*.



Después del Edipo, ¿cómo hace el analista?

¡Hace! Sale de su consulta, ya no permanece confinado en una posición clandestina, tras la barra. Se mezcla en la política, se inmiscuye en lo “social”, en las instituciones de salud mental, interpela a los funcionarios a fin de reintroducir el sujeto en las consideraciones del Otro. Y sobre todo, en su práctica, se adapta a esta confrontación directa con el goce que ya no pasa por las mediaciones simbólicas que el Edipo ponía anteriormente a su disposición. A la interpretación en el nombre del padre, la que da sentido, se sustituye un nuevo manejo del goce del *Uno solo*, que está fijado al cuerpo. El analista, que era descifrador del inconsciente, deviene el pragmático que, por su presencia y la de su cuerpo, conversa, anuda, desanuda, afloja, consolida... Un bricolador que opera con el inconsciente real que hay, más que con el inconsciente transferencial que sabe.

¿Estoy Después del Edipo?

Subjetivamente, no se está nunca del todo allí. Es un horizonte. En todo caso, el psicoanálisis de orientación lacaniana tiene a su disposición una brújula muy eficaz para navegar en esta zona de *Después del Edipo*. Una brújula llamada *pase*. Se trata de una zona que se alcanza una vez que el sujeto ha atravesado un cierto número de construcciones que le sirven de defensa respecto de lo real: identificaciones, fantasmas, ideales, y sus efectos repetitivos (que deben distinguirse de las adicciones) en la vida cotidiana emociones, valentías, cobardías, fracasos, conflictos inútiles, miedos, pasajes al acto... En suma, todo lo que es humano. En esta zona más allá de la pantalla, no hay más que pulsión y fuera-de-sentido. El practicante puede aprender de aquellos que exploran esta zona del *ultrapase* (*ou-trepasse*), para tender hacia una dimensión de invención necesaria en la clínica de estos sujetos para quienes el estándar edípico no brinda ninguna orientación eficaz.

¡Me quedo con ganas de saber algo más!

El Segundo Congreso Europeo de Psicoanálisis será la ocasión para saber más sobre esto. Abordaremos las consecuencias de la era *Después del Edipo* y hablaremos de la *diversidad de la práctica psicoanalítica en Europa*. Es que, más allá del estándar edípico, las invenciones no pueden ser más que diversas. Además, esta diversidad comporta igualmente una dimensión política. La EuroFederación de Psicoanálisis está implantada en diferentes países que hablan idiomas diferentes y que tienen culturas diferentes. Cada practicante orientado por el psicoanálisis adapta su práctica al contexto en el cual trabaja sin ceder, sin embargo, respecto de la unicidad del psicoanálisis. Durante este Congreso, dibujaremos el mapa de Europa a partir de las particularidades de la práctica psicoanalítica en cada una de sus regiones.



DEBATE

La histeria hoy

Marina Recalde

Integrantes del grupo de trabajo:

Jorge Assef, Cecilia Rubinetti, Ruth Gorenberg, Nora Capelletti, Paula Gil, Marcela García Guida, Celeste Viñal y Marina Recalde.

Partimos de interrogar la premisa por la que fuimos convocados: “la histeria hoy”. Es decir, que ubicaba afirmativamente que hay una histeria, hoy. Lo que nos preguntamos, al pensar los casos actuales y también por los fundamentos del psicoanálisis mismo, qué es lo que hace que hoy podamos afirmar: se trata de una histeria. Es decir, cuáles son los parámetros que nos orientan para indicar si se trata o no de una neurosis histérica. Así, llegamos a la premisa de que nos íbamos a orientar por el padre, el falo, el síntoma, la



Otra mujer, el lazo al Otro y el deseo. Nociones que parecieran haber quedado perimidas pero que sin embargo aún siguen orientando nuestra práctica.

En función de ello, hicimos un rastreo de las diferentes referencias al padre, al falo y a la histeria, por varios *Seminarios* de Jacques Lacan.

Y nos topamos con la ruptura que se da en *El Seminario 18*, a partir de la clínica de la histeria, donde comienza a diferenciar falo y Nombre del padre: “Pero finalmente no fue solo desde este ángulo donde encaré la metáfora paterna. Si escribí en alguna parte que el Nombre del Padre es el falo, (...) fue porque en esa fecha no podía articularlo mejor. Seguro es el falo, por supuesto, pero es asimismo el Nombre del Padre. Si lo que se nombra del padre, el Nombre del Padre, es un nombre que tiene eficacia, es precisamente porque alguien se levanta para responder”. (1) Es decir que la histérica requiere del Nombre del Padre para hacer hablar al referente mudo. Y es en relación a ese goce que se ordenan todos sus síntomas. Es el síntoma el que habla de eso mudo, cumpliendo la función del Nombre del Padre de hacerlo hablar.



Nos preguntamos entonces si para armar una histeria hay que pasar necesariamente por el padre. Si es así, ¿qué pasa si esto falla? ¿Es posible prescindir del amor al padre en la histeria? En este sesgo se nos dificulta pensar por qué seguir llamando “histeria” a aquello que Laurent presenta como “histeria rígida”. Evidentemente son casos que no responden a la histeria clásica, pero ¿la podemos seguir ubicando como histeria, si se sitúan por fuera del sentido? ¿Sigue siendo una histeria cuando se sostiene sola, no necesitando del Nombre del Padre? ¿Cuando nada de la significación fálica ni del amor al padre se puede allí ubicar? ¿O más bien son presentaciones rígidas de la histeria, tal como la ubica Lacan, lo cual daría a la cuestión un sesgo fenoménico y no estructural?

La histeria sería un modo de defensa frente al real sin sentido. Hay otros, que no tienen como referencia al padre. ¿Se trata de histeria?

La bibliografía que hasta ahora hemos trabajado o que tenemos en perspectiva trabajar es: seminarios de Jacques Lacan, el texto “Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo”, de Eric Laurent, que enmarca el Enapol, los diferentes textos publicados en la web del Enapol a propósito del Encuentro, la conferencia de cierre del último Congreso, de Jacques-Alain Miller, el texto presentado en el cierre por Mauricio Tarrab en Miami, el texto de Javier Aramburu, “La histeria hoy”, el texto de Oscar Zack, “Hay otra histeria”, la entrevista a Marie-Hélène Brousse sobre histeria, la clase de Claudio Godoy en la maestría, “Consideraciones sobre la histeria”, de Lacan, “Efecto retorno de la psicosis ordinaria”, los *Papers* del ENAPOL, *Sutilezas analíticas*, las 13 clases sobre *El Hombre de los lobos*, de Jacques-Alain Miller, textos nuestros escritos a propósito de este tema, casos clínicos extraídos de nuestros consultorios. Como verán, son muchos textos, pero hay algunas cuestiones que son interesantes de poner en tensión para poder avanzar sobre la histeria.

Notas

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Bs. As., 2009, p. 159.



DEBATE

Todos nacemos huérfanos

Celeste Viñal - EOL (Buenos Aires)

“¿Quién es yo? ¿Solamente un reclamo de huérfana?”

Alejandra Pizarnik

“Dado que el yo de cada uno es delirante, un delirio puede ser considerado una acentuación de lo que cada cual lleva en sí, y que es posible escribir como delirio” [1]

Jacques-Alain Miller

Lo enseña Lacan, todo cuerpo está solo en el encuentro con el traumatismo de *lalengua*. Solo y sin antecedentes, sin saber alguno sobre su función, razones o comportamiento. Aunque la ciencia insista cuán determinante es la información genética, ésta no alcanza para dar pistas a ese viviente que se topa de modo azaroso con la afección que le produce el encuentro con el significante.



Entonces aquel organismo impar, habitado por “el goce natural del cuerpo vivo” [2] ha de responder de algún modo frente a ese desvío.

La alteración dará un rumbo que se constituirá como una marca singular. De allí podrá advenir sujeto bajo los modos de la respuesta estándar del Nombre del Padre, quedando inscripto en el campo del Otro bajo la “comodidad” de las significaciones compartidas, de esos S2 que le darán un sentido estable, quizás demasiado estable.

O deberá recorrer los márgenes, asistido exclusivamente por los recursos que ese paso de *lalengua* ha dejado: opciones mínimas, elementales, que luego podrán organizarse en una combinatoria más o menos satisfactoria para ese cuerpo. Pero nunca podrá aferrarse a la asistencia de la norma fálica que le otorgue una ilusión duradera de unidad. Redoblará, cada vez, esa orfandad inicial teniendo que arreglárselas con ese signo de interrogación que Jacques-Alain Miller ubica entre el significante y el significado, ese operador de perplejidad que –más o menos evidentemente en sus manifestaciones clínicas– existe para las psicosis.



Entonces, en estos primeros años del siglo XXI ellas nos siguen enseñando que hay mucho por hacer, aunque el Padre falte a la cita. Lacan nos esclarece, con su monumental obra, que no se retrocede frente a lo que la nostalgia reclama: la solidez de una garantía que operó en todo tiempo pasado de todo tiempo pasado, que pareció ser mejor.

Y las neurosis, inclusive en sus presentaciones actuales, pueden orientarse sobre el modelo de las psicosis sin ser confundidas con ellas. Es la gran herencia clínica de la última enseñanza de Lacan. Gracias a ella podemos intentar –sobre la punta de nuestros pies– estar a la altura de la fenomenología que se nos presenta en los consultorios, en los controles, en las instituciones.

La neurosis más allá de su ropaje de moda permite, con mayor o menor esfuerzo de indagación, ser descubierta bajo sus modos tradicionales ya que se trata “de una estructura muy precisa” [3]. Hay que tomarse como cosa muy seria el deber de probarlo.

Ciertas hipertrofias del imaginario que provocan movilidades vertiginosas del discurso, versiones radicalizadas de la falta en ser, desregulaciones corporales en la histeria, neurosis medicadas, terapeutizadas, ortopedizadas de modos distintos, no deben hacernos perder la brújula de aquellas preguntas que conviene formularse en tanto buscamos definir un diagnóstico diferencial.

Aunque un elemento funcione ordenando un mundo, al estilo del Nombre del Padre, habrá elementos positivos de la neurosis que no encontraremos y sí algún otro elemento sutil de la psicosis que probablemente sí. Si no ocurre, al no poder diagnosticar tampoco una neurosis, quedaremos a la espera de que se nos demuestren las evidencias de las cuales carecemos, momentáneamente, aunque ese momento sea un lapso de tiempo muy largo.

Pero tarde o temprano la orfandad del Nombre del Padre se traducirá a nivel del lazo, de las significaciones, del cuerpo, de las identificaciones o de cierto tipo de inadecuación inapelable al sentimiento de la vida.

Por el lado de la neurosis, si damos tiempo y entramos en conversación con ese sujeto que llega a la consulta –en muchos casos sin siquiera una mínima transferencia con el campo psi en general, menos aún con el psicoanálisis y definitivamente ausente con el analista– obtendremos algún efecto de la división subjetiva, reconoceremos indicios del funcionamiento de un orden de repetición, un menos de goce que nos oriente en la senda. Pero esas opciones solamente advendrán si nuestra tarea allí es atenta. Queda de nuestro lado el compromiso de un trabajo argumentativo fuerte bajo la convicción indeleble de no tener terrenos ganados, ni por títulos ni por experiencia, ni por pertenencia alguna. Cierta apremio porque nuestras intervenciones nos demuestren, cada vez, que no retrocederemos hasta quedarnos atrapados, maniatados o impotentes frente a presentaciones que, si bien pueden resultarnos novedosas o desconocidas, llevan en sus pliegues la marca de la estructura.



1. Miller, J.-A., "La invención del delirio", *El saber delirante*, ICdeBA-Paidós, Bs. As., 2005.
2. Miller, J.-A., "Leer un síntoma", Revista *Lacanianana*, N° 12, abril 2012.
3. Miller, J.-A., "Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria", *El Caldero, Nueva serie*, N°14, 2010.



DEBATE

¿Cuerpo sin texto?

Mayra Hanze - NEL

En la muy última enseñanza de Lacan repetimos que la orientación es por lo real.

Nuestro trabajo es ir desglosando las condiciones de esta nueva axiomática.

Que no exista el Otro, remarca que hay lo Uno, que hace su apertura en el mundo por el significante y esto porque hay lenguaje, pero una vez introducido en el mundo, lo descompone [1].

La repetición del Uno conmemora una irrupción de goce inolvidable.



Entonces lo que se repite es el Uno de goce que no es algo que se descifre, no es algo sobre lo que opera la palabra, es una suerte de escritura salvaje del goce. Lacan nos dice que “escritura salvaje del goce” quiere decir fuera del sistema. Una escritura del Uno solo por completo, en tanto el S2 con el que estaría en correlato solo es un supuesto, una elucubración [2].

Este significante en tanto existe como real, el Uno, preside y condiciona todos los equívocos, todos los semblantes del ser en el discurso. En el fondo se trata de una suerte de dato básico, elemental, un Uno que merece ser llamado original ya que no se llega a ir más allá de él.

Es el Uno a partir del cual solo se puede plantear y pensar cualquier suerte de marca, porque es solo a partir de este Uno que se puede plantear y pensar la falta. Es la marca original a partir de la cual contamos según la serie [3].

El síntoma que traduce sentido no está descartado en la última enseñanza de Lacan, pero ahora la práctica clínica nos muestra que se trata de un síntoma que confirma, no traduce, la repetición del Uno de goce.

Es un síntoma que escribimos *sinthome*.

Es una repetición que escribimos iteración.



Es un acontecimiento que no adiciona, al contrario, es adicción.

Es una escritura que introduce la letra como mancha de un goce salvaje en el cuerpo.

Con esto, al final el recorrido analítico se plantea como una demostración de lo imposible, la demostración de un cierto acuerdo con ese goce iterativo.

“Pueden volver las coordenadas imaginarias, sus referencias simbólicas, hasta puede volver como nostalgia, pero la miel del fantasma está perdida”[4].

Esto sin duda me hace pensar si no se trata de un cuerpo sin texto, de ese antiguo texto que animaba tanto la repetición argumental del Uno amoroso, por ejemplo, que hace uno sumando dos para armar la serie.

Lutterbach nos dice que después del pedido al dispositivo tiene dos sueños.

El segundo sueño se escribe así: “Estoy dentro de mi cuerpo, mezclándome entre las entrañas, carnes, sangre, bilis, excremento. Soy el cuerpo y estoy dentro del cuerpo. Ese cuerpo en pedazos, es servido crudo en una bandeja. Soy despertada por un goce indescriptible, pura pulsión sin sentido” [5].

¿Estamos ahora ante un cuerpo que escribe el Uno iterativo?

¿Un cuerpo sin texto?

1. Miller, J.-A., “El ser y el Uno”, Curso de la Orientación Lacaniana (2011-2012), clase del 23 de marzo de 2011, inédito.
2. *Ibíd.*
3. *Ibíd.*
4. Tarrab, M., “El pase y la repetición”, *Pase y transmisión 6*, Grama, Bs. As., 2004.
5. Lutterbach Holck, A. L., “Relato”, *La erótica y lo femenino*, Grama, Bs. As., 2012.



DEBATE

Elucidar un cuerpo

Diana Wolodarsky - EOL (Bs. As.)

¿Por qué a los psicoanalistas nos inquieta elucidar una cuestión como lo es el cuerpo?

¿Qué enigma encierra?

Lacan en su última enseñanza pone de relieve que el sujeto no es solo significante, y para dar cuenta de ello recurre al término *parlêtre*. No me explayaré en este punto, ya que ha sido suficientemente abordado en otros en-víos.



Si algo distingue al psicoanálisis de la orientación lacaniana, es que no generaliza el tratamiento del cuerpo. Tiene muy en cuenta tomarlo uno por uno, en su singularidad. Singularidad que estará dada por la particular manera en que una palabra o frase chocó en cada cuerpo haciendo de ese imprevisible encuentro, acontecimiento. Esa contingencia que deviene acontecimiento deja marca, investida libidinalmente, inscripta en una gramática fantasmática en la que la intervención analítica se orientará a fin de desmontar y de volver a articular de una manera inédita para el sujeto. Lo inédito opuesto al destino: programa de goce.

Desarmar el circuito pulsional que se organizó en torno a un objeto, el cual vino a ubicarse allí donde el vacío es testigo que no hay objeto que lo colme.

Tener un cuerpo, dice Lacan, a diferencia de serlo. Si sujeto es lo que representa un significante para otro significante, ¿cómo nos apropiamos del cuerpo? ¿Qué es lo que hace borde o contorno, relieve?

Que el inconsciente es homólogo a los orificios del cuerpo, da cuenta de ese movimiento estructural en que se constituye el *parlêtre*. Que el lenguaje es el artificio del cual nos servimos para dar cuenta de qué manera tenemos un cuerpo. Y que es alrededor de los orificios del mismo que se constituye el modo de goce de cada sujeto. Y nos dice también que a veces esos orificios no son suficientes para constituir un cuerpo, con lo cual hay sujetos que necesitan perforárselo con insistencia. Como si cada nuevo agujero prometiera algo de una articulación que fracasa.

Comprobamos que a veces la subjetividad es suficiente para hacer que un síntoma resuena en él. Algunas, asistimos a verdaderas *performances* bizarras que dan cuenta de las piruetas por armar un semblante: *piercing*, tatuajes, cortes, deformaciones, infiltraciones. Otras, de las consecuencias del fracaso en no lograr armarlo o sostenerlo.

Inhibición, síntoma o angustia son manifestaciones de las dificultades que conlleva vivir el tener un cuerpo. Distorsiones especulares, transformaciones sustanciales, mutilaciones o perforaciones son formas en que se presentan cada vez más los cuerpos, naturalizándose estas prácticas en una supuesta justificación estética.

Si para el organismo la salud es el silencio de los órganos, hablar con el cuerpo es la pulsión que se hará espacio a fin de hacerse escuchar.



DEBATE

Acontecimiento de cuerpo y transferencia en la clínica psicoanalítica

Tânia Abreu (EBP/AMP)

La clínica con autistas exige del analista una postura activa e inventiva, sobre todo en una época en que la ciencia y su todo-saber intentan inyectar soluciones donde el lenguaje hace agujero. Así, algunos índices que observaba en esta clínica se desplazaron del campo de la inquietud a una búsqueda de formalización a través de articulaciones entre acontecimiento de cuerpo y transferencia.



1. Autismo: clínica de lo real

Ansermet [1] advierte que el autismo es una patología limítrofe entre la medicina y el psicoanálisis ya que acciona las cuestiones de una clínica de lo real. Propone que pensemos una continuidad entre la dimensión del organismo y la del sujeto. Pensado así, el autista estaría en la frontera del lenguaje, confrontado a sus leyes, pero petrificado por ellas.

2. Acontecimiento de cuerpo: una fijación

Para Laurent hablar no es un acto cognitivo, sino algo del orden de una extracción (*arrachement*) en lo real, de una mutilación. El encuentro con la palabra para el sujeto autista tiene el efecto de un “golpe” en su goce de cuerpo vivo, que lo deja al servicio del Uno de goce que no se puede apagar.

“... en el campo del espectro de los autismos, el Uno del goce no puede ser borrado; no se borra esa marca del acontecimiento de cuerpo. El acontecimiento de cuerpo es esto: una palabra es pronunciada, y el niño queda sometido a un horror particular, como indicó el doctor Lacan en la *Conferencia de Ginebra sobre el síntoma*” [2]. Ese Uno que no se borra marca el cuerpo como un cuerpo que goza de

sí mismo en un más allá del Principio del Placer. En las distintas prácticas de los sujetos autistas con su cuerpo, con las cuales intentan estabilizar su relación con el acontecimiento de cuerpo, vemos la demostración, por un lado, del modo en que el cuerpo es invadido por un goce pleno y, por otro, el hecho de que esos sujetos intentan extraer algo del cuerpo [3].

3. Viñeta clínica

Veamos el caso de José, quien a los tres años, se enfrenta con la falta simbólica, con el Otro que dice “no” y se provoca vómitos poniéndose el dedo en la garganta y llora mucho. El niño autista tiene acceso directo a lo real al cual nada le falta, y que obliga al sujeto a agujerearlo. El llanto y el vómito tendrían esa función de vaciamiento de lo Real pleno de goce invasivo que configura el acontecimiento de cuerpo.

La iteración del Uno de goce en el campo del autismo no conduce a que se borre el acontecimiento de goce. Esa prevalencia del Uno genera una fijeza que se expresa en el autismo como un exceso de goce en un cuerpo en el cual el ano tuvo la función de hacer borde. Como defensa, el autista se encapsula, crea barreras a la aproximación del Otro y sus objetos que no funcionan como objetos pulsiones, sino como objetos reales que se caracterizan por una presencia excesiva.

La elección de los objetos autísticos, que no funcionan como monedas de cambio, sino como complementos del cuerpo sin forma, adquieren el estatuto de borde entre el cuerpo y el mundo exterior. Para José la elección recayó sobre los carros y sus ruedas que detienen su mirada de manera privilegiada.

4. Transferencia: una invención

La transferencia no se instala por la vía del sujeto supuesto saber, sino por la modulación de la voz, por las posibilidades que el analista tiene de “aceptar los tratamientos posibles de lo insostenible del Uno de la lengua sobre el cuerpo” [4]. El analista, al acoger esta singularidad, actúa “permitiendo un registro de la letra lo más amplio posible” [5].

El trabajo transferencial se inició cuando los padres informaron que José se mostraba interesado por el lápiz y el papel. De a poco, el analista percibió interés por los movimientos circulares y por los carritos. Dibuja círculos y emite la palabra “pelota...”, “pelota...”, siempre con la misma entonación. José acepta el juego y dibuja.

El efecto fue la adquisición de nuevos vocablos a través del alojamiento del interés por el movimiento circular circunscrito al papel y configurado en la elección de los “carritos” como objeto autístico. Una elasticidad en relación con el encuentro traumático que José tuvo con la palabra, acontecimiento de



cuerpo que causó cierto apaciguamiento de la angustia y del deslizamiento metonímico.

Traducción: Laura Arias

1. Ansermet, F., "Autismo e resposta do sujeito", *A Clínica da Origem: a criança entre a medicina e a psicanálise*, cap. 5, Contracapa, RJ, 2003, pp. 81 a 94.
2. Lacan, J., "Lacan, J., "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma", *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Bs. As., 1988.
3. Laurent, É., "O que nos ensinam os autistas", *Autismo(s) e atualidade: Uma leitura lacaniana*, org(s): Murta, Ahttp://w3.enapol.com/es/Calmon, Ahttp://w3.enapol.com/es/ Rosa, M., Scriptum Livros, BH, 2012, p. 28.
4. Ibid., p.36.
5. Ibid., p.37.



DEBATE

Lo impronunciado del cuerpo en la experiencia analítica

Cristiano Alves Pimenta - EBP (MG)

Uno de los trazos relevantes que podemos observar hoy en la clínica es que muchos analizantes se enfrentan –bien sea en el momento en que se inicia el análisis, o en el momento posterior– con un real que no cede a los efectos de significación. Es decir, esa confrontación no está confinada al final de análisis. Lo que prevalece en esos momentos es la existencia de una inercia que mantiene al ser hablante apartado de aquello que constituye el fundamento del lazo con el analista, a



saber, el efecto sujeto-supuesto-saber. Así, el tratamiento, por lo menos durante cierto periodo, no se sostiene en la asociación libre y en sus efectos de significación. De este modo, el analista se ve desconcertado frente a la imposibilidad de producir, por ejemplo, una entrada en análisis según el esquema clásico; se ve igualmente impedido por la ausencia de la dialéctica significativa, con toda la movilidad de sus posiciones, que conlleva a lo que Miller realzó con el término lacaniano de “variedad” [1]. Podríamos ir al extremo de decir que asistimos a una especie de *suspensión del discurso*, puesto que todo discurso reserva un lugar para los efectos de verdad. Así, una pregunta se hace pertinente: si no se instala el sujeto supuesto saber, o por lo menos parece ocurrir una especie de suspensión temporaria de esa instalación, ¿qué es lo que hace que alguien sometido a esta inercia vuelva al analista? Impresiona el hecho de que ciertos pacientes perseveran asiduamente en ese hiato temporal que suspende todo y cualquier enigma.

¿Qué hay en ese espacio de inercia? Hay –es el modo como leemos esta cuestión– aquello que Miller desarrolla en su Seminario *El ser y el Uno* [2], a saber, “el goce del Uno solo, es decir, el goce que pone en primer plano los acontecimientos del cuerpo”: angustia, depresión, locura, aflicciones que parecen alcanzar un punto más allá de lo soportable.

Esto es, en ese hiato temporal donde lo simbólico sucumbe, lo que emerge es lo impronunciado del cuerpo. ¿Y cómo tratarlo si no por las vías que le son afines? En ese nivel más allá, o más acá, de



la articulación significativa un análisis debe ser “el tratamiento de lo real por lo real” [3], para usar una expresión citada por Rômulo Ferreira da Silva en el *X Congreso de Miembros de la EBP* (Escuela Brasileña de Psicoanálisis). Así, las intervenciones del analista son piezas sueltas, funcionan como Uno solo, siendo afines, por lo tanto, con la estructura del *sinthome*. Es lo que permite al ser hablante volver a la sesión: sólo ahí lo impronunciable de su cuerpo puede ser escuchado. El analista es el único que, sabiendo de la ineficacia de los efectos de la significación para el tratamiento de lo real, no cede a la oferta pseudoapaciguadora del discurso de la ciencia y del discurso capitalista, que se conjugan, por ejemplo, en la industria de los medicamentos. El analista es el único que propone un saber hacer con el cuerpo, para que el ser hablante pueda realizar una nueva alianza con él [4]. El tratamiento de lo real por lo real supone, igualmente, otra forma de pensar el vínculo paciente-analista, más allá del vínculo transferencial. Se trata más bien de un anudamiento por la vía del nudo borromeo, que preserva la separación, el carácter de Uno solo, de aquello que se amarra y que, por eso, no produce efectos de sentido, no produce ninguna verdad.

Traducción: Laura Arias

1. Miller, J.-A., *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan, o sinthoma*, Rio de Janeiro: Zahar 2009, p. 26.
2. Miller, J.-A., *L'Être et l'Un* (2011-2012), clase 8, inédito.
3. Silva, R. F. da, “O que é o real?”, *Um por Um, boletim eletrônico do Conselho da EBP*, n° 159, 2013.
4. Miller, J.-A., *Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan, entre desejo e gozo*, Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 183.



DEBATE

Histeria sin interpretante

Cecilia Rubinetti - EOL (Bs. As.)

Para abordar el texto de Eric Laurent, argumento del próximo ENAPOL, elegí tomar como eje a la histeria. El síntoma histérico podríamos decir que ha sido desde Freud el paradigma de “hablar con el cuerpo”. Ilustra con claridad la perturbación del cuerpo como marca del surgimiento traumático del goce.



Hay en el texto de Laurent, cuyo recorrido se apoya en referencias a los últimos *Seminarios* de Lacan, una torsión compleja y sumamente interesante en lo que respecta a la histeria.

Laurent sitúa el modo en que la época ha puesto en tela de juicio el sustento mismo, el corazón de la organización del síntoma histérico en torno al amor al padre. La pregunta será entonces cómo hablan hoy los cuerpos más allá del síntoma histérico, es decir, sin el sostén del amor al padre. Es a partir de esa pregunta que tomando una cita del *Seminario 23* propone una versión paradójica del síntoma histérico. Se trata de un síntoma histérico separado del sentido. La referencia para intentar definir este estatuto del síntoma histérico será la clase VII del *Seminario 23*. Allí Lacan toma a un personaje de una obra de teatro de Helene Cixous inspirada en la Dora de Freud: “El retrato de Dora”. En la obra se produce, subraya Lacan, algo muy sorprendente. Se trata de la histeria reducida a un estado que podría llamar material, una especie de “histeria rígida”. La obra de Cixous presenta la histeria sin el sentido, sin interpretante, sin su partenaire. Es complejo hacerse una idea de aquello que Lacan encontró en la puesta de la obra de Cixous. Para ilustrarla Lacan dibuja una cadena borrona rectangular a la que llama rígida. ¿Qué quiere decir rígida? Que prescinde para su sostén, para la consistencia de su anudamiento de un redondel suplementario. Se sostiene sola, sin el Nombre del Padre. Se logra pescar la complejidad del planteo, que contiene la paradoja de una histeria sin Nombre del Padre.

¿Por qué Laurent retoma la referencia de Lacan a la histeria rígida? ¿Por qué retomar a propósito del ENAPOL esta formulación tan enigmática y paradójica que implica una histeria sin Nombre del Padre?



Laurent parece señalar en el horizonte una cierta caducidad de lo que clásicamente entendemos por histeria y sitúa en cambio un cuerpo que habla pero sin ningún sentido a descifrar, sin ningún llamado a la interpretación, sin posibilidad de sostenerse en la suposición de que el Nombre del Padre tendría algo que decir acerca del carácter traumático de la no relación sexual. ¿Qué propiedad conservaría entonces la histeria para que Lacan continúe nombrándola de ese modo? Podemos pensar que la histeria rígida sostiene el intento de dar respuesta al trauma sexual por medio del significante (al igual que la histeria clásica) pero sin el recurso al interpretante, sin el sostén del padre. A ese lugar podrían ir distinto tipo de invenciones singulares que se sostienen como respuesta.

En una conferencia de julio del año pasado en Suiza, dedicada a la lectura del *Seminario 23*, Laurent retoma este mismo punto, menciona a la histeria rígida, es decir la histeria fuera de sentido y la referencia será una vez más la literatura. Propone que Clarice Lispector ilustraría aún mejor que la Dora de Cixous lo que Lacan define en su *Seminario* como histeria rígida.

Lispector (1920-1977) es considerada una de las mayores escritoras brasileñas del siglo XX. Quien se haya acercado a su estilo de escritura tan característico habrá percibido que permite entrever algo de lo que señala Laurent. Su particular tratamiento de las palabras consiste en llevarlas al límite. Roza constantemente lo imposible de decir, su escritura discurre en ese litoral “La palabra tiene su terrible limite. Más allá de ese límite está el caos orgánico. Después del final de la palabra empieza el gran alarido eterno” [1]. Su prosa, tan bella como perturbadora, habita el límite mismo.

Laurent en esta conferencia da un paso más, proponiendo un estudio o investigación que podría titularse “Clarice Lispector: *El sinthome* o *La sinthome*”. La referencia al desarrollo de Lacan sobre Joyce el síntoma es clara. Ahora bien, un poco entrelíneas Laurent propone a mi entender una particularidad al anteponer el “la”. Particularidad que implicaría introducir el elemento femenino en este tipo de anudamiento, en estas histerias fuera de sentido. Laurent propone un novedoso y complejo programa de trabajo que permitiría pensar el *sinthome* en femenino a partir de esta formulación aún enigmática y dilucidar que sería la histeria rígida.

Hasta acá llega esta breve puntuación que intentó transmitir los lineamientos de la vía de trabajo que para mí abrió el texto de Eric Laurent rumbo al próximo Enapol.

1. Palabras de Clarice Lispector en una entrevista realizada por Olga Borelli: “Liminar”, en: Clarice Lispector, *A Paixão segundo G. H.* (Ed. crítica, Coord. Benedito Nunes).



DEBATE

Relación del *parlêtre* con su cuerpo

Alejandra Breglia - EOL (Bs. As.)

Desde la perspectiva de la última enseñanza y principalmente a partir de *El Seminario El sinthome*, Lacan plantea que el cuerpo funciona solo y en ese sentido nos es extraño, se plantea desunido de lo simbólico y de allí que no lo relaciona al sujeto dividido sino al *parlêtre*.



El *parlêtre* tiene un cuerpo, no es un cuerpo y está signado desde el origen por el mal encuentro con *lalengua* de donde nacen marcas sobre ese cuerpo. El *sinthome* es la respuesta a ese encuentro siempre traumático que está en juego en el acontecimiento de cuerpo.

Si acompañamos esta perspectiva, el cuerpo es lo que se despeja como consistencia primera, no el sujeto del significante. “El cuerpo es la única consistencia del *parlêtre*, es lo que lo mantiene unido” [1]. El sujeto entra en juego en calidad de variable del significante y la consistencia se basa en la relación del *parlêtre* con su cuerpo. Tan unido se mantiene a su cuerpo que con él habla.

Entre otras cuestiones es lo planteado por J.-A. Miller en el texto de “Conclusión del Pipol V” [2] que sirve de Argumento para nuestro próximo VI ENAPOL: “El goce es lo que de la libido es real. Es el producto de un encuentro azaroso del cuerpo y el significante. Ese encuentro mortifica el cuerpo pero también recorta una parcela de carne cuya palpitación anima todo el universo mental. [...] Comprobamos que ese encuentro marca el cuerpo con una traza inolvidable. Es lo que llamamos acontecimiento de cuerpo. Este acontecimiento es un acontecimiento de goce que no vuelve nunca a cero. Para hacer con ese goce hace falta tiempo, tiempo de análisis. [...] Ese cuerpo no habla sino que goza en silencio, ese silencio que Freud atribuía a las pulsiones; pero sin embargo es con ese cuerpo con el que se habla, a partir de ese goce fijado de una vez por todas. El hombre habla con su cuerpo. [...] A ese ‘hablar con su cuerpo’ lo traiciona cada síntoma y cada acontecimiento de cuerpo. Ese hablar con su cuerpo está en el horizonte de toda interpretación”.

¿Qué significa en nuestra práctica analítica actual que “ese hablar con su cuerpo está en el horizonte de toda interpretación”?



En un psicoanálisis se tratará de llegar a leer lo legible de este acontecimiento singular, de ese traumatismo siempre contingente, reconociendo que seguirá habiendo lo ilegible. Resolviendo por medio del sentido queda un resto, un real disyunto al saber. Al ras mismo de la experiencia analítica donde el real del que se trata es un real disyunto del saber, ir más allá del síntoma y del fantasma adquiere toda su amplitud ya que consiste en pensar el goce sin el S1 que lo vuelve legible.

En pocos días más el VI ENAPOL será la ocasión de poder extraer las consecuencias de esta perspectiva clínica.

1. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013, p. 417.
2. http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Conclusion-de-PIPOL-V_Jacques-Alain-Miller.html

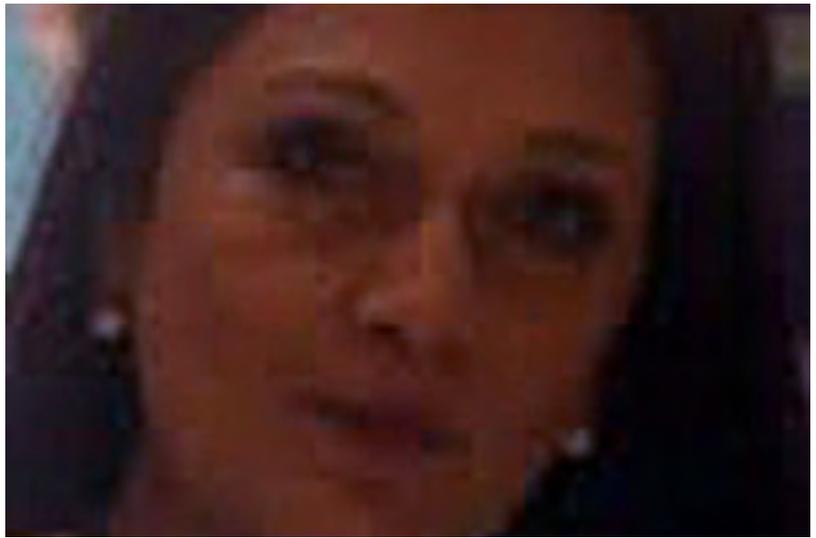


DEBATE

El cuerpo se anima *

Marcela Antelo (EBP-Bahia)

Hace veinte años, poco antes de que la tecnología de la realidad virtual se volviese real, Jaques-Alain Miller escribía en “Algoritmos de psicoanálisis” sobre la utilidad de las ciencias de la información. Consigue arrancar, no sin esfuerzo, al menos una: “Estamos siempre allí: los prodigiosos *gadgets* micro-electrónicos que mañana lloverán sobre nuestro mundo, vienen de una revolución tecnológica, no teórica. No se puede negar que estas pastillas de saber que están en la punta de los dedos son más objetos que las enormes computadoras de 1955, y nos hacen ver bien que lo simbólico deviene más y más real” [1].



Un cartel reunido sobre “Las palabras y los cuerpos” no puede dejar de reconocer que veinte años de lluvia tecnológica ponen algo en la punta de los dedos. Las pastillas de saber, por obra de la nanotecnología de lo minúsculo, pueden ser tragadas o implantadas para mapear las partes del cuerpo otrora inaccesibles. La piel como frontera del cuerpo ya había sido virtualmente violada desde la invención de los rayos X y la observación microscópica, pero que los microrobots puedan invadir la circulación y detectar la obstrucción de las arterias, alertar aneurismas, detectar la presencia de piedras en la vesícula, o el exceso de serotonina, hace de las pastillas de saber la promesa de gozar de un saber, a gozar sin medida. Las extracciones de objetos de valor de prótesis, o el poder de la clonación, células, tejidos y órganos, se suman a la serie.

La visibilidad tecnológica se multiplica y cabe preguntarnos sobre la inminencia de una revolución teórica, consecuencia que nos permite verificar aún más que lo simbólico se torna cada vez más y más real.

El tratamiento digital de lo real ilustra la estúpida materialidad del significante, la mecánica de los su-cintos 0 y 1, simbólico vacío y ciego que marcó el interés de Lacan por la cibernética y la obra de Norbert Wiener. “Cyber” deriva del griego “*kybernetes*”, que significa “*steersman*”, timonel. Tiene relación entonces al gobierno y Wiener, en 1947, definía la cibernética como una particularidad de sistemas donde la retroalimentación es fundamental, el *feedback*. El *Cyborg*, o el organismo cibernético, y sus



variantes *cyberbody*, *cyberbeing*, implican un gobierno del cuerpo donde tanto el gobernante como el gobernado son parte fundamental del sistema.

Miller afirma que Lacan en su momento se sirvió de este “simbólico descarnado para desarticular el simbólico delirante que devoraba al descubrimiento freudiano” [2]. Hoy parece posible servirse de las consecuencias teóricas de la revolución tecnológica para desarticular un objeto, o mejor, la propia objetividad, rechazada por el significante que todo calcula. La así llamada por Lacan gran *Verwerfung* de Descartes que rechaza el cuerpo fuera del pensamiento arrojándolo a una extensión, condenándolo así a reaparecer en lo real.

Lo simbólico descarnado penetrando en la carne inaugura esa zona compleja entre lo virtual y lo real, morada del *cyber*. “El *cyber* no es ni actual ni virtual simplemente; reside en un entre-dos, en espacios que no son ni aquí ni allá, ni presente ni ausente, ni material ni inmaterial, ni ‘como’ ni ‘como si’” [3]; ni real, ni semblante, agreguemos a la descripción de McHoul, heideggeriano contemporáneo.

Saber y cuerpo

Que el hombre se sepa como cuerpo, ese objeto “por el cual el hombre se sabe, se conoce como un cuerpo” [4], es el punto de partida que anticipa en el *Seminario 1* la articulación entre cuerpo y goce a través de un mediador, el saber. El saberse como goce del cuerpo consagra al saber como medio de goce y al cuerpo como causa de saber, pasión de la ciencia médica.

Recordemos la primera tentación de Descartes: “Podría fingir no tener cuerpo...”. No es por casualidad que es en el campo de la medicina donde la realidad virtual da sus pasos más osados. Eric Laurent hablando sobre la atribución real del cuerpo, entre ciencia y psicoanálisis, en una mesa redonda, parece concluir “el cuerpo no existe para la medicina de la ciencia” [5]. Presencia del cuerpo ausente.

La ciencia y su curiosidad idiosincrática nacieron con voluntad de disección y conforme a como Lacan nos lo muestra durante el año en el que aborda la angustia: “...diré que la objetividad es el correlato de un *pathos* de corte”. Toda función de causa se soporta en “aquella parte de nosotros mismos, aquella parte de nuestra carne, que permanece atrapada en la maquina formal” [6]. La fórmula “Es tu corazón lo que quiero y nada más” le sirve para recalcar “que nosotros somos objetales, lo cual significa que solo somos objeto del deseo en cuanto cuerpos. Punto esencial a recordar, puesto que uno de los campos creadores de la negación es apelar a algo distinto, a algún sustituto” [7].

Las partes del cuerpo producidas por el corte, objetos perdidos e irrecuperables, soportarán la función de la causa siempre referida a una experiencia corporal. Hasta dónde me pertenece mi brazo, si me puedo transformar en el brazo derecho o izquierdo de algún otro, se pregunta Lacan al introducir la cuestión del control y del cuerpo como instrumento, la cuestión de la instrumentalización del sujeto.



La actualidad de la programación y de los algoritmos fue la base de la reconfiguración de la cultura provocada por la conversación inexorable entre las matemáticas, la física, la biología y la cibernética junto a la teoría de la comunicación y la genética en los últimos años. La biotecnología, la endofísica, la medicina hablan de drama en una conversación en curso llamada *Body Works* [8] (*The body in the late XX century*). No se trata solamente de ver, sino imaginar, controlar, intervenir, rediseñar, hasta escoger nuevas formas corporales.

En la Editorial de *Ornicar? digital 70*, Eric Laurent se refiere a los objetos extraídos del cuerpo: “no nos hacen creer en el alma sino en la *lamelle*”. La *lamelle* que nos anima.

El cuerpo obsoleto

El *infobody* o cuerpo cibernético es pasión de vanguardias artísticas que vuelven evidente la relación de desarreglo del hombre con su cuerpo, el cuerpo como *partenaire* sintomático del sujeto. Sterlac [9], artista y *performer* australiano, inventor del cuerpo expandido, dice que el cuerpo carece de “*design*” modular y por eso es “obsoleto”, significante performativo según Lacan. Cae en la tentación de Descartes y da un paso más, aparato biológicamente inadecuado que demanda una suplencia tecnológica para *savoir-y-faire* con esa inadecuación fundamental. Es la tecnología la que nos define como humanos y no una estructura obsoleta de la carne incompatible con la era de la información/acción. La primera medida es liquidar la piel como barrera; antigua interface del cuerpo. Sterlac sabe de las consecuencias de borrar la zona erógena más extensa del cuerpo, según sigamos a Freud, la más profunda, si seguimos a Paul Valéry.

Nada nuevo aparecerá en el pensamiento hasta que rediseñemos el cuerpo, dice Sterlac. Nuestra tendencia al Uno, la vocación de unificar, proviene de la incompletud de nuestros sistemas sensoriales. Sterlac propone superar el dualismo cartesiano y pensar en un “cuerpo *pluggeado*” a un nuevo terreno tecnológico.

Se trata, por lo tanto, de lo contrario de lo que sustenta Lacan al situar la división [10] como ya realizada, sin remedio. Tal división comporta una actitud radical, de la cual partió Freud: frente al cuerpo, el médico tiene la actitud del señor que desarma una máquina.

R. U. Sirius, editor del *Mondo 2000*, cabeza de la vanguardia del cyberdiscurso vaticina que nos estamos tornando incorpóreos, pero mostrando la seriedad que su nombre promete, concluye: “El sexo es el único buen pretexto para ser corpóreo y sería bueno aprovecharlo al máximo antes de que pase de moda”. [11]

Los pretextos para ser corpóreos inauguran una lista en la cual el psicoanálisis no puede no contarse.



Traducción: Cecilia Parrillo

* Extraído de O corpo se anima, Marcela Antelo, ORNICAR? Digital - N° 75, 29 Janeiro 1999.

1. Miller, J.-A., « *Algorithmes de psychanalyse* », «Ornicar?», n° 16, *Bulletin périodique du Champ freudien*, 1978, p. 17.
2. Ibid.
3. McHoul, A., *Cyberbeing and space*, Murdock University, 1997, <http://jefferson.village.virginia.edu/pmc/text-only/issue.99//mchoul.997>
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*, 5 de mayo de 1954, Paidós, Bs. As., 1984, p. 253. "El hombre sabe que es un cuerpo, cuando en realidad no hay ninguna razón para que lo sepa, puesto que está en su interior".
5. Laurent, É., « *L'attribution réelle du corps, entre science et psychanalyse* », *Mental*, n° 5, Bruxelles, juillet 1998, p. 58.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, 8 de mayo de 1963, Paidós, Bs. As., 2006, pp. 232-233.
7. Ibid.
8. <http://www.stanford.edu/dept/HPS/153-253.html>
9. http://www.stanford.edu/dept/HPS//stelarc/a29-extended_body.html
10. «Es absolutamente extraño estar localizado en un cuerpo, y a esa extrañeza no sería posible minimizarla, a pesar de que nos pasamos jactándonos de haber reinventado la unidad humana, esa que el idiota de Descartes había recortado», Lacan, J., *El Seminario, Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, 12 de enero de 1955, Paidós, Bs. As., 1988, p. 116.
11. <http://www.mondo2000.com>



DEBATE

Soledades posibles

Presidente: Jacques-Alain Miller

Jacques-Alain Miller: Para esta secuencia se han reunido tres exposiciones, a continuación vamos a escuchar la primera. Es posible establecer una relación entre la primera y la segunda en la medida en que lo que está en primer plano en la exposición de Ruzanna Hakobyan, es el cuerpo, el objeto; en tanto en la exposición de Sophie Gayard, lo que ocupa el primer plano es el significante. Estas dos exposiciones se corresponden porque se oponen, pero también porque, en la misma exposición de Sophie Gayard, el caso terminará por bascular del lado del cuerpo. Otro rasgo une estas dos primeras exposiciones, ambas



conciernen a sujetos psicóticos en tanto que el tercer caso, presentado por Nassia Linardou-Blanchet, está diagnosticado como un caso de histeria. Tenemos pues, en esta secuencia, una cierta dispersión de características clínicas reunidas bajo el sombrero de la soledad. Doy la palabra a R. Hakobyan para un caso que atrajo aparentemente su atención, que no ha surgido de su práctica sino que concierne a una persona reconocida como artista. Y que reconoce su psicosis, ¿ella misma? Esto no es seguro... Es usted quien considera que esta persona es psicótica. Usted no conoce más que sus producciones y diversas entrevistas publicadas y nos presenta su caso a partir de estos datos.

La solución por el arte moderno: la creación de la artista Marina Abramović Ruzanna Hakobyan [1] (Montreal, Canadá)

Recientemente, en la revista de la *Cause Freudienne*, Marie-Hélène Brousse adelantaba que «una tela o un objeto debe responder a la contradictoria exigencia que realiza la belleza. I(A) envolvía (a) [...] Hoy se ha saltado esta barrera. I(A) no gobierna más el acceso al objeto pulsional por el Arte. [...] El artista interpreta directamente en medio del objeto pulsional, que circula entre los objetos comunes y anima nuestro mundo, nuestros cuerpos, nuestros estilos de vida y por tanto nuestros modos de goce» [2].



La mirada sobre el cuerpo

En la primavera de 2010, el MoMA [3] presentaba una retrospectiva de la artista yugoeslava, hoy serbia, Marina Abramović. Esta retrospectiva, que mostraba el trabajo de la artista en el transcurso de las cuatro últimas décadas, se titulaba *The artist is Present*.



Hay que tomar este título a la letra. Al entrar a la exposición, lo primero que se percibe es a la artista realizando un *performance*. Esta vez, contrariamente a sus *performances* anteriores, no hay objetos cortantes ni sangre. En su lugar, M. Abramović, sentada en absoluto silencio, inmóvil sobre una silla, invita a los visitantes a sentarse uno tras otro delante de ella y mirarla a los ojos. Ella sostiene así la mirada de quien tiene enfrente tanto tiempo como éste permanezca sentado delante de ella. Luego otra persona toma el lugar y la *performance* comienza nuevamente.

M. Abramović renueva esta proeza durante once semanas, inmóvil sobre su silla, mientras el museo estaba abierto, entre siete y diez horas diarias. En total, ella habrá sostenido la mirada de mil setecientas cincuenta personas. «Esta experiencia, esta mirada del otro ha cambiado mi vida», dirá ella [4]. Según el testimonio de los participantes, era una experiencia muy emocionante. Algunos lloraban mirándola a los ojos.

M. Abramović renueva esta proeza durante once semanas, inmóvil sobre su silla, mientras el museo estaba abierto, entre siete y diez horas diarias. En total, ella habrá sostenido la mirada de mil setecientas cincuenta personas. «Esta experiencia, esta mirada del otro ha cambiado mi vida», dirá ella [4]. Según el testimonio de los participantes, era una experiencia muy emocionante. Algunos lloraban mirándola a los ojos.

M. Abramović toma como objeto de su arte su propio cuerpo y sus *performances* exploran las fronteras del mismo. Ella se arranca los cabellos, por ejemplo, toma psicotrópicos o grita durante horas hasta perder la voz. El objeto *a* está siempre en juego, extraído, inyectado o recuperado por la mirada del Otro.

Para ella, el público es el Otro. Su mirada la hace existir y le ofrece un cuerpo imaginario. «Mi madre no me ha abrazado jamás, ni me ha dicho que me amaba porque no quería mimarme, entonces yo debo hacer mucho para merecer la atención», dice ella [5].

La vida o el orden mortífero

Nacida en una familia comunista, M. Abramović tuvo una madre cuya mirada se dirigía al Partido: «Ella rompió bolsa en una reunión del Partido y no se dio cuenta», confiesa ella. Su madre decía con orgullo que no había faltado ningún día al trabajo a causa del embarazo.



Desde el nacimiento, Marina reaccionaba a la ausencia de su madre con enfermedades. A los ocho meses fue atendida por tuberculosis. En esa época, su abuela se hizo cargo de ella en lugar de su madre. A los seis años, se produjo por primera vez la extracción real del objeto: poco tiempo después de volver a vivir con sus padres, Marina desarrolla una hemofilia considerada como «psicosomatización» [6]. La madre permanece indiferente a este llamado. Esta «psicosomatización» hay que ponerla entre comillas. Es M. Abramović quien la nombra así en su biografía. Se puede suponer que se trata de su invención, porque la hemofilia es una enfermedad genética y generalmente no toma la forma de una psicosomatización, sabemos, en todo caso, que su hemofilia jamás cedió.

La palabra de su madre interviene solo en forma de órdenes. «El baño está libre», por ejemplo, le impone la orden de ir a lavarse. Cada mañana, Marina se encuentra con una lista de instrucciones para el día [7]. El control y la exigencia de orden de esta madre no tienen límites: ella puede despertar a su hija en la noche si duerme de modo demasiado distendido. «Incluso durante el sueño, es necesario mantener el cuerpo derecho» [8].

La relación del sujeto psicótico con el propio cuerpo está ligada a la cuestión del goce. El goce invasor que no ha sido limitado por la función fálica aparece en lo real, centrado en el cuerpo.

Para M. Abramović, el goce fractura el cuerpo por medio del dolor. Masturbación, menstruación, migraña, Marina los pone en la misma serie. Puede agregarse aquí la hemofilia, que se hace más tenaz cuando comienza a menstruar. De estos modos diversos ella descubre su cuerpo viviente: el placer en la masturbación y el dolor en las menstruaciones y migrañas. Dolor insoportable que puede llevarla a guardar cama durante una semana. El único modo de poner fin a esto es vomitar y defecar. Expulsando el objeto pequeño a pone límite al goce desbordante. Y permaneciendo en cama, Abramović mantiene a su madre a distancia evitando someterse a sus órdenes.

Si el dolor es un modo de sentirse viva, también la deja del lado de la muerte: «el dolor de las menstruaciones y las migrañas era tan fuerte que pensé que iba a morir», atestigua [9]. El cuerpo silencioso la reenvía a la muerte, el cuerpo que habla también, pero por exceso. Se trata del circuito pulsional donde la vida misma reenvía a la muerte.

Poco a poco, M. Abramović comienza a interesarse por el arte y a servirse de él como solución que le permitirá distanciarse del cuerpo materno y encontrar su propio lugar. El arte viene a bordear su goce sin límites y localizar su dolor en las *performances*. Marina no menciona más sus migrañas. Es ella, en adelante, quien provoca el dolor por diversas automutilaciones, pero las mismas quedan siempre circunscriptas al tiempo de la *performance*. «El arte es como una terapia, dice ella, por él, tomas conciencia de tu cuerpo» [10].



The artist is Present / Art is the Present [11]

En una *performance* anterior, *Rhythm 10*, Marina pone su mano sobre el piso de la galería compulsivamente, de modo repetitivo apuñala el espacio entre sus dedos con uno de los diez cuchillos preparados a tal efecto. Cada vez que se corta, cambia de cuchillo. Cuando todos los cuchillos han sido utilizados, ella observa la grabación de esta experiencia y la repite intentando reproducir exactamente cada golpe. «La idea de esta *performance* era poner el pasado y el presente juntos» [12].

El hecho de cortarse, aunque sin gravedad, durante las *performances*, permite suponer que su hemofilia es leve, que no presenta riesgo de hemorragia.

Contrariamente a otros artistas a quienes no les gusta reproducir sus *performances*, la repetición de sus obras es para ella una necesidad, con vistas a hacer existir su arte. Rehacer o mostrar nuevamente sus obras es una manera de no perderlas. «La única manera de hacer existir el arte, es por la *performance*; si no, no es más que un video o una foto, es algo completamente muerto» [13].

Lo que está en juego no es solo la presencia del sujeto, aquí y ahora, a partir de la fórmula «*The Artist is Present*», sino realizar la fórmula «*Art is the Present*»: ella necesita rehacer sus *performances* para continuar existiendo en el presente. Su solución es de una naturaleza distinta de la de Joyce. Esta suplencia, que debe ser siempre reactualizada, aquí y ahora, es una solución en lo real, ligada al cuerpo real: «mi cuerpo es un lugar de sacrificios y leyendas. La *performance* es la presencia en el mundo» [14].

El apoyo fundamental para Marina es su arte que no cede, igual que su hemofilia.

Las *performances* son para Marina una tentativa de dar una existencia a su ser, de «re-anudamiento» con la historia. No se trata en este caso de una solución por lo imaginario, sino de una localización del goce mortífero.

J.-A. Miller: Bien, aquí una primera pregunta. Usted nos habla de una artista psicótica. ¿Cómo ha reconocido usted que es una psicosis? Y ¿cómo ha reconocido que es una artista? No es una pregunta tramposa, solo se trata de explicitar su posición.

R. Hakobyan: Es una artista porque es reconocida como artista. Tomo esto como un dato dado: ella es reconocida como tal. Yo descubrí esta *performance* durante su presentación en el MoMA, el Museo de Arte Moderno de Nueva York. En lo que concierne a la cuestión de la psicosis, quedé impactada por su *performance*, por la manera en la cual utilizaba su propio cuerpo, por su manera de intentar constantemente extraer algo de él. Según creo, algo parece no estar simbolizado en esta *performance*. Y a través de la lectura de su biografía, es un poquito...

J.-A. M.: Así es. Está el papel que juega su biografía. En el fondo, usted presenta una suerte de clínica anti-comunista, si puedo decirlo así, es decir que esta sería una psicosis provocada por una madre



hipercomunista que ha consagrado su vida al partido y ha descuidado a su hija hasta el punto en que ésta ha devenido psicótica. Además, el padre está muy ausente en este relato...

R. H.: Sí, el padre está ausente. Es más bien la madre quien ocupó todo el lugar y no había ningún lugar para el padre.

J.-A. M.: ¿Lo decisivo es la presencia de la madre o la carencia del padre? Si comprendo bien, no es posible saberlo a partir de los datos de los que usted dispone. El personaje verdaderamente misterioso en este asunto es en cierto modo el Museo de Arte Moderno de Nueva York, por lo que usted ha dicho, muy bien por cierto: es una solución por el arte moderno. No es una solución por el arte en general, sino por el arte moderno, es decir, reconocido como tal por una instancia como el Museo de Arte Moderno de Nueva York. En el fondo, nosotros que no somos especialistas, hubiéramos tenido dificultades para acreditar como arte, una *performance* que consiste en arrancarse el pelo, tomar medicamentos psicotrópicos y gritar durante horas hasta perder la voz. Podríamos decir que entramos en una zona de manifestaciones que son, para la *NLS*, más bien manifestaciones clínicas, convertidas en *performances* artísticas por una instancia que se llama, o que resumimos como tal, el Museo de Arte Moderno de Nueva York. Así pues, el fenómeno verdaderamente nuevo es la existencia de este Museo de Arte Moderno y de quienes lo animan, que esta persona, en cierto modo, explota. Ahora, ¿cómo conoció ella, cómo reconoció esta posibilidad de hacer arte con su enfermedad, con sus turbaciones, con su dolor? ¿Cómo encontró la instancia «museo de arte moderno»?

R. H.: No es solo el arte moderno, este es un ejemplo. Marina Abramović es bastante conocida en el mundo. Ella hizo también una exposición en el Centro Pompidou, creo que en 2007.

J.-A. M.: De acuerdo, tomaba el «Museo de Arte Moderno de Nueva York» como una abreviatura.

R. H.: El arte como solución es algo que ella ha tomado de su madre, que era responsable de las artes en Belgrado, Yugoslavia. Era pues ella, su madre, quien reconocía o no reconocía.

J.-A. M.: ¡Usted no había dicho esto!

R. H.: No

J.-A. M.: Es un dato totalmente decisivo, la madre era responsable...

R. H.: ... del reconocimiento de los artistas yugoslavos.

J.-A. M.: ¿De arte moderno?

R. H.: De arte moderno, sí.

J.-A. M.: Es un dato absolutamente esencial para agregar. No es necesario hipnotizarse con el comunismo de la madre. Al lado de éste, que hacía que ella militara mucho –pero... en fin... las mamás en el Campo Freudiano



también militan mucho— hay este rasgo también muy importante de la madre, ella era ya, yo lo diría en inglés: «*The mama was a kind of MoMA!*» La madre era una suerte de museo de arte moderno, ¿no es así?

Nassis Linardou-Blanchet: El padre también. Su padre, Vojo Abramović, fue quien la introdujo en la adolescencia con su primer profesor de pintura.

J.-A. M.: ¿Por qué lo conoce Usted?

N. L.-B.: Trabajé durante un año en la Sección Clínica sobre Marina Abramovic. Los estudiantes la conocen bien. Es una casualidad. Una feliz casualidad que Ruzanna tenga...

J.-A. M.: ¡Ah, bien! ¿usted ha trabajado un año sobre ella?

N. L.-B.: Sí, durante un año, es verdad. He leído todo sobre sus *performances*. Estaba en Nueva York, y me perdí esta exposición de una semana. Había filas monstruosas. Las personas llegaban a la mañana, lloraban. Estaba Sharon Stone, había un montón de gente... Y ella los miraba, les sostenía la mirada y ellos rompían en lágrimas, luego partían.

J.-A. M.: ¡Ella es pues muy famosa!

N. L.-B.: Es muy conocida, es la abuela de la *performance*. Verdaderamente, es la primera.

J.-A. M.: Bien, yo descubro su existencia aquí, gracias a ustedes dos. ¡Es pues alguien que ha sido capturado por el Campo Freudiano, por ustedes dos en todo caso! Esto hace aún más destacable el hecho de que esta persona haya escapado a la clínica. Porque, ¿cómo una persona que presenta dificultades tan agudas ha escapado a los psiquiatras, a los clínicos que somos? Ella ha escapado de esto, en el fondo, gracias a su armadura familiar que la ha orientado hacia otra forma de terapia que la que se le hubiera podido proponer... Aun si ella toma medicamentos psicotrópicos...

R. H.: No

N. L.-B.: No, ella los ha tomado durante la *performance*, una sola vez, exclusivamente en público.

J.-A. M.: ¿Y ustedes piensan que no los toma aparte?

N. L.-B.: No, verdaderamente no lo creo. En fin, creo que no, porque ella dice todo.

J.-A. M.: ¡Tiene usted mucha confianza en todo lo que ella dice!

N. L.-B.: Sí, tengo confianza, porque ella lo habría dicho... todo su arte es verdaderamente un esfuerzo por separarse de su familia. Ya en Belgrado, ella se marcó la estrella del comunismo en el vientre. En fin, allí se detiene...

J.-A. M.: Esa no me parece una forma de separarse de su mamá...



N. L.-B.: Sí, no llega a eso, esta inscripción sobre su cuerpo marca el límite.

J.-A. M.: Es, evidentemente, una tentación decir que este caso vuelve a poner en cuestión la definición freudiana de la sublimación, que es la idea de una satisfacción de la pulsión, para decirlo en términos lacanianos, de la satisfacción de la pulsión por el significante, más que por el objeto o por el cuerpo, una satisfacción integral de la pulsión por las vías significantes. Esta *performance* se inscribe, se observa bien, en el arte moderno, que procede de Marcel Duchamp. ¿Qué es lo que ha inventado Duchamp? Inventó muchas cosas, pero esencialmente, hay que decirlo: que el arte es lo que es hecho, no lo que es producido, sino lo que es hecho por un artista. *Es arte lo que es hecho por un artista*. Él ha desplazado pues la cuestión del objeto de arte sobre el artista. Este es el gesto de Duchamp. Esto puede compararse después de todo a la definición que Lacan daba del psicoanálisis, en un momento, cuando decía: «¿qué es el psicoanálisis? Es el tratamiento dado por un psicoanalista». Esta definición desplaza también la cuestión de la producción sobre el productor. Es necesario ser psicoanalista para que aquello que se hace sea un psicoanálisis, de donde surge la importancia totalmente especial que se da en el Campo Freudiano a reconocer un analista. E incluso, a reconocer un analista sin ocuparse de los análisis que hace, ya que lo que Lacan llamó el Analista de la Escuela reconocido por el pase, no es por el examen de sus producciones que se le dice analista. Se le dice analista en tanto tal, si puedo decirlo así. Y si se lo reconoce como analista, entonces, lo que él hará, serán psicoanálisis. De cierto modo, esta época a la que se ha llamado época *geek* –es Dominique Holvoet quien encontró esto–, en que el artista se sustituye a la obra de arte. En cierto modo, lo que representa Marina Abramovic, es que la obra de arte es el artista mismo, de donde se desprende la idea de la *performance* que ella representa. Esta necesidad del presente –que ustedes han subrayado y que la exposición del MoMA señala con el título *The artist is present*. Esta *performance* que consiste en mantenerse inmóvil sobre su silla entre siete y diez horas diarias y mirar a la persona a la cara, y bien, esto me evoca exactamente lo que la madre exigía de su hija, a saber, que aun durante el sueño su cuerpo quedara derecho. Me parece pues que su patología repite absolutamente lo que es el control materno. Esta mirada del público que de alguna manera le es necesaria refleja la mirada de la madre sobre ella. Es menos “*the artist is present*” que “*the mother is present*”. En el fondo, ella conmemora indefinidamente la presencia controlante de la madre sobre ella, y parece haber hecho de esto el principio de su *performance*. No sé qué piensa usted de esta lectura. Enseguida pasaremos a la segunda exposición.

R. H.: Sí, efectivamente. Cuando comencé a leer su biografía, en relación a este “quedar fijada”, encontré un pasaje muy interesante, un recuerdo de su abuela que un día le dijo: “Voy a salir algún rato para hacer unos cursos, yo volveré, no te muevas”. Ella volvió tres horas más tarde y Marina había permanecido sin moverse durante tres horas bajo esta orden del Otro que ella toma a la letra.

Transcripción hecha por Dossia Avdelidi, supervisada por Eleni Koukoulis

Traducción: Alejandra Loray

1. Ruzanna Hakobyan es psicoanalista, miembro de la *New Lacanian School* y de la AMP.
2. Brousse, M.-H., «*L'objet d'art à l'époque de la fin du Beau*», *La cause freudienne*, n° 71, Seuil, París, 2009, p.202.
3. Museo de Arte Moderno de Nueva York.



4. Abramović, M., "Experiments with Neuroscience and Art", *The Brian Lehrer Show*, WNYC Radio, 13-5-2013, www.wnyc.org.
5. Yabkinsky, L., "Taking it to the limits", ARTnews, 1-12-2009, www.artnews.com.
6. Westcott, J., *When Marina Abramović Dies: A biography*, Cambridge MA, The MIT Press, 2010, p. 16.
7. Ibid., pp. 21-23.
8. Ibid., p. 45.
9. Ibid., pp. 25-26.
10. "Marina Abramović: Interview", 19 de abril 2001, *Artistes en dialogue dans "La chair et dieu"* (Artistas en diálogo en "La Carne y dios"), www.artistes-en-dialogue.org.
11. En inglés en el original.
12. Yabkinsky, L., "Taking it to the Limits", ARTnews, 1 de diciembre de 2009, www.artnews.com.
13. Abramovic, M., "Documenting performance", http://www.youtube.com/watch?v=6Rp_av9kLPM
14. «Marina Abramović: Présentation de ses œuvres», *Artistes en dialogue dans «La chair et dieu»*, www.artistes-en-dialogue.org.



DEBATE

Saber, Real, Cuerpos

Gustavo Stiglitz

La ciencia supone un saber en lo real, mientras que el real que interesa al psicoanálisis es el del síntoma. Hay ahí un obstáculo insalvable en el acercamiento entre ambos, porque el real que interesa al psicoanálisis en el síntoma siempre implica un arreglo singular y contingente con el goce.

El síntoma no es el equivalente psicoanalítico del saber en lo real de la ciencia, porque es singularísimo. En todo caso, hay allí un saber hacer con el real de cada uno. Si con el saber en lo real de la ciencia se trata de una ley para todos, en el síntoma se trata de una ley que vale para uno solo. Dos modos de lo real, que tocan de distinta manera a los cuerpos.



Los estragos que el saber médico -tributario de la ciencia- puede producir en los cuerpos hablantes, provienen directamente de esta diplopía.

El saber médico promueve una especie de “la anatomía es el destino” en el terreno de la sexualidad. Pero no es freudiano por ello.

“La anatomía es el destino” es uno de los nombres freudianos de lo real, por lo tanto, un semblante. Y Freud mismo fue más allá de él cuando ubicó “esa singularidad que llamó ‘el núcleo del propio ser’”[1] que definió como una oscuridad de mociones pulsionales que nos habita y no lo sabemos.

El problema de tratar los cuerpos hablantes con el modelo del saber en lo real para todos igual, explota manifiestamente en el campo de la sexuación, la posición sexual, como lo muestra el caso tristemente célebre de la literatura médica y psicoanalítica de David Reimer.

En la revista *Time* del 24 de marzo de 1997, la periodista en asuntos médico-sanitarios Christine Gorman, publicó un artículo sobre este caso de cambio de sexo en la infancia, del cual no había habido seguimiento,[2] que tuvo lugar en el Johns Hopkins Medical School.



Bruce y su hermano gemelo Brian nacieron en 1963 (1965, según otras fuentes[3]).

A los pocos meses, los hermanos fueron sometidos a una circuncisión por razones médicas. La operación practicada a Bruce falló y prácticamente le destruyó el pene.

En 1967 -a sus dos años de edad aproximadamente-, Bruce fue sometido a una operación de cambio de sexo por indicación del Prof. John Money, quien encontró en el caso de los hermanos gemelos la oportunidad de probar sus teorías sobre la sexualidad, ya que portaban la misma carga genética y vivían en el mismo entorno.

Money afirmaba que la identidad y la orientación sexual dependían de estímulos externos. Bruce fue nombrada Brenda, usaba ropa de nena y se la trataba como tal. Pero las cosas no fueron bien. Bruce-Brenda nunca se sintió identificada a esos semblantes. Rompía sus vestidos y jugaba juegos de niño con los varones. A pesar de contar con una “vagina” tras haber sido castrado, orinaba de pie. A sus 14 años, al conocer el secreto familiar, todo cambia de sentido para él. Se hace llamar David, y exige ser reoperado para “recuperar” algo de lo que el saber médico le había arrebatado. De lo que ocurrió luego no nos ocuparemos aquí.

En lugar de la anatomía como destino, aquí fue el mal encuentro -contingente- con el saber supuesto a la pseudociencia, lo que marcó la anatomía.

Más allá de la locura del profesor en cuestión, los analistas debemos estar atentos a lo que de las oscuridades de los goces se inscribe en los cuerpos hablantes. En este caso, el sujeto nunca consintió al texto de un capítulo de su vida. Pero es que ¿de dónde provino ese texto? ¿De qué deseo particularizado y articulado a qué ley?

Mientras que el deseo materno y la función paterna eran arrasados por el saber médico, el sujeto ya había decidido sobre su posición sexual masculina.

Estar a la altura de las grandes cuestiones de su época, eso que Lacan exigía a los analistas –a la vez que dudaba de que pudieran– se presenta en estos tiempos también bajo la forma de la defensa contra el atropello a los cuerpos hablantes.

1. Arenas, G., *La flecha de Eros*, Grama, Bs. As., 2012, p. 20.
2. Gorman, Ch., “A boy without a penis”, *Time*, 24 de marzo de 1997.
3. Gutiérrez Vera, D., “El sexo del Otro”, *Ecuador Debate*, N° 78, Quito, diciembre de 2009.



DEBATE

Cuerpo y biopolítica

Laura Arias

A lo largo de la historia, las prácticas sobre el cuerpo y las relaciones con él lo han convertido en referente de la teoría política, de la epistemología, de la filosofía y de distintas disciplinas. Cada propuesta, cada filosofía, cada *episteme* tiene algo que decir sobre el cuerpo. Desde M. Foucault, pasando por W. Benjamin, G. Agamben y H. Arendt, el cuerpo humano ha sido objeto de investigación durante siglos como un texto en el que se inscriben prácticas sociales e institucionales:



cartografía corporal, atravesada por lo instituido, donde las ideologías escriben su historia y encuentran su límite.

La cultura carga al cuerpo, dotado de un sexo, con múltiples imágenes cuya visión varía de acuerdo a la cultura, la clase social, las épocas. Existe una visión diferente del cuerpo en Oriente y en Occidente. La visión oriental va más allá de lo inmediato, la occidental lo ve como objeto en sí. Según los historiadores, se empezó a dirigir la mirada hacia el cuerpo humano en Alejandría, en el Bajo Egipto, en lo que conformaba el gran centro de la cultura griega a fines del siglo III antes de nuestra era. En la antigua Grecia, se consideraba que el cuerpo era un objeto de emoción estética y, por lo tanto, la desnudez era un signo de dignidad y no de vergüenza.

De los desfiles de faloforia en el antiguo Egipto, pasamos a la Grecia clásica y a la Edad Media, cuando surge un desprecio por el cuerpo. Fuente de pecado para los místicos medievales, el cuerpo obstaculiza la espiritualidad y la racionalidad. Será en el Renacimiento cuando la visión del cuerpo se hace más objetiva hasta convertirse, hoy en día, en un objeto más de consumo o de exhibición, como la exposición de cadáveres de Gunther von Hagens que ha recorrido el mundo.

Pero, es en los campos de concentración y de exterminio nazi donde el cuerpo se deshumaniza y es reducido a la condición de lo que G. Agamben, en la estela de W. Benjamin y M. Foucault, denominó "*nuda vida*" o vida desnuda de los tiempos modernos. Seres reducidos a su condición biológica donde la existencia es despojada de todo valor político, de todo sentido ciudadano. El campo de concentración



o de exterminio es el espacio más radical donde se ejecutan las biopolíticas contemporáneas; donde la vida, privada de todo derecho, puede ser objeto de todos los experimentos.

Ha sido Agamben quien relacionó la biopolítica con el origen del Holocausto. El lazo que componen *bios* y política representa el cuerpo como viviente, y es el poder quien decide si la vida merece ser vivida o no. Política que convierte el cuerpo en una cuestión de poder, como suponer una raza superior. Categorías como *biopoder* y *biopolítica* intentan dar cuenta del cuerpo humano como un texto en el que se inscriben las prácticas sociales e institucionales. Foucault sostiene, en su método genealógico, que la mirada médica es la responsable del surgimiento de la sociedad moderna como programa punitivo. De esta mirada sobre el cuerpo, surgen los registros, los expertos, las instituciones, que dejan sus huellas sobre él. Al marcar el cuerpo generan una nueva subjetividad en la que éste se transforma en un texto donde la historia deviene en su escritura.

Para Foucault, *biopoder* es el poder sobre los cuerpos. También propone con el concepto de biopolítica lo siguiente: “Tras la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el siglo XVIII, a finales de ese mismo siglo, se ve aparecer algo que ya no es una anatomo-política del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana” [1]. Los cuerpos en los campos nazis están ahí para dar un testimonio del control sobre ellos: del biopoder a la biopolítica. Lugar de un experimento sobre los límites de lo humano.

Introducir la categoría de biopolítica amplía el horizonte de un decir acerca del cuerpo. Podríamos pensar que atender a la dimensión subjetiva y a lo que supone la reducción del cuerpo a *nuda vida* situaría una dirección de la cura que no ignora el dominio que la política y la ciencia ejercen sobre el cuerpo.

1. Foucault, M., *Genealogía del racismo*, La Piqueta, Madrid, 1992, p. 251.



DEBATE

Cuerpo de mujer

Fernando Vitale

Integrantes:

Eduardo Benito, Graciela Chester, Viviana Fruchtnicht, Cecilia Gasbarro, Jose Lachevsky, Esteban Klainer, Jose Luis Tuñon y Fernando Vitale.

Dado que es la noche de presentación del VI Enapol, diré algunas palabras sobre el título del mismo.

En primer lugar, nos parece absolutamente convergente con el trabajo que vienen desarrollando las Escuelas a partir de la orientación que Miller planteó como verdaderos proyectos de investigación, tanto para el último Congreso que se desarrolló en Buenos Aires, “El orden simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era. Consecuencias para la cura”, como para el



próximo que se va a realizar en París, “Un real para el siglo XXI”. Como lo planteó Miller, se trata una vez más de la puesta al día de nuestra práctica en las coordenadas inéditas en las que se desarrolla en este siglo XXI, cuando los semblantes que más o menos ordenaban la estructura tradicional de la experiencia humana van quedando fuera de juego de la mano de las incidencias del capitalismo y del discurso de la ciencia a una velocidad vertiginosa. Es una oportunidad entonces para que el psicoanálisis, que acompañó ese movimiento, se repiense a sí mismo.

El sesgo que elegimos fue por eso la orientación clínica. Como planteó Eric Laurent el año pasado en el Coloquio sobre *Sutilezas analíticas*, como no somos filósofos, en el psicoanálisis solo podemos empezar a intentar entender la cosa cuando podemos dar una transcripción clínica de lo que decimos. Creo que si no, corremos el riesgo de quedar atrapados en un laberinto y nos perdernos entre la pura perplejidad y la repetición vacía.

Comenzamos entonces trabajando desde esa perspectiva las referencias del texto de presentación de Eric Laurent.



Tengo que hacer una aclaración ineludible. Con varios de los colegas que participan en esta investigación, venimos trabajando el tema en cuestión hace ya bastante tiempo. En el curso que da J. C. Indart en la EOL, hace ya algunos años, discutimos casos bajo la denominación de clínica del discurso universitario. Con ese título, lo que se intentaba pensar, era el hecho de que se iba constatando cada vez con más nitidez que el nuevo estatuto de los síntomas y de las identificaciones que los pacientes traían a la consulta, no podían ser leídos a partir de la referencia al discurso del inconsciente como discurso del amo antiguo. Muchas cuestiones podían ordenarse mejor, leídas a partir de lo que Lacan había nombrado como el nuevo estatuto del discurso del amo contemporáneo. Podemos decir hoy que eso estaba en estricta articulación con el subtítulo de nuestro Encuentro: “la crisis de las normas y la agitación de lo real”. Se constata que los cuerpos femeninos abandonados de las referencias edípicas tradicionales, reducidos al estatuto de unidades de valor en el mercado, aparecen cada vez más sometidos al orden de hierro de la gestión burocrática productora de normas enloquecidas; es decir, lo que Eric Laurent llama la tiranía de la presión identificatoria actual. Creemos que detectar ese cambio de discurso es clave en la orientación clínica. Eso desembocó en un ciclo de noches que realizamos en la Escuela en el 2008 sobre psicosis ordinarias y del que se hizo una publicación.

En el año 2010, realizamos otro ciclo de noches cuyo título fue: “Síntoma y frustración, casos de mujeres”.

Me había encontrado con una referencia que Miller había puntuado cuando presentó el *Seminario 4* y que era la siguiente: Lacan planteaba allí, como uno de los avatares posibles de la pulsión, el de quedar confinada a convertirse en un intento límite de compensar e intentar aplacar lo que puede tener de insoportable la decepción experimentada en lo que llama el juego simbólico de los signos de amor. Releída, nos pareció una referencia útil para intentar explorar la prevalencia inusitada que iba tomando en la clínica femenina, los llamados trastornos de alimentación. Como ha planteado también E. Laurent, solo el repaso de nuestras rutinas puede permitirnos acercarnos a lo que escapa, y por ello nos dedicamos a repasar las sucesivas relecturas que hizo Lacan del Edipo femenino. Presenté un resumen muy apretado de lo alcanzado en el trabajo realizado en esas noches, en las jornadas sobre “El amor y los tiempos del goce” a la que puse por título: “El goce y los tiempos de la frustración”.

No puedo extenderme en esto, pero vale la pena subrayar que eso que Freud ubicaba como la particular sensibilidad femenina a la decepción amorosa fue reformulado por Lacan como inherente a las características propias de un modo de goce que no puede sino pasar por alguna forma de ejercicio posible del amor en el lazo con el *partenaire*.

Otra de las cuestiones que recortamos era el estatuto problemático de lo que llamamos la identificación al falo en la clínica femenina actual; es decir, aquello que aprendimos como lo que el puerto seguro de la entrada de la niña en el Edipo le permitía por la intermediación de la identificación al padre, poder subjetivizar. Lo que muchas mujeres hablan con sus cuerpos y con sus síntomas, es que eso que llamamos el manejo de la mascarada, en tanto velo de la falta que pone en marcha los juegos eróticos



en relación al *partenaire*, queda subsumido en muchos casos a un sometimiento infernal a la tiranía de rutinas y puras instrucciones de saber desarticuladas de la identificación al falo propiamente dicha.

En relación a este punto, nos ha resultado interesante detenernos en algo que Lacan plantea en el último capítulo del *Seminario 18*. Es recién allí que considera contar con la articulación que le permite despejar con claridad lo que hace que aquello que llamamos el falo y el Nombre del Padre se nos presenten como indiscernibles en nuestras argumentaciones teórico-clínicas. Dicha articulación, nos dice, la obtuvo dejándose guiar por la clínica de la histeria. Sin la histérica nunca hubiera podido dar con la escritura de lo que va a llamar el goce fálico como función y nos dice que Freud nos conduce allí ya desde sus primeros "Estudios sobre la histeria". Va decir, entonces, que el goce fálico es aquello que el lenguaje denota sin que nunca nada responda por ello. De ese goce opaco no saldrá nunca ninguna palabra y que fue por eso que primeramente la histeria lo había conducido hasta la metáfora paterna y su anudamiento a la ley; es decir, al llamado que realiza a que algo responda en lugar de eso que en sí nunca va a decir absolutamente nada.

Eso nos permite distinguir lo que llamamos las identificaciones al falo a las que por la mediación de su amor al padre una mujer puede anudarse en tanto respuestas a eso que nunca le dirá nada, de las vicisitudes de la confrontación traumática con el goce fálico en tanto tal y los acontecimientos de cuerpo que resultan de ello. A esas respuestas, por su parte, la histérica siempre se acomodó incomodándose, como dice Lacan en el *Seminario 17*, y por eso mantuvo en la institución discursiva el cuestionamiento de que ninguna de ellas era respuesta a la relación sexual en tanto tal.

Podemos afirmar entonces que lo que vemos hoy más claramente es la puesta a cielo abierto de esa confrontación traumática y las nuevas invenciones que cada cuerpo de mujer va encontrando frente a eso más allá del tradicional ordenamiento edípico.

Concluyo con una pregunta: como plantea el texto de E. Laurent, ¿a qué responde la relectura de la histeria que Lacan realiza en su última enseñanza?, ¿por qué se vuelve a detener en ello?, ¿se puede pensar la histeria sin el Nombre del Padre?

Seguimos en esa cuestión y en el segundo cuatrimestre vamos a discutir casos desde esa perspectiva.



DEBATE

Cuerpo de hombre: Hombre, uno de los sentidos de cuerpo

Raquel Vargas

Integrantes del grupo de trabajo:

Laura Darder, Analía Cross, Roberto Cueva, Gabriela Scheinkestel, Estefanía Elizalde, Lorena Hojman, Denise Engelman, Jesica Lagares, Raquel Vargas

“Deseo decir en formas ya mudadas en nuevos cuerpos”
Ovidio, *Las metamorfosis*, Libro I

Si el proverbio chino es cierto y lo más oscuro está siempre bajo la lámpara, entonces, cuerpo “de” hombre es un título que no se deja iluminar tan fácilmente y sacude lo pretendidamente natural. Si tomamos “cuerpo” y “hombre”, por separado, tanto una como otra, podrían andar sueltas. El “de” resulta una articulación especial como la del signo *losange* y arroja algo así como variaciones sobre el cuerpo.



El falo arma tanto el cuerpo del hombre como el de las mujeres, ¿Cuáles son las diferencias? ¿Son jerarquías del falo, falocracias, como se lamentan los teóricos del género? En uno de estos ensayos (1) hacen un recorrido, para el abordaje de la sexualidad masculina, a partir del concepto de falo. Hablan entre otras cosas del “malestar de los varones” y ponen entre comillas el asunto del “enigma” de lo femenino freudiano. Toman a Lacan a partir de “La significación del falo” y concluyen que Freud se debatió inútilmente tratando de definir a la feminidad y por lo tanto definir un nuevo objeto de estudio; el hombre también falla.

“Hombre” y “mujer” son significantes que pierden sus fuerzas simbólicas. Hay mutaciones.

En la antigüedad, la poesía, las fábulas, los mitos, explicaban los grandes enigmas del mundo tan propio y ajeno. La ciencia fue despojando de la magia a las palabras y creando otras. Es difícil hacer de

la palabra “género”, poesía. Metrosexual, viagra, prótesis, nuevas palabras enlistadas en un discurso que aspiran al cuerpo teórico que logre una ciencia de lo real. “¿Estamos sin embargo a la altura de aquello que parece que somos, por la subversión freudiana, llamados a sostener, a saber, el ser-para-el-sexo?”. (2)

El inconsciente en su primera flor puede llamar a la nostalgia y una práctica que se apoye en ella es puro idealismo. Sin nostalgia y sin idealismo, ¿Cómo definimos las cosas, cualquiera de ellas? Lacan dice a través del *Cratilo* de Platón lo que pasa con las palabras en ocasión de poesía. Son pequeñas bestias que hacen lo que se les da la gana. (3)

Hace poco, unas residentes quisieron una foto con Eric Laurent, quien posó alegre y cordial junto a la juventud lacaniana, como la llamó. Esta juventud y tantas otras trabajan en algunos frentes de nuestra ciudad, donde los conceptos se ponen a temblar. ¿El falo es realmente *prêt-à-porter*? El falo que deriva del padre no está siempre listo para usar. En cambio, el inconsciente es lo más democrático que hay. No encontramos que haya realmente falocracia. No encontramos en las propiedades del falo la democracia que demuestra el inconsciente, que aunque palidece, dice Lacan, no lo lamenta, ya que es allí mismo, incluso en su palidez, donde se asume el registro de lo vivo de la práctica.

Entonces, no hacer ciencia de lo real a través de la sociología, la filosofía o incluso desde el psicoanálisis. No a la nostalgia de otras épocas del inconsciente en flor, no al asistencialismo de los que reciben duros golpes de los temblores de las normas. ¿Qué nos queda?

Si la pulsión trae algún mensaje en su circuito es para decir que no tiene ninguna posibilidad de convertir en ciencia los ecos del cuerpo. Hacer de la pulsión poesía nos parece más apropiado. *Cuerpo de hombre*, si se presenta tal cuestión para el sujeto, será para ser descifrado. El cuerpo descifrado es un cuerpo para todo uso. (4)

El hombre es también un amo inventado para apaciguar la esclavitud del cuerpo. Un Odiseo, una odisea para hacerse hombre: alejarse de las mujeres, pero no tanto, de la madre pero seguir venerándola, de los homosexuales, salvo en el club de la pelea o en la cancha y de los niños, todo lo que se puede disimular. Hay una pluralidad de respuestas en los diferentes mapas y territorios, múltiples trincheras del cuerpo humano.

¡X es diez veces más grande que Y! Esta es una revelación de la embriología y la respuesta que Tiresias pagó con un doble castigo, perdió su cuerpo de hombre y cuando lo recuperó lo tuvo pero con un punto ciego se hizo mirada oracular.

Aceptamos que X y que Y cualesquiera sea su tamaño, se presenten a la mesa de discusión. La aceptamos porque preservamos la pequeña x que sostiene un enigma.



Notas

1. Burin, M., Meler, I., *Varones, Género y Subjetividad Masculina*, L. M., Bs. As., 2000, p. 155.
2. Lacan, J., "Alocución sobre las psicosis del niño", *Otros Escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 385.
3. Lacan, J., "Radiofonía", *Otros Escritos, op. cit.*, p. 427.
4. Laurent, E., "Poética Pulsional", *La Carta de la Escuela*.



DEBATE

El sexo como ritual, el sexo como arte: Subcultura y *Sinthome* *

Tom Ratekin - Washington

La elaboración de Lacan acerca de la noción “no hay relación sexual” es hoy particularmente relevante para la teoría *queer* y para otras dos cuestiones políticas acuciantes dentro de los *Queer Studies*: el matrimonio y el “sexo a pelo”, *barebacking* (1). El matrimonio y el *barebacking* son estrategias con las cuales se espera encontrar una plenitud en la comunicación que se escapa en otras áreas de la vida. Ambas cuestiones tienen defensores y opositores apasionados dentro de la comunidad gay.



En su artículo del 2008, *Breeding Culture: Barebacking, Bugchasing, Giftgiving* (Conducta Reproductiva: Sexo a pelo, Buscavirus, Donantes) y en su posterior libro *Intimidación ilimitada: Reflexiones sobre la Subcultura del Barebacking* (2009), Tim Dean analiza el nacimiento de una compleja subcultura que se construye alrededor del significado y la transmisión del HIV, el virus que provoca el SIDA. Dean propone que el *barebacking* funciona acorde a fantasías de conexión y sacrificio, como aquellos que se ven en comunidades más tradicionales, como las deportivas o las militares.

Coincido con Dean en que el psicoanálisis nos permite entenderlas mejor. Agregaría, sin embargo, que el objetivo del psicoanálisis es también el de crear un sistema para arreglárselas con el apego a estas fantasías y reducir nuestra sujeción a ellas. Mi manera de entender la identificación al síntoma o el movimiento hacia el *sinthome*, no es que uno se mete de lleno en el síntoma con total despreocupación. La identificación al síntoma significa que uno reconoce que el síntoma siempre estará ahí, que siempre empujará a uno más allá del bien, y por ende se debe trabajar con el *sinthome* para permanecer a una distancia segura del goce destructivo.

El trabajo de Dean sobre el *barebacking* muestra lo esencial que resultan los significantes en la conformación de las estructuras de afinidad, y cómo el lenguaje conecta deseos trascendentes con objetos



particulares en el mundo. Por ejemplo, el término “bareback” conecta la imagen de un joven *cowboy* de duro individualismo con la práctica del sexo sin preservativos. Otros términos altamente relevantes a esta subcultura son los de “breeding” y “giftgiving”, para describir la inseminación con esperma de HIV positivo, y “bugchasing” o “converting” para describir la adquisición premeditada del HIV. Los términos evocan distintas connotaciones pero el tono dominante del discurso es el de hiper-masculinidad transgresiva. Los preservativos son pensados como señales de cobardía y propios de afeminados, y frecuentemente la adquisición de HIV expresa ir más allá de las preocupaciones cotidianas de una vida “normal”. Estas operaciones son tanto simbólicas como reales: se hacen a través de un virus que resulta invisible a simple vista pero que verdaderamente existe en el cuerpo y que, por ende, provee de una base sustancial para estas redes significantes.

La discusión de Lacan sobre la ética en el *Seminario 7* es particularmente útil en el análisis de la cultura del *barebacking* cuando describe cómo utilizamos el arte y la cultura para balancear las diferentes presiones de lo Real y lo Simbólico, el sueño del Uno invariable y el sueño de la propia trascendencia. En su debate sobre Antígona y la experiencia del teatro, Lacan nos advierte mantenernos fuera del impulso de comprometernos completamente en cualquier “ir hasta el final del deseo” o a “la razón beneficosa”, de manera tal que el deseo mismo pueda ser mantenido. La obra de arte permite una proximidad a *la Cosa* que abre nuestros ojos al valor relativo del mundo de los bienes. Tenemos que tolerar la ansiedad de dejar un deseo parcialmente insatisfecho de modo que el goce pueda filtrarse en nuestras vidas.

El *Seminario 7* también muestra que es útil pensar en el sexo como un *arte* en vez de como una marca de nuestro ser esencial. (Y diría que el arte no descarta los placeres de la masculinidad o de la femineidad.) Si el sexo no es lo que determina nuestro ser, entonces podría convertirse en un arte de descubrimiento, de expresión, de experiencia. Tal vez el sexo puede ser interesante y disfrutable de ser algo que hacemos, en lugar de algo que somos. Aunque, siguiendo la perspectiva lacaniana, el goce de uno es singular e impredecible, y también considero que el sexo puede ser de gran significado e interesante sin convertirse necesariamente en un asunto de vida o muerte.

Traducción: Juan Ignacio Manzoni

* Texto presentado en el Simposio de Miami. Tom Ratekin enseña cine y literatura en la American University en Washington, DC. Es el autor de “Final Acts: Traversing the Fantasy in the Modern Memoir”, publicado por SUNY Press en 2009.

Notas

1. La palabra *barebacking*, en inglés se utiliza para denominar al sexo anal sin preservativo.

Bibliografía

- Dean, T., “Breeding Culture: Barebacking, Bugchasing, Giftgiving”, *The Massachusetts Review*, Spring 2008, pp. 80-94.
- Dean, T., *Unlimited Intimacy: Reflections on the Subculture of Barebacking*, University of Chicago Press, Chicago, 2009.
- Lacan, J., *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*. Trans. Dennis Porter. New York: Norton, 1992.



- Lacan, J., *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*, Trans. Bruce Fink, New York: Norton, 1999.



DEBATE

La anatomía es un destino para los que creen en la naturaleza

Tania Coelho dos Santos - EBP- RJ

Me extrañó mucho el título de esta intervención de Miller –"Mariage homosexual: oublier la nature"– publicada en *Le Point* (3/01/2013). Cito, para introducir mi pregunta, una pequeña parte: "La naturaleza dejó de ser creíble. Desde que sabemos que está escrita en lenguaje matemático, lo que ella dice, cuenta cada vez menos (...) El ideal de la justa medida no es más operativo".



Me pregunto: ¿se trata de olvidar la naturaleza? Argumento que la naturaleza es del orden del semblante. Decir después de Freud que "la anatomía es el destino" es lo mismo que decir que sólo se la puede abordar a través de la fantasía. ¿La fantasía de quién? ¿La fantasía del religioso? ¿La fantasía del científico? ¿La fantasía del neurótico? En apoyo a mi posición, recuerdo las palabras de Lacan del *Seminario 18* (1). La identidad de género no es más que el destino de los seres hablantes para repartirse, en la edad adulta, entre hombres y mujeres. Para el muchacho, se trata de hacer de hombre, agente de cortejo tal como éste se define a nivel animal. El comportamiento sexual humano consiste en cierta conservación de este semblante animal. Entre los seres humanos, este semblante, se transmite en un discurso. El discurso sexual es un vehículo de lo real en tanto imposible de imaginarizar. Para alcanzar al otro sexo, es preciso no tomar el órgano masculino por lo real, pues él solamente se funda como instrumento de la cópula por medio de un arreglo significativo. El psicótico ignora que la naturaleza no es real, porque ella es semblante. Lo que el transexual no quiere, por ejemplo, es el significativo. Sólo gracias a los efectos del significativo, aquello que está escrito en el cuerpo como anatomía puede ser leído como destino. Para hacerlo como se debe, es preciso que nos engañemos mediante el "error común" de creer en la naturaleza.

La alianza del capitalismo con la ciencia incide sobre el cuerpo y el lazo social en la redistribución de la sexuación. Por esta razón la anatomía no es ya sino "el destino" de algunos o de algunas. En la civilización contemporánea, la experiencia de la discrepancia entre la identificación simbólica y la anatomía



–que defino como la percepción imaginaria, pero también la experiencia real del cuerpo– ya no es una excepción a la regla.

Nadie es considerado un psicótico por no creer en la nominación simbólica que su cuerpo recibió del Otro. Es perfectamente aceptable, en nuestros días, que un hombre desacredite el valor fálico de su órgano anatómico. El hecho de ser portadora de una vagina y de un útero puede no valer absolutamente nada para una mujer que cree ser un hombre. ¡Ellos no cuestionan en lo más mínimo imitar a la naturaleza!

Aun así, en estos días, se quieren casar y tener hijos imitando a los amantes de la naturaleza. La lucha por el matrimonio para todos muestra que el movimiento gay no reivindica más el derecho a una excepción homosexual. En los años 70 el discurso gay rechazaba el sueño naturalista de la felicidad familiar con sus funciones *ready-made*: marido, mujer, papá, mamá, bebés. Él representaba el máximo de libertad pulsional. A lo largo de los años, este discurso demostró ser incapaz de producir nuevos semblantes. El discurso gay contemporáneo propone que se pueden casar dos maridos o dos esposas y tener hijos con papá-papá y mamá-mamá. Basta con echar un vistazo en las series americanas para verificar que es así como suceden las cosas. Los significantes amos producidos por la fantasía de la naturaleza son ahora reivindicados por todos, sean o no neuróticos. La única cosa que triunfa en nuestros días, aparentemente, es la voluntad de los antiguos rebeldes de ser iguales a todo el mundo.

Traducción: Cecilia Parrillo

Notas

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p.31.



DEBATE

El cuerpo en la hipermodernidad

Silvia Ons

En el año 2008, tapas de revistas e imágenes de Internet mostraron una foto que no podía menos que sorprender: una imagen masculina portando un gran vientre en gestación. El título de la portada, “primer hombre embarazado”, causaba aún más perplejidad, incitando la curiosidad. La nota aclaraba ese fenómeno, contando la historia de su personaje: se trataba de una mujer –otrotra reina de belleza– que había decidido cambiar su identidad. Así, a los 24 años, se sometió a una



operación para eliminar los pechos (mastectomía) y legalmente cambió su género de femenino a masculino, haciéndose llamar Thomas Beatie. Comenzó un tratamiento hormonal para aumentar los niveles de testosterona, pero prefirió mantener sus órganos sexuales femeninos, a pesar de llevar una vida como si fuese hombre. Se casó legalmente con una mujer y decidieron tener hijos pero como ésta no podía, Thomas Beatie –previa inseminación– gestó al bebé. Para recuperar el ciclo menstrual perdido se suspendieron las inyecciones bimestrales de testosterona y Beatie logró tres embarazos seguidos. Ante la pregunta acerca de cómo vivía este proceso contestó: “Increíble, estoy estable y seguro de mí mismo como el hombre que soy. Técnicamente me veo como un sucedáneo de mí mismo, aunque mi identidad sexual es de varón. Yo seré el padre, Nancy la madre y seremos una familia”. “El embarazo es una sensación increíble”, afirmó. “Mi barriga crece día tras día, pero yo me siento hombre y cuando nazca mi hija, **yo ejerceré de padre** y Nancy de madre”, añadió.

La ex-reina de belleza no solo no aceptó su sexo biológico, modificándolo con operaciones y hormonas masculinas, sino que tampoco aceptó los límites que este cambio implicaba, y entonces quiso el embarazo para tampoco consentir en la maternidad que éste conlleva. Gracias a la ciencia, pudo lograr todos sus propósitos. Hoy en día el caso no es tan excepcional y los desarrollos tecnológicos permiten la realización de las fantasías más insospechadas, siendo muchas veces ese mismo desarrollo, el creador de esas realidades, antes solo oníricas. Freud se refirió a ciertas fantasías que circulan sin demasiada intensidad hasta recibirlas de determinadas fuentes. (1) Los avances científicos funcionan como una fuente adicional que les ofrece la oportunidad de consumarse traspasando cualquier barrera. No me referiré aquí a las enormes ventajas que son consecuencias de esos avances, mi interés consiste en ana-



lizar la manera en la que tales progresos pueden conducir a la ilusión de lo ilimitado. Es la ciencia, pero es también el espejismo de una posible reinención permanente en nombre –siempre– de los derechos humanos. Nótese que siempre se apela a ellos cuando se trata de satisfacer cualquier deseo, que encuentra en la ciencia a su mejor aliado. El aparente culto al cuerpo –característico de nuestra época– es en realidad un culto al poder de la mente, capaz no solo de traspasar ese cuerpo sino, incluso, de crearlo. *Piénsese en el anuncio de una compañía estética que dice “entre con el cuerpo que tiene, llévese el que quiere”, tal publicidad es el paradigma de todas las ofertas que aparecen en el mercado. Cambiar de cuerpo, de inclinación sexual, de país y de costumbres, de orientación política (ya parece natural que alguien se “de vuelta”), de estilo de vida. Reinventarse día a día parece ser la consigna hipermoderna. El mundo actual por un lado nos constriñe, infundiéndonos miedo, y por otro lado nos hace creer que no hay límites.* Cabe aquí citar como ejemplo a la artista plástica Orlan quien, en búsqueda de nuevas identidades, inicia una serie de operaciones quirúrgicas con distintos cirujanos y en diferentes países. Ella dirige las intervenciones, realizadas bajo anestesia local, ante la vista de fotógrafos y de cámaras de televisión, de acuerdo a una minuciosa planificación. El quirófano deviene un escenario en el que las operaciones son musicalizadas, el *staff* médico lleva ropa creadas por diseñadores famosos y textos poéticos son leídos para acompañar el guión. La carne se transforma en equivalente a una tela como el soporte sobre el que se gesta una obra que intenta fugarse de la naturaleza y demoler la diferencia entre los sexos. Orlan pretende denunciar así a las presiones sociales ejercidas sobre el cuerpo femenino, considera caduca nuestra noción del cuerpo y propone un uso de la tecnología aplicado a la vida humana donde todo pueda ser intercambiable y renovable para lograr un ser humano “más feliz”. Claro que en ese propósito por acusar a las normas culturales que se imponen sobre el cuerpo, termina ella misma ejerciendo una presión aún más fuerte al moldearlo cruentamente a su capricho.

Cuando ya desaparecen los caminos rectores, múltiples se levantan y probar de todo lleva así al abismo de lo ilimitado La tecnología, de la mano con el derecho a una reinención permanente, coadyuva para la consumación de tal fin, sellando una de las características más salientes de este siglo. [1] Vayamos ahora a los dos anteriores.

El siglo XIX tuvo en la biología a una de sus grandes marcas y asistió a su nacimiento como ciencia con Bichat, su creador. Ya en el siglo precedente se anunciaba este porvenir, la botánica y la zoología se convertirían en disciplinas cada vez más profesionales. Lavoisier y otros científicos unían mundos animados e inanimados a través de la física y de la química mientras que los naturalistas se centraban en la mutación de las especies. La teoría celular proporcionaba nuevos fundamentos sobre el origen de la vida, y estas investigaciones así como aquellas concernientes a la embriología y a la paleontología dieron origen a la teoría de la evolución por selección natural de Darwin. En su final, el siglo XIX vio el derrumbe de la teoría de la generación espontánea, y el surgimiento de la teoría microbiana de la enfermedad.

El siglo XX dio lugar a descubrimientos biológicos sin precedentes como la estructura del ADN, hallazgo que trajo como consecuencia un despliegue notable de la biología molecular, con el descifrado del código genético, la pasión por el genoma humano. Claro que a nivel de la física el avance fue aún mayor.



Empero, junto con estos desarrollos otro auge, el del culturalismo, dejaría a nivel ideológico un trazo mucho más fuerte. Imposible aquí reseñar sus distintas aristas y corrientes. A grandes rasgos, podemos decir que la corriente culturalista fue llamada de esa manera por el especial acento en el análisis de la cultura, a diferencia de la antropología social británica (interesada en el funcionamiento de las estructuras sociales), y la etnología francesa desarrollada por Durkheim y Mauss. Fue en Estados Unidos donde Boas estudió hijos de inmigrantes para demostrar que las razas biológicas no eran inmutables y que la conducta y el comportamiento de cada grupo humano obedecía a su propia historia y a las relaciones que hubiera establecido a lo largo del tiempo con su entorno social y natural, y no al origen étnico del grupos o leyes naturales. La primera generación de estudiantes de este austriaco produjo estudios muy detallados que fueron los primeros en describir a los indios de América del Norte. Al hacer eso, dieron a conocer una gran cantidad de detalles que fueron usados para atacar la teoría del proceso evolutivo único. Así, su énfasis en los idiomas indígenas contribuyó al desarrollo de la lingüística moderna. Siguió los estudios sobre cultura y personalidad llevados a cabo por discípulos de Boas como Margaret Mead, Ralph Linton y Ruth Benedict. Influenciados por Freud y por Jung, estos autores analizaron cómo las fuerzas socio-culturales forjan la personalidad individual. La antropología francesa partiendo de Durkheim y Mauss se nutrió de los vínculos que Lévi-Strauss estableció con antropólogos estadounidenses e ingleses mientras que Gran Bretaña vio el esplendor del funcionalismo. La función sustenta la estructura social, permitiendo la cohesión fundamental, dentro de un sistema de relaciones sociales.

Es fácil advertir la estrecha vinculación entre el culturalismo y las teorías de género, que plantean que la orientación sexual de una persona y su identidad o género son el producto de una construcción social y que, por lo tanto, los lugares que se ocupan no dependen de un dato biológico sino de la función a desempeñar. El terreno de los discursos que se entrecruzan en torno de la diferencia sexual, los géneros socialmente reconocidos, y la identidad femenina, ha sufrido en los últimos tiempos una serie de modificaciones imposibles de sintetizar. Poco a poco, se ha ido construyendo una zona equívoca en la que confluyen, sin lograr comunicarse del todo, las distintas versiones del psicoanálisis, las diversas políticas feministas y la dispersión de enfoques de las ciencias sociales. Podemos decir que en el siglo XX se presentó una contraposición entre los planteos que consideran que la sexualidad está determinada biológicamente y entre aquellos que sostienen que se trata de una construcción cultural variable de época en época y de cultura en cultura.

Si bien el concepto de género surge fundamentalmente entre los años 50 y 60 en el ámbito de las ciencias médicas para explicar los paradigmáticos casos de intersexualidad y de las ambigüedades genitales, el impacto en el ámbito de las ciencias sociales fue significativo en tanto supuso poner fin a las explicaciones derivadas de las determinaciones biológicas y alertó acerca de la construcción cultural de la diferencia sexual. El género se transformó en un instrumento fundamental de la teoría y la práctica feminista y cuestionó a teorías esencialistas sobre las diferencias entre varones y mujeres. A partir de la inclusión del género en la lectura de la realidad, se reservó el término “sexo”, para designar a las diferencias anatómicas y fisiológicas entre machos y hembras, y el término “género”, para designar la



elaboración de valores y roles impuesto por la cultura sobre la diferencia sexual. Así, por ejemplo, se dice que la mujer que aparece en las teorías es el producto de una construcción social específica de lo femenino y que la dominación sexista trabaja en el interior de las disciplinas supuestamente científicas racionalizando lo que no es más que relación violenta de poderes; nada determinante hay en la condición biológica femenina.

Antes de 1955 no existía el concepto de género referido al sexo de una persona, ni el trastorno de identidad de género. Fue John Money quien, en Estados Unidos, creó el término señalando que la identidad de género no podía diferenciarse ni llegar a ser femenina o masculina sin estímulo social, en contraposición con los deterministas biológicos reconoció que la sexualidad es multicausal. Fueron los constructivistas quienes, inspirados en Foucault, dieron aún un paso más en su lucha contra el enemigo representado por el esencialismo del que formaría parte el psicoanálisis, al asegurar puntos cardinales en el ser parlante. Por el contrario, el constructivismo foucaultiano intentaría construir experiencias subjetivas nuevas y distintas, “invenciones de sí mismo”, en las que pululan los placeres nómades. Tal sujeto mutante, abierto a la diversidad de goces, repudiaría cualquier estructura determinante, también la del inconsciente, de ahí el rechazo de Foucault al psicoanálisis. El constructivismo ligado con algunos estudios feministas, gays, *queer* y lesbianos enraizados con el culturalismo, sin embargo se desafían de él, acercándose al liberalismo y enarbolando como ideal a la consigna “tu cuerpo es tuyo”.

El siglo XXI parece haber hecho fenecer a la consabida oposición entre el biologismo y el relativismo cultural, ya que la ciencia se ha puesto al servicio de ese relativismo. Si las teorías de género afirman que no existen papeles sexuales esenciales o biológicamente inscritos en la naturaleza humana, sino formas socialmente variables de desempeñar uno o varios papeles sexuales, la ciencia de nuestros días favorece tal supuesto. Alquiler de vientres, cambio de sexo, espermias congelados que se venden de acuerdo a los gustos, son algunas de las tantas formas en las que se comprueba la asociación entre la ciencia, el culturalismo bajo su aspecto más funcionalista y el mercado. Sin embargo, analizando más de cerca el fenómeno pronto notaremos que la alianza mayor no es entre el culturalismo y las técnicas científicas, sino entre el constructivismo y las técnicas científicas. La consigna “tu cuerpo es tuyo” hace que ese cuerpo ni siquiera responda a la impronta cultural y que se adapte a los nuevos avances de la biología como ciencia de lo sexual. Pero nada de esto sería posible sin el fundamento en lo que llamaría la “ideología de los derechos humanos”, caracterizada según Laurent [3] por el precepto: “No existiría nada que la igualdad de derechos no pudiera resolver”, igualdad que también sobrepasaría a cualquier cultura.

Es muy interesante la indagación que hace Alemán [4] acerca de la teoría del sujeto que está en juego en los postulados de Foucault. Las críticas al psicoanálisis se fundamentan en considerarlo esencialista, por el contrario el constructivismo foucaultiano intenta construir experiencias subjetivas nuevas “invenciones de sí mismo” que le mostrarían al psicoanálisis que no hay esencias humanas. Cabe aquí recordar otra crítica dirigida al psicoanálisis, la de Gianni Vattimo, quien ve en la sexualidad uno de los últimos reductos metafísicos de nuestro tiempo. Alemán nos dice que la subjetividad foucaultiana es esa subjetividad incesantemente modificable, subjetividad nómade que ha erradicado la experiencia de



lo real. Sujeto en fin que debe estar en condiciones de configurarse a sí mismo, y que para ello necesita no quedar apresado en ninguna estructura, ni siquiera la del inconsciente.

Recuerdo que Pierre Hadot afirma que en Foucault hay una versión *dandy* del “cuidado de sí”. Este autor ha escrito un libro llamado *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* que ha inspirado a Foucault en su obra *Historia de la sexualidad*. Hadot dice que Foucault transformó en “técnicas de sí mismo” lo que él llamó “ejercicios espirituales” y que esa concepción está demasiado centrada en el “sí mismo” a diferencia del “cuidado de sí” griego. Elisión, por ejemplo, de que el ejercicio estoico apunta a superar el sí mismo, pensando y obrando en el sentimiento de pertenecer a la razón universal.

Ese sujeto que se reinventa permanentemente rechaza cualquier sujeción, encontrando en los avances científicos a su mejor aliado. Si antaño el psicoanálisis cuestionaba la pretensión de igualación del significante del ideal en su ambición totalitaria y hegemónica, hoy compete realizar esa operación respecto a las perspectivas que intentan desconocer el carácter de alteridad que tiene el cuerpo, carácter que lo hace distinto al yo en su intento por dominarlo. Cabe entonces desmontar el matiz ilusorio de la consigna “el cuerpo es tuyo” ya que el cuerpo no nos pertenece por entero. En 1916, Freud ubicó al psicoanálisis dentro de los tres grandes descubrimientos que hirieron el amor propio de la humanidad. Copérnico mostró que la Tierra no es el centro del universo, conmoviendo la pretensión del hombre de sentirse dueño de este mundo. Darwin puso fin a la arrogancia humana de crear un abismo entre su especie y la del animal. Pero ni la afrenta cosmológica ni la afrenta biológica han sido tan sentidas por el narcisismo como la afrenta psicológica. Porque el psicoanálisis enseña que el yo, no sólo no es amo del mundo ni de la especie, sino que no es amo en su propia casa.

1. Freud, S, “Lo inconsciente”, El comercio entre los dos sistemas, *Obras completas*, T. XIV, Bs. As., Amorrortu, Bs. As., 1986, p .188.
2. No me refiero aquí a los derechos humanos en si mismos –de tanta importancia para la humanidad– sino la ideología que hace que ellos se expandan usándose como justificación para todo. Dice Silvio Maresca que la ideología de los derechos **humanos** pone el acento en el *ciudadano*, versión política de la subjetividad moderna, esto es, del hombre identificado con la mente. Claro que, a diferencia de siglos anteriores, el ciudadano aparece antes bien como individuo universal que como miembro de un Estado-nación. Consiguientemente, lo político tiende a desdibujarse en beneficio de una omniabarcante e indiscriminada igualdad de derechos.
3. Laurent, E., *El goce sin rostro*, Tres Haches, Bs. As, 2010.
4. Alemán, J., *Notas antifilosóficas*, Grama, Bs. As., 2003.



DEBATE

Lo que J. Money ignoró en el caso de John/Joan

Inés Ramírez

En 1987, cuando J. Money formaba parte del comité de redacción del DSM III R, hacía ya 20 años que presentaba como exitoso los resultados del tratamiento de reasignación del sexo conocido en los círculos académicos como John/Joan.



El caso sirvió como precedente de tratamiento quirúrgico estándar en miles de recién nacidos con genitales dañados o anómalos. Sus fundamentos psicológicos para este tipo de cirugías y su apariencia de científicidad daban

a los médicos una solución para uno de los enigmas de la medicina: cómo manejarse en el caso del nacimiento de un bebé intersexual. Es sabido que estos prolijos científicos clasificadores al querer hacer entrar todo en casilleros nominan las desviaciones y la ambigüedad de un modo cada vez más generalizado, desconociendo en esa desviación a la norma lo más singular de cada quién. Importa, sin embargo, recordar cómo y porqué Money ignoró en su caso sujeto, determinaciones y pulsión.

Si seguimos las sucesivas modificaciones sobre Identidad de Género en los DSM, descubrimos entre oscuras bambalinas las teorías de Money y las razones de esos cambios. No ingenuamente, la versión del DSMIII R distinguía Trastornos de la Identidad de Género de Trastornos sexuales e incluía TIG en la sección Trastornos de inicio en la infancia, niñez o adolescencia y añadiendo TIG en la adolescencia y en la vida adulta no transexual.

Su tesis de doctorado en Harvard (1951), desde una perspectiva psicológica y social, basa la creación de una teoría que sostiene la no diferenciación sexual en el nacimiento. Desde el Centro médico de la Universidad J. Hopkins, en 1955, introduce los conceptos de género y rol de género, provocando fuerte impacto en las ciencias sociales y movimientos feministas.

Sistematiza sus investigaciones afirmando que "la evidencia de ejemplos de reasignación de sexo en el hermafroditismo invita a pensar que el rol de género no solo se establece sino que también se imprime



en forma indeleble” y crea el primer protocolo para el manejo de reasignación de sexo en pacientes transexuales, todavía vigente. En 1966 se crea la revolucionaria Clínica, que a su instancia se llamó Clínica de Identidad de Género, contribuyendo a reforzar la separación sexo-género.

El caso de uno de los gemelos, que había perdido el pene durante una circuncisión, le da la oportunidad de poner a prueba su doctrina sobre la supremacía del sexo de asignación y crianza sobre el sexo biológico. Toma al hermano como caso control y trabaja con los padres para orientar la educación del niño y construirle un núcleo de identidad de género. Ellos debían mantener el secreto de su origen, mientras la madre proporcionaría la figura identificatoria femenina. Desdeñando las determinaciones inconscientes del sujeto, se le cambia nombre, ropa y juegos, iniciando a los veintiún meses las operaciones para fabricarle un cuerpo femenino. En 1972 revela en círculos médicos el éxito de la experiencia; apenas menciona los rasgos varoneros.

En 1978, seguía informando que en edad prepuberal “la niña tenía un rol y una identidad sexual femeninos que se diferencian claramente de los de su hermano”. Deja de publicar el caso sin difundir el fracaso de su experimento. Cuando JJ cumple trece años, por sugerencia de los psiquiatras que lo atienden y luego de una severa depresión, el padre le revela el secreto y se desencadena la tragedia. Su caso enseña sobre el peligro de intentar reconstruir la anatomía ignorando la subjetividad y aquello que está en la causa de las ambigüedades sexuales.

Sabemos que Money se retira silenciosamente a trabajar para sugerir reemplazar, en 1994, TIG por Disforia de Género en el DSM IV TR con el fin de “reconquistar el campo para la psiquiatría y la psicología” tal como aclara en su ponencia ese mismo año. Continúa trabajando para esto hasta su muerte, dos años después del suicidio del tristemente célebre paciente al que no había podido construirle un núcleo de identidad de género.

Su afán clasificatorio, la arbitrariedad de un sistema ideológico psicologizante que ignora la castración y las singularidades, tuvo consecuencias con las que todavía nos enfrentamos al introducirse en el DSM con apariencias de científicidad.



DEBATE

El psicoanalista ante una nueva encrucijada *

Alejandra Antuña - EOL (Bs. As.)

Recientemente se sancionaron en nuestro país la Ley del matrimonio igualitario (2010) y la Ley de Identidad de Género (2013).

La Ley de matrimonio igualitario supone una ruptura del orden jurídico con el supuesto orden “natural”, es un reconocimiento a la validez de los lazos establecidos por parejas del mismo sexo y a las familias que conformen. La familia se desprende de los lazos biológicos y la filiación no necesita de la presencia efectiva de dos padres de sexo opuesto.



La Ley de Identidad de Género implica un paso más en esta ruptura con el orden biológico. Ella está dirigida a lo que se conoce como la “comunidad trans”, permitiéndoles modificar su nombre y dándoles acceso a tratamientos quirúrgicos u hormonales, para aquellos que quieran adecuar su cuerpo a su identidad de género. La particularidad y la novedad de la ley argentina respecto a otras legislaciones es que establece la identidad de género como un derecho. Por lo tanto, para el cambio de nombres y de sexo solo es necesario el consentimiento del sujeto sin la intervención de ninguna otra instancia. Establece así una segunda ruptura, esta vez respecto a los discursos médicos y psi, al “despatologizar” lo que en el DSM aparece como “disforia de género”.

El texto de la Ley está basado en la noción de identidad de género “autopercebida”. Al contrario de lo que nos demuestra la experiencia psicoanalítica, hay aquí una relación de transparencia entre el sujeto, el cuerpo y el goce, no hay opacidad alguna entre ellos, supone además que el cuerpo puede ser intervenido de forma tal que se adecúe al goce que el sujeto reivindica.

¿Cómo nos situamos entonces frente a estas *transformaciones* en lo social?



En primer lugar, no debe sorprendernos: Lacan ha tematizado lo suficiente sobre el régimen de la civilización contemporánea, J.-A. Miller y E. Laurent nos han orientado en ese punto.

Por otra parte, el psicoanálisis fue el discurso que desnaturalizó los lazos familiares y la sexualidad, sacándolos así del campo patológico. Primero, Freud afirmando que no hay objeto determinado para la pulsión y definiendo al niño como “perverso polimorfo”. Luego, Lacan con su proposición “no hay relación sexual”.

Desde ahí, el psicoanálisis es interpelado por los intelectuales de los “estudios del género” a que tome posición. Estos últimos están comprometidos en una política basada en la noción de identidad, sea para afirmarla o para deconstruirla, fundamentada como una construcción social o definida a partir de una práctica de goce. El psicoanálisis, en cambio, es una práctica que se ocupa de los efectos del lenguaje sobre el ser viviente. La operación lacaniana sobre los textos freudianos eleva las nociones centrales del padre y el falo a la categoría de significantes, para luego darles el estatuto de función dando cuenta de las distintas modalidades en las que los seres hablantes se inscriben en ella. “El termino falo –nos dirá Lacan– (...) designa cierto significado, el significado de cierto significante totalmente evanescente, porque en cuanto a definir qué es el hombre o la mujer, el psicoanálisis nos muestra que eso es imposible” [1]. Lacan criticará la noción de identidad de género, lo único que ésta demuestra es que los seres humanos se reparten en hombres y mujeres. No hay dos sexos, sino un sexo y el Otro sexo, dos modalidades de goce en relación al falo. No se deviene sexuado por identificación al significante “hombre” o “mujer”, sino por tener en cuenta la diferencia sexual.

Sin duda, estas nuevas configuraciones nos exigen revisar y actualizar nuestras conceptualizaciones para estar a la altura de lo que llamamos la era pospaterna. Contamos con los elementos en la enseñanza de Lacan. Pero, estamos ante una nueva encrucijada, que es lo que estas leyes nos muestran, de una manera más directa, la Ley de Identidad de Género.

Esta Ley abre la posibilidad, sin mediación alguna, de tratar aquello que es del orden del lenguaje, la diferencia sexual, haciéndolo pasar por lo real al que nos convoca la ciencia. Como nos dice Lacan en relación al transexual: “Su único yerro es querer forzar mediante la cirugía el discurso sexual que, en cuanto imposible, es el pasaje de lo real” [2].

La Ley de matrimonio igualitario en sí misma iría en sentido inverso ya que va justamente en pos de una inscripción simbólica de esas uniones. La verdadera cuestión se sitúa en otro lugar y es la manera y el uso que pueda darse a las nuevas técnicas de reproducción. No se trata, por supuesto, de oponerse a ellas sino de no hacer olvidar que más allá de posibilidad que da la ciencia con su tratamiento de lo real, el acto de alojar un niño y darle una filiación pertenece enteramente al registro de lo simbólico.

* Extracto del artículo publicado en Torres, M., Schnitzer, G., Antuña, A., Peidro, S. (comps.), *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación*, Grama, Bs. As., 2013.



1. Lacan, J., *Hablo a las paredes*, Paidós, Bs. As., 2012, p.40.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 17.



DEBATE

Transexualismo

Néstor Yellati - EOL (Bs. As.)

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



Actualmente la legitimación de lo que llamaremos la posición transexual, así como de otras manifestaciones de la sexualidad, parte de que la sexualidad humana es una construcción social, de que el binario hombre-mujer es producto de un discurso hegemónico propio de nuestra cultura, que se puede probar que en otras culturas esto no es así y que por lo tanto debemos reconocer las transformaciones que se están produciendo en la nuestra.

Por otra parte y en ese sentido vemos como el DSM modifica sus definiciones en la medida que dichas transformaciones sociales dan un lugar distinto a las manifestaciones de la sexualidad y a partir de las presiones políticas que ejercen los grupos que reivindican dichas manifestaciones.

En su última versión la referencia al transexualismo se hace bajo la denominación de “incongruencia de género” lo que implica hacer la diferencia entre el género “asignado” y el efectivamente “experimentado o deseado”. No discutiremos aquí el concepto de género que parece destinado a quedar incorporado al discurso común pero es importante señalar la problemática que plantea y que se puede reducir a dos significantes: “lo asignado” y “lo performativo”. El segundo no es explícito pero subyace en esta perspectiva. Deriva de lo que se conoce como verbos performativos, donde el enunciado constituye la acción enunciada (v.g. “juro”).

De manera que lo asignado implica a un Otro en tanto atribuye la sexualidad al sujeto, define su sexo y normalidad. Por el contrario lo performativo es cierta conciencia de sí, que puede darse en un momento vital o en varios, la que determina la posición sexuada. De esto se desprende que es a partir del acto mismo de emitir un enunciado que el sujeto la asume. El sujeto es lo que dice ser.



La nueva ley de Identidad de Género permite la legalización de dicho acto.

La elección de sexo, desde esta perspectiva, implica un rechazo al Otro y su incidencia, con lo que se desconocen las identificaciones inconscientes y su papel determinante y se hace depender de un sujeto de la conciencia la responsabilidad de dicha elección.

El psicoanálisis freudiano

Empecemos por una pregunta: ¿Por qué el transexualismo no es considerado en la obra de Freud?

En “Tres ensayos...” no forma parte de las “aberraciones sexuales” a pesar de que parte de la bibliografía utilizada, la “Psicopathia Sexuales” de Kraft Ebbing contiene un caso llamado “historia de un transexual”.

Es cierto que se trata de un caso evidente de psicosis con alucinaciones, cenestias de transformación corporal. Probablemente para Freud lo transexual no era una manifestación de la sexualidad humana sino una temática delirante.

En el caso Schreber, Freud habla de la paranoia como defensa contra la homosexualidad cuando nada mostraba que esa fuera la orientación del Presidente. El delirio schreberiano no realiza la unión homosexual con Dios, requiere previamente su transformación en mujer. Hizo falta que Lacan advirtiera allí el “transexualismo delirante” en Schreber.

No sería exagerado decir que la clínica freudiana es una clínica de la represión de la homosexualidad.

Esto es evidente en los grandes casos, la “pulsión ginecófila” de Dora que dio lugar al “error” freudiano en la interpretación, el goce anal fantasmático del Hombre de las Ratas, la posición pasiva ante el padre del Hombre de los Lobos en el “coitus a tergo”, la mencionada “homosexualidad” de Schreber. A Juanito le dedicaremos un párrafo aparte.

Para Freud la homosexualidad es una posibilidad de la asunción sexual del sujeto de igual manera que la heterosexualidad, depende en última instancia de como resuelve el sujeto el complejo de castración. Pero su destino fundamental es la represión o la sublimación, la que permite el lazo social entre los hombres.

No hay lugar para el transexualismo en la teoría freudiana.

Pero volvamos a Schreber. Su “sería hermoso ser una mujer en el momento del acoplamiento” nunca se convirtió en “soy una mujer en un cuerpo equivocado”, frase impronunciable en la época. En su lugar su cuerpo se transformó alucinatoriamente.



Si la homosexualidad tuvo como destino fundamental la represión el transexualismo quedó ligado, y es lo que Lacan retoma, a la forclusión.

Juanito y el niño transexual. La dialéctica fálica

Tratemos ahora de orientarnos en nuestro tema no a partir de lo que dice el psicótico, sino de lo que dice el niño. Y de la dialéctica fálica que como se sabe es, a partir de Lacan, no sólo la del *tener* el falo sino también la de *serlo*.

Juanito es el niño freudiano. El niño que teme perder su pene por un mordisco del caballo, a falta de un padre que amenace con hacerlo. Es el niño que permite hacer una divisoria entre los sexos: los que temen perder y las que envidian tener. El que demuestra que la angustia es inherente a la sexualidad. Que produce una respuesta posible a lo real de un goce experimentado como fuera del cuerpo. O sea: trama fantasías, mitos que permiten la estructuración de una neurosis a partir de una posición ante la castración.

Pero mucho tiempo después surge un niño diferente, un niño que se atreve a decir y hacer lo inimaginable en tiempos de Freud: el niño transexual.

Robert Stoller escribe "*Sex and gender*", texto citado y recomendado por J. Lacan en su seminario.

En ese texto presenta los casos de niños que decían pertenecer al otro sexo, tenían conductas travestistas y deseos de que les sea cortado el miembro. Es importante destacar que estos casos, excepcionales en la década de los 60 y 70 del siglo pasado, se han incrementado notablemente a través del tiempo, lo que obedece sin duda a más de una razón. Tienen el interés de ubicar la cuestión del transexualismo en la infancia freudiana, en la que se decide la posición sexuada del sujeto.

Es así como a diferencia de Juanito, el niño transexual elige perder el órgano, modificar su cuerpo, impedir que este se desarrolle.

Pero esto es posible porque el pequeño transexual se propone como excepción a la norma fálica: si para él no está en juego el *tener* el órgano y el temor a perderlo es porque el falo está forcluido y entonces el órgano es... un órgano.

Aunque hasta el momento se trata de una manifestación más rara, conviene también considerar la dialéctica fálica en la niña y suponer, no conocemos casos, de niñas transexuales que mantengan esa posición hasta la adultez y de cómo se juega en ellas el *ser* el falo.

La posición de la transexual femenina en principio es engañosa porque aparenta no compartir la posición forclusiva del niño en la medida que desearía poner en acto la fantasía de la niña freudiana: hacer que crezca el órgano en el lugar de la falta.



Sin embargo, cuando la transexual femenina incorpora, con ayuda de la cirugía, la prótesis peneana lo que hace es agregar a su cuerpo una versión imaginaria del falo en tanto que renuncia a ser el falo como posición propiamente femenina. La transexual vestida de hombre no es el falo, es... transexual.

Pero conviene aquí advertir que si la dialéctica fálica es importante, para orientarse en el tema que nos ocupa lo decisivo es lo que Lacan dio en llamar: sexuación.

Cuando en su *Seminario 20* presenta las fórmulas de la sexuación, ubica los dos lados, hombre y mujer, advirtiendo que se pueden ocupar independientemente del sexo de quien se trate.

Está en juego la posición de goce, fálico, más allá del falo, femenino. Y retrocede a las místicas (o místicos) para orientarse en ese otro goce.

Probablemente ese lugar lo ocupe hoy el transexualismo y la cuestión fundamental esté referida al goce en juego, lo que exige considerar lo singular.

No nos extenderemos en este artículo sobre el tema pero cabe hacer una pregunta:

Si sólo se puede gozar de un cuerpo, ¿el goce es indiferente al cuerpo que lo sustenta?

Transexualismo y Psicosis

Advertimos que nuestro desarrollo podría ir en el sentido de caracterizar al transexualismo como una manifestación psicótica. Preferimos no proponer el problema en esos términos.

Por un lado el término “forclusión” que nos parece adecuado para caracterizar la posición transexual respecto del cuerpo no implica psicosis, si consideramos la tesis de la forclusión generalizada.

Por otra parte, quizás en tiempos de Freud el delirio era la única forma en que la posición transexual podía ser dicha, su núcleo de verdad, de la misma manera que las conversiones eran la única manera en que las histéricas podían hablar de sus fantasías sexuales.

El psicoanálisis, al dejarlas hablar, al interpretar el mensaje inconsciente, silenció sus cuerpos. ¿Por qué no pensar que el enunciado transexual no sólo no es psicótico sino que por el contrario evita la construcción delirante?

Por otra parte, la ciencia y sus derivaciones técnicas en la medida que responde a la demanda de transformación ¿no evitaría el desencadenamiento psicótico en lugar de producirlo?

Sólo una abundante casuística, más que una elucubración teórica, permitirá dirimir la cuestión.



Pero también advertir que una tarea para el analista es reconocer sus prejuicios ya que estos no desaparecen, simplemente se sustituyen. Que si la contratransferencia es la suma de los prejuicios del analista, la que suscita la demanda de transformación del cuerpo puede ser causada por un prejuicio actual. Por último, que el diagnóstico, esa herramienta magnífica, puede en ocasiones estar al servicio de ese mismo prejuicio.



DEBATE

El autismo como modelo de la civilización

Liliana Cazenave

Las palabras y los cuerpos se separan en la disposición actual del Otro de la civilización [1]. En este sentido el autismo puede pensarse como modelo de esta civilización. En efecto, el sujeto autista en su rechazo de la enunciación impide que el goce se embarque en la palabra, impide que la lengua se corporice y dé lugar a un cuerpo de sujeto.



Eric Laurent [2] propone un caso particular de acontecimiento del cuerpo para el autismo: el encuentro de las palabras con el cuerpo deja en el autismo una huella que no puede ser borrada. El Uno de goce no se borra, se repite solo, sin constituir un significante al que reenvíe. Esta falla en la inscripción de la lengua deja al sujeto sumergido en lo real y amenazado constantemente por el ruido de la lengua que equivoca sin parar. El objeto se impone sin forma sobre el cuerpo del niño autista ya que el agujero en la dimensión de lo real, está forcluído.

Las soluciones sintomáticas de los autistas para estabilizar la relación con el imposible acontecimiento del cuerpo intentan por un lado un tratamiento de las palabras separadas del cuerpo y por otro lado un tratamiento del cuerpo separado de las palabras. En efecto, para silenciar los equívocos de la lengua los autistas efectúan un cálculo de la lengua que toma diversas formas: construyen sistemas de letras, cifras, pensamientos, con los que logran una objetivación del lenguaje. Esta realización de un simbólico sin equívocos les permite mantenerlo separado del cuerpo. En este punto, el sujeto autista parece intentar realizar el ideal de la ciencia actual de poder hablar sin el cuerpo.

Pero, más allá de todo cálculo, el real de la lengua se impone en el cuerpo, el goce retorna sobre un borde. El sujeto autista inventa, con el uso de los objetos autistas, una burbuja de protección cerrada para contener su cuerpo e intentar localizar el goce. En un funcionamiento muy contemporáneo, sustrae su cuerpo de las palabras y del lazo aislándose con su objeto.



El cientificismo actual propone entre otros tratamientos estandarizados para los autistas, la interfaz cuerpo-ordenador. Los proyectos que proponen robots como partenaires de los niños autistas llevan ya más de treinta años. Se programan robots para enseñar lenguaje, jugar y como modelos de comportamiento. En el Centro Kennedy de la Universidad de Vanderbilt crearon un robot que reconoce las emociones a partir de sensores conectados al cuerpo del niño. Para la ciencia el cuerpo puede hablar sin pasar por las palabras. La aspiración es programar un sistema que permita responder automáticamente a las reacciones del niño.

El robot programado, despojado de contingencias y equívocos, se puede acoplar bien a la defensa del autista que evita a toda costa la amenaza que operan la mirada y la voz del Otro. Los niños autistas pueden encontrar en la interacción con el robot la seguridad de poder ejercer el control y dominio sin poner en juego el cuerpo. Pero esta solución robótica reduplica la defensa en lugar de conmoverla y sabemos que esto no alcanza para tratar el real que agita sus cuerpos. La propuesta de un doble robótico como partenaire sólo puede despojar al niño de la dimensión subjetiva.

El analista lacaniano se propone en la transferencia como partenaire del autista, no para eliminar el equívoco de la lengua, sino para conmover la defensa y acompañarlo en la invención de su lengua privada, paso necesario para articular la lengua al cuerpo. Y la transferencia no es interacción de conductas cuantificables, sino lazo del sujeto al Otro.

1. Laurent, Eric, Argumento del Enapol VI: *Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo*. www.enapol.com
2. Laurent, Eric, *Lo que nos enseñan los autistas*. Revista Lacaniana, N°13-Año VIII- Nov. 2012.



DEBATE

El cuerpo y la orfandad del Otro

Graciela Lucci

Nos preguntamos por la clínica de hoy en relación al cuerpo de los niños, escuchamos sus manifestaciones que pueden ser diferentes a las de otra época, sin embargo nos interesa acen-
tuar lo singular de dicha manifestación en cada cuerpo, y no construir una clínica de manifestaciones.

Intentaremos transmitir a partir de una viñeta clínica, la intervención de un analista y sus efectos, frente a un acting que se presenta bajo la forma de un desborde pulsional en el cuerpo.



Laura, una niña de siete años, es presentada por los padres, bajo la forma contemporánea de “niña tirana”.

Parece una época signada por la orfandad de padres, con poco resto para hacer frente a los “no” que la niña les presenta.

Luego de episodios nocturnos, entre los padres y Laura, en donde abundan gritos y algún cachetazo, Laura se golpea la cabeza contra la pared.

Parece una niña abandonada a sus propios impulsos. La analista propone que, si alguna noche se siente mal, puede llamarla a su celular.

La niña hace uso de esta intervención. Una noche en medio de una crisis, la llama. Se transforma el impulso-golpe en llamado, ofreciéndose el analista como un Otro, que aloja en transferencia la pulsión, a partir de una intervención, que como tercero se diferencia del estatuto especular de los padres.

La pulsión agita el cuerpo simbólico-imaginario de esta niña, que con su acting, dice más de lo que sabe, poniendo en escena lo que el Otro no aloja.



Es interesante ubicar el movimiento que va desde el golpe como un efecto de la lengua que es además afecto, al llamado, el cual posibilita incluir lo pulsional en lo sintomal. Podemos pensar en una suerte de enunciación en el llamado.

Si bien la norma fálica organiza el cuerpo de Laura, es singular la manera en que ella responde con una angustia deslocalizada, que a través de sus excesos e insistencias, genera rechazo en el Otro y a la vez lo consiste.

Los efectos de la intervención del analista, producen en Laura, un acotamiento de goce, comienza a anudar en transferencia una dimensión del deseo más allá de las exigencias.

En otro momento de la cura: Laura se enoja con la mamá porque tardó mucho en ir a contarle un cuento; se enfurece y golpea la almohada. Disminuye el tono de voz y dice: "No es lo mismo que golpearme yo".



DEBATE

Niños y padres “en apuros”

Mirta Berkoff

En nuestra práctica cotidiana nos encontramos hoy con consultas por niños que resultan imparables, a los que parece no conmover una palabra de autoridad. A su vez, los padres ante el vacío de las normas se preguntan: “¿cómo criar a los niños?”.

Cuando tratamos de entender este afán de movimiento en los niños, que parecen no tener un punto de detención, encontramos que el discurso propio del siglo XXI empuja en sí mismo a la aceleración. Hemos de pensar que hay algo de lo *fast* que está socialmente aceptado y que es, incluso, socialmente esperado.



Los niños de hoy no están ajenos a este empuje propio del discurso de su tiempo. Los vemos ajetreteados salir del colegio hacia clases de guitarra, danza, circo y *football*. Los vemos hacer sus tareas mientras chatean conectados con infinidad de amigos virtuales. Sin duda, habitamos una época en que los ideales contemporáneos tienen que ver con la celeridad con la que surgen significantes nuevos en la cultura.

Pero lo que observamos, es que junto a su desmedida aceleración estos significantes que proliferan tienen poco peso y esto incide en la dificultad de corporización actual.

Nos encontramos entonces con niños desbrujulados, que se presentan como un torbellino, donde la precariedad de lo simbólico parecería incrementar el empuje a la descarga motriz en un cuerpo enloquecido.

Niños que a falta de un significante rector ya no dan peso a la palabra del Otro.

La mirada del Otro hoy ya no es más una fuente de vergüenza, pues no es válido el lugar desde donde ella se sostiene. Esa mirada cumplía una función civilizadora, circunscribiendo y fijando el goce.

La época en la que vivimos muestra que la fragilidad de lo simbólico hace tambalear el punto de detención que era el más común y el más eficaz, el Nombre del Padre.

Una de sus consecuencias es este empuje a lo *fast*, semejante al que encontramos en la manía, que es una enfermedad de la puntuación. El significante amo no opera como punto de basta, tampoco lo hace el objeto que se desliza sin plomada. La metonimia de objetos a la que el sujeto se consagra es infinita, como lo son los objetos de consumo que le sirven para taponar la falta.

J.-A. Miller al introducir la idea de un discurso hipermoderno nos aclara que en él los elementos no se ordenan, están dispersos. Podemos pensar allí un plus de gozar desanudado, acelerado en su producción, que comanda el discurso pero no articula ninguna pérdida.

El resultado es un cuerpo sin resonancias, donde la palabra parece no anudar bien el afecto, como si la pulsión pudiese desamarrarse del significante dificultando la corporización.

¿Cuál es nuestra respuesta ante este desamarre de los cuerpos?

El psicoanálisis no adhiere a la nostalgia por el viejo orden, no se propone restaurarlo, pero tampoco adhiere al apuro. Da lugar a la palabra del niño y a la de sus padres para ayudarlos a detenerse, a que encuentren un punto de basta singular, a su medida, que les sirva para vivir mejor y arreglárselas con lo novedoso del discurso imperante.



DEBATE

Cuerpo y autismo

Angélica Marchesini

El autismo requiere orientarse sobre el cuerpo y la lengua, pero a los fines de este trabajo me centraré sólo en el cuerpo, a propósito de la propuesta del VI Enapol. En psicoanálisis el cuerpo es algo a construir, y Lacan [1] expresa el uso del verbo “tener”: uno tiene un cuerpo, pero no lo es en ningún grado. Tal afirmación lleva a argumentar por qué no hay atribución de un cuerpo en el autismo.



Algo distingue a simple vista el cuerpo de un autista de otro cuerpo: el aspecto exterior –como lo llama Heidegger– se

vuelve estático a la apariencia, sin un movimiento orientable a determinado acto. El autista toma el cuerpo del otro, la mano del analista, y la dirige a su objetivo, como encontrando en ese otro cuerpo la fuerza vital que no tiene.

Desde Freud los fenómenos de cuerpo muestran que la pulsión no está domesticada. La pulsión tiene un pie en el cuerpo; perspectiva que se amplía cuando Lacan hace de la pulsión un movimiento de llamada a algo en el Otro, el objeto *a*. La pulsión representa un circuito, apoyada sobre un borde constante y hace un giro, contorneando el objeto *a*. Él, como vacío topológico, es el hueco necesario para cerrar el circuito de la pulsión. En lo relacional el autista no accede al Otro en la trayectoria circular de la pulsión, el objeto *a* queda en el campo del sujeto, como efecto, su economía propia presenta un funcionamiento autista. En esta instancia de la enseñanza de Lacan, el autismo se explica como forclusión de la falta. Miller llama fenómenos psicóticos del cuerpo cuando la pulsión emerge en lo real y atraviesa el cuerpo; así, propone reconocer en los fenómenos de cuerpo la pulsión que pasó a lo real. [2]

En el *Seminario, De un Otro al otro*, el objeto *a* le resta completud al Otro. Y en ese objeto *a*, que tiene la sustancia *de agujero*, las piezas desprendidas del cuerpo se moldean a esa ausencia, aclara Miller.[3] El objeto *a* impone una estructura topológica al Otro, es un *agujero que posee bordes*. Y atrae, condensa y captura ese goce informe. En el autista el goce informe no es capturado por ese agujero con borde



que daría forma al goce, que está por doquier por la ausencia de ese objeto condensador de goce. Ese espacio vacío en el que los fragmentos de cuerpo podrían ubicarse está forcluido.

He ahí que en el espacio en el que vive su cuerpo no hay diferencias entre el adentro y el afuera, ambos se presentan sin una interrupción espacial. El objeto no es éxtimo, es un sujeto que se constituye de pura superficie, una banda de Moebius sin agujeros. El espacio tiene la propiedad –cito a Laurent– que un objeto visto a 300 metros de distancia y otro que el niño dispone en la mano, sean uno y el mismo. No teniendo esa noción de distancia, el sujeto intenta agarrar el objeto de la calle a través de la ventana. Alterada las coordenadas espacio-temporales, el sujeto se golpea al pasar por un lugar con obstáculos, como prueba que no puede mantenerse a distancia de los objetos, a ellos los confunde con su cuerpo, y lo que asegura esa función es el objeto *a*.

En “La tercera”, Lacan señala que no hay estatuto simbólico del lenguaje sin la incorporación del falo por el cuerpo. El cuerpo autista arrinconado refleja corporalmente la dificultad para sostener una postura erecta: hay ausencia de copulación del falo con el cuerpo y el lenguaje. En el autista hay forclusión del falo –intermediario entre el lenguaje y el goce del cuerpo–, no hay investidura libidinal, su goce no obedece al régimen de la castración.

En el nudo borromeo, imaginario, simbólico y real integran al falo, y los tres en la dimensión de su agujero como real. La última enseñanza de Lacan da cuenta del agujero, [4] se trata de dar existencia, por el efecto de agujero, al puro *no hay*. La primacía del Uno es el goce del cuerpo “propio”, antes el objeto *a* era un presentimiento de esto, forjado por Lacan en la experiencia analítica como goce pulsional, exterior al fálico. Miller aclara que es un goce no edípico. Surge en el autista la dimensión de un goce del cuerpo que escapa a su dominio, indócil al significante, al que rechaza.

En lo que hace a la raíz del autismo, una hipótesis está basada en la primera enseñanza como la *forclusión de la falta* y otra que supone –como la enunció Laurent– la *forclusión del agujero*. En el primer caso, la *falta* se sitúa en el nivel del ser. El *agujero*, en cambio, está en el nivel de lo real. Así es como con Lacan es posible avanzar en el abordaje de una clínica de lo real en el autismo: extraer las consecuencias de ese *Hay de lo Uno*, fórmula que permite despejar como real esencial la *iteración*. [5] La secuencia en el tratamiento sería primero un abordaje enlazado al cuerpo, luego la admisión de S1, en el intento de cernir una topología de bordes. Si dispone de este recurso, que los S1 comanden el cuerpo, el autista podrá inventar un modo de ligarse a su cuerpo.

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006.
2. Miller, J.-A., *Embrillos del cuerpo*, Paidós, Bs. As., 2012, p.116.
3. Miller, J.-A., *Iluminaciones profanas*, Curso de la orientación lacaniana, clase del 23 de noviembre del 2005, inédito.
4. Miller, J.-A., *El ser y el Uno*, Curso de la orientación lacaniana, clase del 2 de marzo del 2011, inédito.
5. *Ibíd.*, clase del 18 de mayo del 2011.



DEBATE

Los Niños Amos

Adela Fryd - EOL Bs. As.

En la práctica clínica es frecuente encontrarnos con “niños amos”: niños que son más amos que sus padres y que se ubican con una paridad asombrosa frente a cualquier adulto. Desde los dos o tres años parecen no responder a nadie, quieren ser reconocidos por el Otro y por los otros que los rodean, creen poseer una autonomía y comandar su elección de ser, funcionando como niños “solos” que hacen lo que quieren. Podríamos decir que se impone el “tomame como soy, porque yo soy así”.



Estos niños caprichosos, desanudados de la racionalización, muestran que el “yo quiero” es anterior al “yo pienso”. Son niños que, al parecer, no han sido bautizados por el significativo amo. Algo faltó en esa captura y por ello aparece el capricho, que no es nada más que la eficacia del capricho materno sin la mediación del Padre.

En este punto, lo que se impone es el gozar. El gozar narcisista, que no cede, es autónomo, independiente de la disposición del Otro; lo que los hace impermeables a él y a la enseñanza.

Los niños amos creen ser artesanos de su propio destino pero no saben cuán comandados están por no reconocer las marcas del Otro. El capricho, que creen suyo, no les pertenece.

Son niños ariscos a los significantes que se le ofrecen en el campo del Otro, donde los ubicamos en posición de objeto. Y frente a la interpelación del Otro y a su deseo responden, principalmente, con el cuerpo. Pueden ir desde la abulia hasta la hiperactividad, pasando por el desgano y todas las variantes posibles de hacerse objeto para el Otro [1]. A veces estos niños están identificados con la fantasmática del Otro materno. Al no haber falta, al no haber pregunta, se responde con el yo, con la impulsión o con el falo imaginarizado.

Podríamos pensarlos como pensamos la neurosis narcisista: se apoderan de un significativo del Otro y con ese significativo se separan de él, quedando su yo ligado a ese goce pulsional.



Ellos están, de alguna forma, investidos de un significante que toma un carácter muy superyoico, lo que a veces se transforma en su destino. Actúan y son percibidos como jugando en la cornisa. Los padres quedan en la posición de testigos de sus excesos, de esta lucha infinita para separarse del Otro. Sin la falta de éste, no surge la pregunta sobre el enigma de su deseo.

Algo se complicó en la alienación y en la separación porque siguen alienados al deseo materno o, más propiamente, a la lengua materna. Y falta una intermediación paterna de estos padres narcisistas, infantiles, que dejan al niño del lado materno. Según Freud, estos niños se reivindican como una excepción, con el derecho a ser una excepción.

Pero esto no es lo que hizo Narciso. Enamorado de sí mismo, armó la sombra, el amor a sí mismo. Sin saberse víctima de su mirada, quedó encerrado en él: “soy único”, “soy yo”, “soy...”. Este pasaje de los niños amos está, en todo caso, unido a la lengua materna, y fascinados por esa mirada que creen pueda llegar a ser su propia mirada.

Pero vemos que no se constituye en una verdadera idea narcisista y que es allí donde Freud lo nombra como un nuevo acto psíquico. Estos niños, si bien no son autistas, quedan muy pegados a un goce narcisista, a un plus de goce cercano al autoerotismo que produce un cortocircuito para disponerse al Otro.

El sujeto busca algo que lo represente, un ser que no tiene. Para ello pasa por el Otro. Si se queda solo con su propio goce, se queda con su ser y tiene sólo el goce de sí; si se enlaza al significante pierde su ser y tiene un sentido que le viene del Otro para acomodarse a él, al control de esfínteres por amor al Otro. Este amor es la operación que está en la base de la humanización de la entrada en la cultura y es algo que siempre implica una pérdida. Es un amor que los psicoanalistas llamamos “amor de transferencia”. Si cede un poco de su propio goce al Otro, podrá engancharse y hacer algo con aquello que le surja como exceso.

Por tratarse de niños que monologan, los niños amos sólo escuchan al Otro si este dice lo que ellos saben. J.-A. Miller sugiere que deberíamos pensar en una clínica del despertar en la pesadilla, de que algo se imponga porque no estaba dentro de ninguno de los significantes del sujeto. Si la pesadilla despierta, es porque algo se impone y un significante que resuena en el cuerpo rompe la homeostasis. El sujeto se ve sorprendido por algo que no esperaba y esto puede generar una herida narcisista.

En la “Conferencia de Ginebra”, J. Lacan nos dice que el hombre piensa con ayuda de las palabras, y en el encuentro entre esas palabras y su cuerpo se esboza la instilación del lenguaje presente en estos niños. Pero habiendo tenido un encuentro muy especular, no será sino el dispositivo analítico el que dará una nueva oportunidad a la palabra. De este modo, el momento del encuentro con el Otro puede ser un acontecimiento del cuerpo.

Continuar leyendo la presentación del grupo de investigación “Niños amo” coordinado por Adela Fryd: <http://www.enapol.com/Boletines/059.pdf>



1. Berenger, E., *Psicoanálisis: enseñanzas, orientaciones y debates*, Editorial Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, Guayaquil, 2008



DEBATE

No hay dieta para la pulsión de muerte

Cristina Drummond - EBP MG

Después de tomar el cuerpo como especular y como mortificado por el significante, Lacan formula que la conexión del goce con el significante está ligada al cuerpo. A diferencia de Freud que situaba lo traumático en la seducción, en la pérdida del amor, en la amenaza de castración, en el Edipo, en la visión de la escena originaria, Lacan afirma que hay un encuentro traumático y contingente con la lengua y que ese incidente tiene efectos sobre el cuerpo del ser hablante.



La formulación del síntoma como acontecimiento del cuerpo surge a partir de Joyce, porque implica un sujeto desabonado del inconsciente y una noción de inconsciente real. Para Joyce el ego hace suplencia a la idea de sí como cuerpo, un narcisismo del ego sustituye el narcisismo del cuerpo. Así, el síntoma no está en el cuerpo, ya que nadie es un cuerpo. Lacan escribe una barra entre S1 y S2 para indicar la existencia de una desconexión que elimina el efecto de sentido y produce el Uno como residuo.

Lacan se basa en el ejemplo de Hans y de Mishima para decir que el goce fálico es hétero, viene de fuera del cuerpo, “roba la escena” perturbando y poniendo a trabajar al sujeto. La fobia de Hans es su intento de localizar y dar sentido a ese goce. El tratamiento incesante que hace Mishima de la escritura y de las prácticas corporales busca unir las palabras a su cuerpo, y sabemos que, al final, la pulsión de muerte reina para él.

Mishima desde pequeño sufría graves manifestaciones alérgicas y, con frecuencia, presentaba señales de autointoxicación que hacían que su familia pensara que se iba a morir. “Las personas contemplaban mi cadáver”, escribe.

Algunos analizantes relatan que sufren perturbaciones en el cuerpo, que datan desde antes de hablar. Hay un goce no fálico en sus cuerpos. Para ilustrarlo podemos mencionar los siguientes ejemplos: fobia a la sangre unida a una transfusión sufrida en el momento del nacimiento; sentimiento de envenenamiento por la leche materna; eczema que no permite que el bebe sea tocado; anorexia en los primeros meses de vida; cuerpo desconectado y mal sostenido por el esqueleto, por el efecto de haber

permanecido en una incubadora. En las otitis repetidas desde los primeros días de vida, podemos ver claramente la relación con la palabra como sonido.

Un síntoma que me parece que ilumina esa relación del sujeto con su cuerpo es el de las dificultades alimenticias durante la infancia. No son síntomas histéricos, ya que datan de una ausencia de investimento en la imagen del cuerpo como condensadora de goce para el sujeto. Tampoco me refiero a los rechazos alimenticios que encontramos en niños muy pequeños para hacerse cuidar por el Otro. No se trata aquí de anorexia, sino de un rechazo a ingerir ciertos alimentos. Son síntomas que han sido tratados con dietas y medicación.

Sin embargo, los niños nos enseñan que están insertos en historias de luto, de muerte, de impases en la subjetividad materna para acoger un niño. No hay dieta para la pulsión de muerte. El análisis pone en evidencia un trabajo de extracción de algo mortífero del cuerpo y la construcción de ficciones que organizan esas experiencias correlacionándolas con síntomas posteriores que se presentan mejor para ser descifrados.

Comentando el relato de Sonia Chiriaco en Tel Aviv, Eric Laurent habla sobre el encuentro que ella tuvo con la muerte durante sus primeros días de vida. Ese encuentro, dice él, no puede ser considerado como trauma, como real, porque el sujeto no tiene recuerdo de lo que pasó. Dice Laurent que el trauma de la lengua es el que nos hace tener acceso a la vía del trauma.

Traducción: Laura Arias



DEBATE

El cuerpo, gozable y literable ^[1]

Gerardo Arenas

En el *Seminario 18* Lacan reconoce dos fallos en su construcción de los cuatro discursos: el objeto *a* que en ellos circula es un semblante que no representa lo real del goce, y esa construcción solo permite concebir el surgimiento de algo *nuevo* como un cambio de discurso. Esto no es muy alentador. ¿Para qué invertir años en una experiencia que no ofrece más cambios que los posibles pasajes entre unos discursos que en nada tocan lo real?



Lacan necesita pues recuperar el rumbo, y la distinción *significante/letra* lo lleva a dar otro estatus a lo real. Para ello redefine la letra como litoral entre el saber y el goce, dos dominios que entonces nada tienen en común. Este goce es pues algo muy distinto del plus-de-gozar de los discursos, que pertenece al mismo dominio que el saber (por ser semblante). La letra es producto de un accidente, no un efecto estructural necesario, y su singularidad aplasta lo universal. En calidad de *litura* (mancha o tachadura en un escrito o en el cuerpo) rompe el semblante, disuelve lo imaginario y *hace goce* al presentarse como torrente del significado en lo real. De aquí se deduce el nuevo estatus de lo real: si antes sólo era lo imposible para la estructura simbólica (necesaria y universal), ahora es también contingente y singular. Este real se agrega al anterior, no lo sustituye ni lo cancela, pero es una condición estructurante de lo real imposible.

Entre las implicancias que esto tiene, algunas permiten vislumbrar un nuevo estatus del cuerpo. Las dos aserciones complementarias enunciadas como *Haiuno* y *el Otro no existe* implican un cambio de axiomática que radicaliza el estatus del goce como experiencia del cuerpo (Uno). Esta experiencia puede prescindir del lazo simbólico con la máquina *significante* (Otro) y es por ende primaria con respecto a él. El cuerpo se goza, y ese goce no es como el objeto *a*, producto de la articulación *significante* que depende de la existencia del Otro. Por eso se promueve la noción de *parlêtre*, con su acento sobre un cuerpo que ya no es el imaginario, producido por el encuentro con el Otro en el estadio del espejo, sino el cuerpo real, *gozable*.



¿Cómo calibrar las consecuencias de la separación entre síntoma e inconsciente que Lacan introduce en *RSI* cuando dice que la función del síntoma es escribir *salvajemente* el Uno mediante una letra? Esta escritura es salvaje pues no está determinada por el significante y su estructura ni por una convención social. Si el S1 conmemora una irrupción de goce, entre él y la letra escrita por el síntoma no hay relación universal ni necesaria sino empalme singular y contingente. Una vez formado así, el síntoma no cesa de escribirse, y lo inicialmente contingente se torna necesario. La rotación de los cuatro discursos se sigue de allí, pero su antecedente lógico –la circularidad modal de las escrituras (contingente, necesaria, posible e imposible)– abre en cada vuelta las puertas a que algo nuevo se escriba por medio de lo real contingente y singular.

El nuevo estatus del síntoma significa mucho más que constatar que no hay síntoma sin cuerpo. Al ser acontecimiento de cuerpo, el síntoma es un real contingente y singular, pues ningún acontecimiento es necesario o universal. Como sede de este acontecimiento, además de ser gozable el cuerpo debe poder recibir como letra la marca escrita por el síntoma, y es por ello *literable*.

Estos dos neologismos, “*gozable*” y “*literable*”, dan las principales notas del nuevo estatus del cuerpo, dependiente de la definición del síntoma como acontecimiento real, contingente y singular.

1. Reseña de las páginas 235-239 de Arenas, G., *En busca de lo singular*, Grama, Bs. As., 2010.



DEBATE

Cosmos cosmética

Jorge Castillo

El hombre interviene su cuerpo de forma similar a aquella en que los artistas intervienen los objetos cotidianos: lo pintan, lo cortan, lo perforan, lo atraviesan, lo queman, le añaden otros objetos.

Esto es así en todas las civilizaciones, desde que el hombre es hombre, o sea desde que existe el lenguaje. No se trata de un fenómeno aislado sino de un hecho de estructura. Hay una insuficiencia de la imagen del cuerpo para responder a la pregunta “¿quién soy?”



La cosmética puede entonces funcionar como una suerte de ortopedia para reconocernos en la mirada del Otro. Una ayudita a la identificación. Para hacer el amor y para ir a la guerra. Como una viejita que decía haber empezado a pintarse los labios para que no la confundiesen con un viejito.

La cosmética puede también servir para hacerse pasar por lo que uno no es o para escabullirse sin ser visto. Para engañar al Otro, para causar su deseo, su ira o su temor. Se trata de una satisfacción ligada a la imagen del cuerpo que la cosmética puede ayudar a dialectizar, a entrar en el juego significativo, haciendo signo de las marcas en ese cuerpo.

En la era de la biopolítica, sin embargo, asistimos a fenómenos en los cuales es difícil encontrar las huellas de la significación. Los desarrollos de la cirugía, la ingeniería genética y la química farmacológica producen nuevos tipos de intervenciones sobre el cuerpo que es ahora la mercancía privilegiada. Dime el tamaño de tus tetas, la blancura de tus dientes o la cantidad de tu cabello y te diré quién eres y cuánto vales. “Te lo diré... ¡Al menos por un instante!”. Se compran y se venden identificaciones descartables con cuerpos que se deforman a voluntad. En el falso discurso del capitalismo, la inacabable gama de objetos postizos, se ofrecen como la sutura mágica para la herida más profunda.

Más allá de los ideales plásticos del mercado, encontramos también un uso desaforado de esos objetos. Deformaciones, en algunos casos monstruosas, que parecen incluirse en un tratamiento del goce que no cuenta con el falso agujero de la castración por el cual el Nombre del Padre da su consistencia al cuerpo. Quehaceres del cuerpo sobre el cuerpo, rosca sin fin en la que una cirugía llama a la otra.

No existe la opción: diván o bisturí, sin embargo, en lo que al psicoanálisis respecta, las manipulaciones químico-quirúrgicas pueden tomar el valor de acontecimientos de cuerpo a condición de que eso se enlace con la lengua de cada uno. El espacio analítico con su artificio de palabra puesta en transferencia, vale decir, la palabra que puede recortar un objeto, restituye al sujeto un cuerpo para gozar. Es una chance para hacer de la vida una experiencia un poco más soportable con un uso inédito y singular de la cosmética.



DEBATE

Huellas del afecto en el cuerpo

Beatriz Gomel

Es en referencia a nuestra época que nos interesa pensar cómo abordar al sujeto y su relación al cuerpo en una cultura de consumo como la nuestra, partidaria de los productos listos para uso inmediato, para la solución rápida y la satisfacción instantánea.

Vemos que la ansiedad que rodea el cuidado del cuerpo es una fuente potencialmente inagotable de ganancias"[1]. El cuerpo consumidor constituye por sí mismo su propia finalidad y valor. Por el "cuidado" del cuerpo se está dispuesto a pasar cirugías estéticas siempre insuficientes.



Ese cuidado de la "propia imagen", evidencia muchas veces el exceso de un goce sin medida. Tal como señala Bauman el consumismo no gira en torno a la satisfacción de deseo, sino a la incitación del deseo de deseos siempre nuevos. La sociedad de consumo sostiene así la insatisfacción de un cuerpo que nunca podrá responder a lo que se espera de él. Así, lo que consideramos bello está relacionado con una estructura de señuelo. Vela la nada dando una imagen de completad y fascinación que resulta inconsistente.

Es que lo simbólico contemporáneo muchas veces se encuentra dominado por lo imaginario o en continuidad con él. Podríamos decir que lo simbólico se consagra a la imagen. Es la red de lazos en los que la convención social mantiene atrapado al cuerpo.

Lo imaginario se revela insuficiente para abordar los síntomas y el padecimiento de un sujeto. Así el síntoma como acontecimiento de cuerpo es un verdadero mensaje. Se presenta como disfunción y evidencia que "la relación con el cuerpo no es una relación simple en ningún hombre"[2], ya que por poseer un cuerpo el hombre tiene síntomas.

Orientados por el psicoanálisis diremos que un afecto que deja marcas en el cuerpo interroga al psicoanálisis desde sus comienzos. Es ese "momento inaugural" en que Freud descubre el método de defensa propio de la histérica, la conversión somática.



Será Lacan quien sistematizará la articulación de la sexualidad con la estructura del lenguaje, ubicando una articulación estrecha entre el significante y goce.

Nuestra experiencia como psicoanalistas es la del síntoma y queremos señalar que lo que humaniza a un cuerpo es el sujeto del Inconsciente. Sin embargo, el Inconsciente ignora un montón de cosas sobre su propio cuerpo, y aquello que puede saber resulta del significante. “Se trata de acontecimientos discursivos que dejaron huellas en el cuerpo”[3]. Es que las palabras perforan, emocionan, conmocionan, se inscriben y pueden ser inolvidables”[4].

El ataque de pánico acontece como imprevisto, pero lo imprevisto no es sin las marcas previas. Es necesario enlazar a la historia del sujeto aquello reprimido a ese acontecimiento que surge imprevistamente, pero no sin huellas del afecto que lo preceden; evidencia por ejemplo, de un duelo no resuelto, de la pérdida de un trabajo, de una relación amorosa que concluye o un acontecimiento traumático infantil inolvidable.

Entonces es la singularidad del sujeto lo que conviene al psicoanálisis y lo convierte en una oferta para que “el sujeto encuentre los acontecimientos con los que se trazan los síntomas”[5]. Un sujeto que debe ser pensado sin las convenciones, ni protocolos universales que señalan un “*prêt-à-porter*” para todos.

Bibliografía

1. Bauman, Z., *Vida líquida*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 123.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El Sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 146.
3. Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 372 y sucesivas.
4. Miller, J.-A., *Sutilezas Analíticas*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 249.
5. Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica, op. cit.*, p. 372 y sucesivas.



DEBATE

Un dolor “mudo”, la fibromialgia

Marta Goldenberg *

El concepto de fibromialgia significa “dolor de la fibra muscular”, los primeros estudios datan del año 1843 y la misma ha sido entendida como inflamación muscular y reumatismo psicógeno.

Podemos decir que es un dolor corporal de difícil localización, donde los pacientes demandan al médico tratante una respuesta satisfactoria, en la dirección de encontrar un alivio a este dolor que tiene la característica de ser difuso y crónico.



La pregunta que insiste es cómo tratar esto que se manifiesta como un: “me duele todo el cuerpo”.

La medicina busca la etiología, intentando encontrar algún indicador objetivo de la enfermedad, dígame: “músculo afectado, déficit, o alguna alteración neuroendocrina”.

Los pacientes al testimoniar se transforman “en poco creíbles” ya que se presentan como sujetos quejosos, demandantes, buscando algún fármaco milagroso y luego de un circuito médico obtienen resultados poco claros y desconcertantes.

Desde el psicoanálisis de la orientación lacaniana, podemos adelantar que la fibromialgia es el nombre de un padecimiento relativamente moderno, signifiante que más que darle un brillo al profesional que la trata por haber ubicado la *droga milagrosa*, es el intento de ubicar una palabra exacta para nombrar algo. Como dijo Jacques Lacan de ese saber que se encuentra disjunto, tal como lo ubicamos en el Inconsciente, es un saber que a la ciencia le es extraño. Si realmente se impone, es porque no dice tonterías, por más tonto que sea; responde al discurso del inconsciente y la ciencia debe aceptarlo como un hecho.

Lacan nos advierte en no dejarse atrapar en el intento de unificación del discurso de la ciencia con el del Inconsciente.



La orientación hacia el *sinthome* pone el acento sobre: “eso goza allí donde eso no habla, eso goza allí donde eso no produce sentido”.

La fibromialgia, entonces, es una vía de *leer el síntoma* que como malestar subjetivo se encarna en el cuerpo de un *parlêtre*.

El próximo ENAPOL será la oportunidad de un espacio propicio para debatir esta intersección entre el psicoanálisis y la medicina.

* Coordinadora del Programa: Temas de Frontera entre el Psicoanálisis y la Medicina, CIEC.

Bibliografía

- Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1987.
- Miller, J.-A., *Sutilezas Analíticas*, clase VI, Paidós, Bs. As., 2011, p. 97.
- Miller, J.-A., “Algunas reflexiones sobre el fenómeno psicósomático”, *Matemas II*, Manantial, Bs. As., 1988, p. 173.



DEBATE

El otro cuerpo

Notas para un trabajo en curso

Carmen González Táboas

1. Campo del lenguaje: el falo-semblante es el patrón de medida de los espejismos del “para todos”.
2. La época: si no todos, “entonces ninguno”; todos iguales.
3. *Haiuno*, *trou*-matismo [1] primero del goce a-sexuado.
4. El Uno, “de la esencia del significante”, es la falla donde nace el amor. [2]
5. Función lógica del falo: hacer de *lalengua* del Uno, lenguaje.

*

Señalo la inflexión del *Seminario 12*: [3] aparece la referencia fregeana. [4] “Lanzado a hablar, el sujeto se imagina Uno”, es su ser de espejismo. No sabe que está uncido a esa identidad que lo deja librado a la falsa infinitud del Uno numérico.

*

Lacan cita la primera identificación freudiana: *in-corporación*, “forma de materialismo radical que remite a la esencia ausente del cuerpo”. Cuando sucede, nadie está allí para verificarlo; ahí “hay algo”; es como decir “llueve”; “hay acontecimiento pero no sujeto”.

*

Dos veces, [5] Lacan llama al Dios vivo (el *Entissimum*) del medieval San Anselmo de Canterbury: “¡Dios mío, enseña a mi corazón cómo te hallará, dónde y cómo tiene que buscarte!” (*Proslogium*). Es que la *res extensa* es incapaz de recibir “la impronta divina” o “la identificación inaugural, perfectamente concreta”. El Uno viene del Otro.

*



Lacan mismo reenvía a *La transferencia*. Al encontrar su imagen, el niño se vuelve y recibe del Otro un *signo*, que interioriza, *que no se confunde con la identificación especular*, y que ha efectuado “*el borramiento de la Cosa*”, falla donde nace el amor, que fatigará los desfiladeros de la demanda. Estructura del lenguaje, función de la palabra.

*

El sujeto se aliena al Otro; *depende del significante*; *el significante en menos* es la falta que recubre la otra falta, real, anterior, [6] la que trastornó la relación con la naturaleza.

*

Lógica del fantasma: giro radical. La alienación [7] excluye la existencia del Otro. Si el sujeto invoca, habla de su deseo. Si se queja, habla de un deseo que no asume.

*

Lógica del fantasma: “Ese lugar del Otro no ha de tomarse sino en el cuerpo”. “En las cicatrices del cuerpo, tegumentales, pedúnculos que se enchufan en sus orificios”, etc. [8] Superficie erógena, topología insuficiente para abordar lo real del sexo.

*

...ou pire. [9] *Haiuno*. “No hago pensamiento del Uno”, lo aprendí “de una curiosa vanguardia: Parménides, Platón”. ¿Qué cuerpo viene del Uno, ni pensamiento ni cantidad?

*

Mejor *abandonar las referencias fáciles al cuerpo erógeno como superficie*. [10] Si se tiene un cuerpo sexuado, superficie de inscripción, es porque le existe el Uno (necesario) y lo singular y contingente del acontecimiento de cuerpo: nudo (RSI: la triplicidad borromea)

*

De otro modo: el goce sexual toma su ser de la palabra, si el Uno, “significante no limitado a su soporte fonemático”, [11] cavó el agujero de cuyo borde, –litoral entre saber y goce–, se sostiene la imagen: anudamiento primero.

*

En el campo de *lalengua*, [12] “quizás a algunos” les pasa como al inocente que toca al pez torpedo; recibe la electricidad y cae redondo. Campo magnético de *lalengua*. La escritura salvaje del síntoma, [13] contingente y singular, excluye toda psicología.



*

Que un cuerpo “simbolice” al Otro (cuerpo) quiere decir que “no se goza de un cuerpo sino *corporeizándolo* de manera significativa”. [14] Es la vía del goce fálico, goce del sentido ofrecido por los semblantes (una mujer no está toda ahí).

*

El Otro-cuerpo es el cuerpo alcanzado por la intrusión del Uno caído del Otro. “Si el Uno no se borra, no hay vacío que se escriba cero,” [15] ni serie, ni respuesta al signo del Otro, ni palabra ni número. *Uno real*: conjunto vacío en el Otro, que anudado a un cuerpo es goce de *lalengua*, (nudo: triplicidad del Uno) [16].

1. *Trou*, en francés, agujero.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs.As., 1981.
3. Lacan, J., *Seminario 12, Problemas cruciales para el psicoanálisis*, clases del 3 de marzo, 12 de mayo y 16 de junio de 1965, inédito.
4. Frege hace del cero lo idéntico a sí mismo.
5. En los *Seminarios La identificación y la Lógica del fantasma*, inéditos.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Bs. As., Paidós, 1986, p. 213.
7. Este Otro no es el de la *dialéctica* de alienación-separación.
8. Lacan, J., “La lógica del fantasma. Reseña del seminario de 1966-1967”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 347.
9. Lacan, J., “... O peor. Reseña del seminario de 1971-1972”, *Otros escritos, op. cit.*, p. 573.
10. Laurent, E., *Usos actuales de la clínica*, Paidós, Bs. As., 2001, p. 29.
11. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun, op. cit.*, p. 27.
12. Lacan, J., *Le hablo a las paredes*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 66.
13. Lacan, J., *Seminario 22, RSI*, clase del 21 de enero de 1975, inédito.
14. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun, op. cit.*, p. 32.
15. Miller, J.-A., *El ser y el Uno*, clase del 6 de marzo del 2011, inédito.
16. Lacan halla su nudo borromeo después de desprender del Uno unario, el Uniano.



DEBATE

¿Qué medida ofrece hoy el superyó? A propósito del cuerpo cosmético

Clara María Holguín

Lo simbólico dejó de ser lo que era y, con él, el siglo XX ha quedado atrás. Las consecuencias del rebajamiento del Nombre del Padre fueron señaladas ampliamente en nuestro pasado congreso de la AMP, para indicar el empuje a lo ilimitado que, bajo la ley de hierro, exige “ser como todo el mundo”. Con ello, y a pesar de la ciencia y el capitalismo, el nuevo siglo muestra la insuficiencia de los semblantes. El orden es hoy caótico. Desorden de lo real, donde no hay cosmos que nos oriente.



“Cada uno hará a su propio modo”. Es la manera como E. Laurent [1] nombró la nueva medida del superyó para el siglo XXI. “La paradoja –señalaba– es que cada uno tendrá un tatuaje diferente, todo el mundo tendrá un tatuaje, y eso porque lo simbólico por sí mismo ya no basta, entonces es necesario inventar cosas nuevas con el cuerpo”. Desde esta perspectiva y a partir de esta nueva medida del superyó, “hacer cada uno a su modo e inventar nuevas cosas con el cuerpo”, se orienta nuestra investigación para pensar las maneras de cómo el cuerpo se presenta hoy y, en esa vía, lo que se propone llamar “el cuerpo cosmético”.

Lo cosmético del cuerpo nos pone en la vía de articular el cuerpo a un cierto orden. Según la etimología [2], cosmos (*kosmos*) refiere al orden y a la armonía, pero también al mundo y a lo mundano, derivando en los adornos y la compostura. Un cuerpo cosmético da cuenta de los arreglos sobre el cuerpo, arreglos que dan forma y que embellecen.

La civilización ha dado cuenta de esto. Maquillar, velar, agujerear, tatuar han sido entre otras las distintas maneras de intervenir el cuerpo en la historia. No hay allí novedad alguna. El sujeto se las arregla frente a la insuficiencia del significante respecto al cuerpo encontrando artificios para hacer con ella.



Pero no estamos en la época del cosmos, del orden del universo. No hay saber en lo real, sino un real sin ley que se impone, mostrando la insuficiencia de todo artificio y semblante. Lo simbólico por sí mismo no basta. ¿Qué cosmética para el siglo XXI?

Es la misma raíz etimológica del término *Kosmos* la que introduce otra perspectiva. Ya no desde su vertiente griega sino romana, mostrando su reverso. Los romanos a diferencia de los griegos al tomar el concepto *Kosmein* [3] (de donde se desprende *kosmos*), toman la raíz “*mein*”, que da cuenta del vocablo “mundo” y su derivado “inmundo”, que no es lo sucio o cochino, sino lo que es “sin mundo”, es decir lo contrario a lo que es o a lo que debe ser, lo que no tiene belleza y por lo tanto, razón de ser.

La ruta romana devaluada, toma otra orientación: lo “inmundo”, sin mundo, sin orden y sin belleza. Los nuevos arreglos para hacer con la insuficiencia estructural proponen tratamientos del goce que no pasan por el Nombre del Padre.

No siendo suficiente con arreglar, mejorar, tapar y ordenar los agujeros del cuerpo, para poner un orden y embellecer, es decir, para dar forma al cuerpo, se promueve la transformación de éste. No se trata entonces de taponar los agujeros, sino de abrir otros: se insertan pedazos y extensiones, hasta la de-formación y se exige que esta modificación produzca un cuerpo que no se parezca a nada ni a nadie: debe ser un tatuaje para cada uno, como señala Laurent. Un intento absoluto de diferenciación, donde más que mortificación del cuerpo, de donde se desprenden las “aguas del goce”, se pone en juego un cuerpo vivo, donde lo imaginario toma toda su relevancia dando nuevas coordenadas para vivir en este mundo-inmundo.

Tal es el caso del tatuaje como práctica, en tanto algo inamovible y permanente: “la *carne* tal como se muestra en el tatuaje contemporáneo, no deja lugar a la metáfora, es marca que da a ver –al tiempo que envuelve– el cuerpo en su vertiente más Real, es quizá un modo de ins-taurar algo inalterable o estable en un mundo de cambios continuos”. [4]

1. Laurent, E., “El Superyó a medida: sobre el nuevo orden simbólico en el siglo XXI”, <http://www.blogelp.com/index.php/el-superyo-a-medida-sobre>.
2. Según el *Diccionario Crítico Etimológico Corominas*.
3. Según el diccionario *on-line*, <http://etimologias.dechile.net/?inmundo>.
4. Foos, C., “Lo que el tatuaje escribe en el cuerpo. El tatuaje como signo”, <http://letraslacanianas.com/revista-n4-dossier/150-lo-que-el-tatuaje-escribe-en-el-cuerpo-el-tatuaje-como-signo>.



DEBATE

El aire, como objeto, hace al cuerpo con el que se habla

Samuel Basz - EOL Buenos Aires

En el corpus clínico de la medicina, el cuerpo habla. No solo en los signos que se obtienen del organismo, sino en la indagación semiológica que incluye un instrumento mayor: el interrogatorio. No deja de ser una solicitud al paciente para que hable; pero se trata de una demanda orientada a objetivar los síntomas del cuerpo, es decir a reducirlos –como conviene a la exigencia de cientificidad– lo más posible a su núcleo fisiopatológico.



Otras prácticas sociales (artísticas, adivinatorias, ideológicas, psicoterapéuticas) construyen, cada una a su manera, un código que permite saber qué es lo que dice el cuerpo que habla.

En el psicoanálisis el cuerpo no es un cuerpo que habla, pero quien habla en un análisis no lo hace sino con el cuerpo.

Y es aquí, precisamente en su articulación con el hablar, que conviene considerar al aire como objeto pulsional.

Objetando las objeciones de Jones, apoyando las intuiciones de Otto Rank en “El trauma de nacimiento”; valorando el significado fundante del *ruaj*, Lacan, especialmente en los últimos cursos del *Seminario* sobre la angustia, no deja de indicar la pertinencia objetual del aire.

Es necesario considerar su estatuto metapsicológico como núcleo real del Yo –corporal–, y económico como objeto pulsional referido a un borde libidinal específico, para poder dar razón de que si el *parlêtre* no habla sin el cuerpo es al precio de producir al aire como objeto.



El lenguaje, en tanto estructura, es un verdadero aparato de goce que instala un régimen regulatorio con el que interviene *lalangue*. Inscriptas en ese régimen, las cuerdas vocales vibran de placer trabajando para el amo estructurante...

La ganancia de satisfacción del ejercicio de *lalangue* es un resto irreductible que acompaña toda emisión de palabra. Toda emisión de palabra es pulsional en tanto hay satisfacción en la alteración, en la interrupción, del ritmo respiratorio basal (en silencio y en reposo), que necesariamente acompaña el hablar.

Ese ritmo respiratorio intervenido por el ejercicio efectivo de la palabra hablada es la condición de estructura para que ese ritmo esté disponible para ser afectado por lo simbólico y lo imaginario.

El suspenso del *thriller*, el del jugador en el casino, el de la espera de una inminente interpretación del analista, el suspenso ligado al diálogo amoroso, testimonia del estatuto del aire como objeto (en el suspenso se "corta el aliento").

Las fantasías de emparedamiento, la excitación sexual con apnea provocada, las claustrofobias, las descargas satisfactorias del bostezo, los fantasmas de ahogo, el suspiro, el aliento vital, el soplo vital, el uso del ahogo en las prácticas de tortura, la angustia concomitante de la disnea y la disnea concomitante de la angustia... siempre implican, para el psicoanálisis, acontecimientos de cuerpo.

El aire, captado en su condición de objeto es un resto de la operación metafórica por la que el organismo es sustituido por el cuerpo, y se inscribe como objeto de angustia haciendo que el hablar, la emisión de voz, no emerja sino de un cuerpo libidinal.

Este es el cuerpo que el sujeto puede tener, el cuerpo con el que se habla y se goza donde los acontecimientos de cuerpo pueden no ser una variable dislocada y tormentosa del organismo.



DEBATE

Sobre el debate filosófico–científico entorno al cuerpo que habla

José Fernando Velásquez - NEL Medellín

Recientemente Barack Obama anunció que su gobierno invertirá más de 3 mil millones de dólares en la próxima década en el proyecto que busca mapear a escala celular la actividad del cerebro. El propósito del proyecto es entender a fondo “las causas de las acciones humanas y, desde luego, conquistar el premio gordo de la neurociencia: comprender la conciencia”. (1)



La reflexión sobre las manifestaciones corporales que se implican en las acciones de un ser humano encuentra inmediatamente una referencia a la ciencia neurológica. No hay nada más natural para un ser humano que su cuerpo y sus realidades por crecimiento, enfermedad, sexualidad o muerte. El debate filosófico sobre el cuerpo y lo llamado “mental” puede plantearse como una pregunta: ¿cómo es posible explicar los fenómenos psíquicos o subjetivos a partir de estados y acontecimientos corporales?

Varias han sido las escuelas de pensamiento en este punto: uno de los fundamentos es Descartes quién concibió lo mental como una entidad cuya naturaleza es el pensamiento y todo lo demás para él es sustancia material. Este dualismo material es lo que Gilbert Ryle denunció como “El dogma del fantasma en la máquina”: el alma o la mente inmaterial (el fantasma) que vive en el cuerpo, controla los mandos del cuerpo material (la máquina). (2) Contrario a la posición dualista de Descartes, la mayor parte de la ciencia contemporánea ha optado por una explicación monista: el fisicalismo insiste en que también la mente, las ideas y los afectos o emociones deben inscribirse en el ámbito de lo físico, afirmando que los fenómenos psíquicos son idénticos a los hechos y a los procesos cerebrales, y creen así arrebatarse a la filosofía su dominio especulativo sobre la conciencia del hombre. El sistema nervioso se interpreta como si fuese un sistema computacional complejo que transforma información en estados bioquímicos y celulares, el que a su vez altera el sistema produciendo neurotransmisores y nuevas proteínas, y también modificando los estados funcionales como el sueño, la ansiedad, el ánimo.



Esta corriente ha llegado a la especulación como la de suponer que los seres humanos podemos ser mejorados de manera artificial, dejando de lado la educación y el soporte social. También se llega al reduccionismo como aquel al que nos tienen acostumbrados ciertos científicos a los que se les da lugar en titulares de prensa como “Tenemos la felicidad programada en el ADN”, (3) “Se descubrió el gen de la pereza”, o “El homosexual nace”. Parecen nociones ingenuas que se difunden y se ponen a circular en el discurso social aumentando la consideración biologista de la naturaleza humana, mientras que algunos entusiastas tratan de encontrar en alguna parte del cerebro, el lugar de la conciencia.

Spinoza por su parte sostuvo que el dualismo se refiere no a las sustancias sino a las propiedades: a un mismo sujeto pueden atribuírsele propiedades mentales y físicas, pero estos atributos son diferentes y los términos para analizarlos no son intercambiables. Esta es la base del humanismo. Lo que se resalta es el carácter subjetivo de una experiencia, el “modo” determinado para que ese individuo, diferente a otro, subjetive una situación dada. Damos por sentado que otros disfrutaban de una vida interior de pensamientos, afectos y satisfacciones muy parecidos a los nuestros, pero dos personas pueden reaccionar o experimentar de manera singular una misma percepción. Un ejemplo de ello es lo estético: cada ser hablante, a su modo, tiene acciones determinadas por una concepción estética singular. Lo emocional se acomoda a parámetros que también están más allá del modelo genético o neuronal. Los humanistas, como los positivistas también caen en el extremo de considerar que además de nuestra “naturaleza natural”, tenemos una “naturaleza sobrenatural”. (4)

Al debate filosófico contemporáneo se sumó Alan Turing, el padre de la informática, y otros defensores de la Inteligencia Artificial, quienes sostienen la tesis de que la tecnología se puede volver autónoma, de que las computadoras debidamente programadas desarrollan una forma de mentalidad inteligente que a su vez genera su propia realidad, tal y como nos lo recreó la película *The Matrix*. Otros, por el contrario, como John Searle, consideran que por más sofisticado que sea una computadora ella no deja de ser un manipulador de signos esencialmente sintáctico, pero que no puede comprender la dimensión semántica. En esta perspectiva del debate nos preguntamos en forma especulativa: en la Matriz, ¿dónde queda el cuerpo pulsional?, ¿qué lugar para el acontecimiento sintomático?

El contexto social contemporáneo es particularmente similar al descrito en *The Matrix*: el mercado emite sus cantos de sirena y el sujeto queda atrapado en la fatalidad. Cualquier experiencia, sentimiento, emoción, pertenencia, tiene un precio que alguien hoy está dispuesto a pagar; la evolución nos ha conducido a ser el “animal consumidor compulsivo” y por el mecanismo de selección natural, los individuos que son más consumidores serán aquellos capaces de pasar más genes a la siguiente generación en detrimento de otros menos eficaces.

A medida que más nos adentramos en ese real sin ley, lo que observamos es que surgen nuevos síntomas en ese “animal consumidor”, síntomas que parecieran no poder ser interpretados por el mismo sujeto. Lo que vemos es que en muchos casos contemporáneos, el síntoma no es un síntoma propio, sino de Otro. El síntoma acontece no en la Matriz sino que los sujetos prestan sus cuerpos para que el síntoma de la Matriz se inscriba en ellos. Los cuerpos del maltrato, los cuerpos de las sobredosis, los



cuerpos expuestos al riesgo, los cuerpos del síntoma que no habla como las fibromialgias, los cuerpos consumidores de medicamentos sin los cuales están literalmente condenados a la incapacidad, etc.

Nuestra participación en este debate se orientará por una pregunta: ¿Cómo estas consideraciones se ven re-direccionadas a partir del concepto psicoanalítico del goce del llamado *parlêtre*?

1. Revista *Arcadia*, N° 90, 15 de marzo al 11 de abril de 2013, Semana S.A., Bogotá, p. 12.
2. Dupré, B., *50 cosas que hay que saber sobre filosofía*, Ariel, Madrid, 2010, p. 33.
3. Diario *El Tiempo*, el 23 de febrero de 2013.
4. Botero, J., "Nuestra naturaleza", Revista *Arcadia*, N° 90, 15 de marzo al 11 de abril de 2013, Semana S.A, Bogotá, pp. 18-19.



DEBATE

Marcas genéticas en los cuerpos cifrados por el lenguaje biológico

Mirta Zbrun - EBP (RJ)

Comento brevemente cuestiones respecto al lugar de la eficacia del discurso del psicoanálisis en la época en que la “tecnociencia” parece querer cifrar los cuerpos con un lenguaje biológico. Cuerpos a veces marcados por enfermedades genéticamente transmitidas, heredadas por genes modificados – como es el caso de la “adrenoleucodistrofia”. Enfermedad relativa al cromosoma X conocido por la sigla ALD + X.



¿El psicoanálisis tiene algo que decir sobre ese cuerpo? ¿Cómo habla él?

Consideramos con Lacan que el sexo es apenas una modalidad particular de aquello que permite la reproducción del cuerpo vivo, por lo tanto la función del sexo no se confunde con la reproducción de la vida. Como él señala: “...las cosas están lejos de ser tales que exista la secuencia de la gónada por un lado, lo que Weismann llamaba *germen*, y por otro lado el *soma*, la ramificación del cuerpo”. [1]

De este modo, para Lacan no hay de un lado el sexo, ligado a la vida por estar dentro del cuerpo, y del otro, el cuerpo, como aquello que se tiene que defender de la muerte. Se sabe por la biología molecular que la reproducción de la vida emerge de un “programa”, de un “codón” (una secuencia de tres bases nitrogenadas de RNA) de ahí que el diálogo entre la vida y la muerte se produzca a nivel de lo que es reproducido. Lo que lleva a decir que el diálogo “sólo adquiere carácter de drama a partir del momento en que, en el equilibrio vida-muerte, el goce interviene”. Lo esencial es la emergencia de aquello de lo cual todos creen formar parte como seres hablantes –que es “esa relación perturbada con su propio cuerpo que se denomina *goce*”. [2]

Por lo tanto, cuando los cromosomas transportan una información genéticamente modificada transmitida por el sexo, como en el caso de la ALD + X, podemos pensar en las consecuencias para la sexualidad, para la satisfacción pulsional y para las modalidades de goce del sujeto que la padece. Lo heredi-



tario involucra siempre las relaciones elementales de parentesco (L. Strauss) y los llamados “complejos familiares” (J. Lacan) tan bien descriptos por éste en su célebre texto “Los complejos familiares...”. El psicoanálisis está ahí para descifrar esos “verdaderos mitos familiares” que cifran el cuerpo, sean ellos sujetos “portadores”, o “afectados” por la enfermedad.

Así el discurso del psicoanálisis puede diferenciarse del discurso de la “tecnociencia” al separarse de un lenguaje puramente biológico en relación a los cuerpos y propone una lectura de las marcas genéticas al “modo de los geómetras”, (*more geométrico*) como propone Lacan evocando a Leibniz. Una lectura de lo real de las marcas en los cuerpos, que se muestran de manera tan diferenciada. Consideramos que es en esos cuerpos marcados por lo genéticamente heredado que lo real “aparece” como tal, es decir como imposible.

Si por un lado la tecnociencia con su lenguaje biológico pretende cifrar los cuerpos, por otro, el discurso del psicoanálisis, “el discurso de la palabra y del lenguaje” [3], hace de cada sujeto un “ser hablante” (*parlêtre*) y finalmente, “una sustancia gozante” [4]. En ese nuevo sujeto lacaniano el lenguaje más que nunca funcionará como “suplente” del goce sexual. Ante lo imposible de ser interpretado de una enfermedad genética como la ADL + X, el lenguaje será el instrumento mayor para tratar la relación siempre perturbada del “ser hablante” con sus modos de gozar.

Finalmente, el desafío del psicoanálisis, en portadores o afectados por un mal genéticamente heredado, será tratar lo singular de ese ser de lenguaje. De esa forma, creo que hay algo para decir de lo real en el siglo XXI, en el que el lenguaje genético anticipa casi todo sobre los padecimientos del cuerpo. El VI ENAPOL nos permitirá decir más sobre este futuro instigador.

Traducción: Cecilia Parrillo

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 41.
2. *Ibíd.*
3. Lacan, J., “Discurso de Roma”, *Otros Escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
4. Lacan, J., *O Seminário, Livro 20, mais ainda*, Zahar, Rio de Janeiro, 1985.



DEBATE

Hasta que me de el cuerpo

Rosa Edith Yurevich - EOL (Córdoba)

Esa frase dicha bajo transferencia, repetida por el analista en su homofonía acentuando el “dé”, la convierte en una interpretación inolvidable para el analizante quien le confiere dicho estatuto. ¿Por qué ese estatuto? Por una sola vía, la del amor.

El amor y el cuerpo realizan allí un anudamiento que, aunque ficticio desde el inicio mismo de la experiencia analítica, le confiere un lugar posible para continuar hasta el final.



En el *Seminario 23*, Lacan señala en relación al cuerpo esa presencia de consistencia imaginaria, enmarcando así al cuerpo un valor nuevo. El cuerpo es aquello que el derecho otorga al sujeto como de su propiedad.

“El *parlêtre* adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia –consistencia mental por supuesto, porque el cuerpo a cada rato levanta campamento”. [1]

Con el tiempo esa consistencia se descompone y hasta, según J.-A. Miller en *Piezas sueltas*, es casi un milagro que se sostengan juntos por un tiempo.

Es porque esa consistencia no es suficiente, en tanto la relación sexual no existe, que interviene el amor. Es por la presencia misma del amor que demuestra que esa consistencia es ficticia e insuficiente. Es necesaria la presencia de otro cuerpo, algo que es contingente, aleatorio, azaroso, puesto que depende del encuentro.

¿Por qué el amor? Es la pregunta que nos hacemos. “El amor sí, el amor no, la capacidad de amar, el amor retenido, el amor desdichado, el amor satisfecho” [2], todo remite a lo insuficiente de la consistencia del propio cuerpo. Aunque consideremos que es también por el amor, en la perspectiva del *sinthome*, una manera de fabricar sentido a partir de un goce que es siempre parasitario.



“Hasta que me de el cuerpo”, cobra la dimensión del punto de capitón a lo imposible.

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 64.
2. Miller, J.-A., “Piezas sueltas”, Curso de la orientación lacaniana, clase 24 de noviembre de 2004, inédito.



DEBATE

Cuerpo cosmético

Gabriela Basz - EOL (Buenos Aires)

En el grupo de trabajo acerca del “cuerpo cosmético”, coordinado por Ennia Favret, estamos investigando la función de lo cosmético en nuestra época. Son varios los autores que lo abordan por la vía del arte, de la sociología. Gilles Lipovetsky, por ejemplo, ubica lo cosmético en la época como el signo más inmediato y espectacular de la afirmación del yo, de su unicidad. Según leemos en sus textos, estamos todos invitados a modelar la propia imagen, a reciclar el cuerpo. Llama “neonarcisismo” a esta búsqueda de brillar en el goce de la propia imagen inventada, renovada.



J. Lacan, en su seminario del 19 de marzo de 1974, se refiere al registro de lo imaginario de un modo novedoso, muy interesante para abordar el problema que nos concierne. “No veo por qué me impediría yo imaginar lo que sea si esa imaginación es la buena...por poder demostrarse en lo simbólico... en tanto ella hace acceder al inconsciente” [1]. La buena imaginación... un imaginario del cual podemos servirnos para acceder al inconsciente. Hay, entonces, un imaginario que permite acceder al inconsciente y, siguiendo la lógica de la clase, podemos suponer que es aquel articulado a la castración en la transmisión materna. Ya que Lacan plantea que en la época hay una pérdida de lo que se soportaría en la dimensión del amor, pérdida sustituida por el “ser nombrado para” algo. Se trata de una sustitución en la que la madre basta –por sí sola ¡qué diferencia con los tres tiempos del Edipo!– para designar un proyecto (de vida) en que lo social tiene predominio. ¿Podemos pensar al cuerpo cosmético en la línea de lo que Lacan nombra como proyecto? Me parece que sí, que el “cuerpo cosmético” puede pensarse como uno de esos proyectos a los que alude Lacan. Este ideal social suple otro tipo de transmisión (más ligada al Padre) y se le da consistencia a un proyecto-cuerpo que empuja a minimizar los efectos de la castración.

Una paciente de 16 años que ha perdido más de 10 kilos, se acerca al peso en que su abuela materna, anoréxica, murió. “Yo lucho contra mi propio cuerpo, tengo miedo de engordar, no soporto mis piernas”. “Acompañé a mamá en un viaje para operarse los ojos; ella tenía complejo con los ojos y se operó, yo



lo tengo con las piernas y no me puedo operar”. “Si no estoy con mi mamá no vivo”. Tal el registro de su decir durante los primeros meses de tratamiento. Interpretaciones imaginarias (por la vía del sentido, buscándolo) fueron llevando a que se interese por historizarse y enganche recuerdos, momentos de su vida, con lo que le pasa. Por ejemplo: relata que su mamá siempre fue a nutricionistas y que con sus amigas se la pasan hablando de que lo mejor es ser flacas y cómo adelgazar. La madre siempre trabajó para ser hermosa y brillar con su cuerpo a diferencia de ella que es fea y gorda. “¿Cómo yo no voy a sufrir con el cuerpo si siempre me hablaron así?” se interroga. Además ha comenzado a incluir en sus dichos frases referidas a sus abuelos y a su padre. Parece entusiasmada en este trabajo, hace tiempo que no habla de sus piernas. Se estabilizó en el peso pero surge otro riesgo: los padres la quieren sacar del tratamiento analítico porque se volvió “muy difícil”. (Efectivamente comenzó a cuestionarlos). Por el momento ella se opone. ¿Se podrá, en este caso, construir un imaginario que permita acceder al inconsciente? Al menos ahora parece posible.

1. Lacan, J., *Seminario 21, Les non dupes errent*, clase del 19 de marzo de 1974, inédito.



DEBATE

Neurociencia (ficción): Neuromante

Gabriel Vulpara - EOL (Buenos Aires)

Imaginen un mundo de mundos múltiples. Con fronteras que se pueden traspasar usando un simple artilugio electrónico. Allí, un mundo en órbita, un mundo para placer de ricos y poderosos, mirando desde arriba. Abajo, un mundo terrestre; un mundo de ciudades rápidas: ordinario, masificado, cercano y caótico. Y otro, sin lugar pero no sin espacio: un ciberespacio.



Imaginen al sujeto como conjunción *hardware-software*. Un sujeto sólo definible por sus implantes y sus capacidades aumentadas. Una ciencia híbrida entre medicina e informática lo hacen posible y habitual. No hay barra en él que no se subsane con códigos de programación: un sujeto en su inefable y estúpida existencia. Una existencia modelada por lo que se adosó a su cabeza o al resto de su piel: aditamentos que ya ni se consideran *gadgets*. Un sujeto que, incluso muerto, sigue allí en forma de una digitalizada estructura de personalidad cargada en una máquina. Aún no estamos allí, pero no estamos lejos.

Esa es la escena de *Neuromante* (*Neuromancer*), de William Gibson, publicado en 1984 [1]. En el *New Romancer*, tenemos significantes nuevos que se esfuerzan en dar cuenta de una *lalengua* cada vez más oscura. Y en la escena, los sujetos pueden. Pueden extender su vida y sortear enfermedades y heridas, pueden re-fabricarse. Los sujetos pueden: para poder, pueden hacerse objetos de una tecnociencia tan omnipresente que es ya la propia sustancia de la cultura. Una tecnociencia que apesta a mercantilismo. Ni la tecnociencia ni el mercado son entidades (discursos, diremos) reconocibles y situables en sí. De ellas como consistencias, insistencias, no se habla. No hace falta: están allí, en todo(s). Por ellas, y en ellas, los sujetos pueden alternar entre los sujetos. Sus conexiones neurales e implantes los hacen habitantes del ciberespacio a voluntad; un aparato llamado *simestim* –un *juguete de la carne*– permite entrar en otra carne y sentir lo que otro cuerpo siente. Case, el protagonista, ve y siente lo que Molly ve y siente.

Y la carne, aunque presente, no es tan importante: se diría apenas una bolsa, un envase. Las clínicas médicas tienen un aire a *service* de electrónica, o a supermercado. A Case le corrigen desperfectos



neuronales, le ponen toxinas, le cambian fluido espinal, le retocan nervios y hasta “incluyeron un páncreas en el paquete”, dice Molly (un páncreas inmune a drogas, que lo cura de su adicción para que cumpla mejor el trabajo). La misma Molly es un *collage* de implantes. Todo muy funcional, herramientas de trabajo: ellos son ladrones, *hackers* de cuerpo entero. Cuerpos adecuados a sus mundos.

Lo real está domesticado, tiene leyes de tráfico: tráfico de información digital; sobre todo, tiene leyes dictadas por el tráfico de electrones. Son leyes fundadas por el paradigma tecnocientífico –y su aliado el mercado–: un entramado tan contenedor como inobjetable. Tanto, que su máxima creación, la Inteligencia Artificial, se llama a sí misma *Neuromante* al decir que invoca a las neuronas para que cumplan órdenes.

Pero no crean que el libro es sólo utopía negativa. Hay novela allí, aunque no nos extrañe que no sea la novela familiar. Podemos tener esperanza en que haya esperanza: en *Neuromante* la neurosis subsiste. Aunque los personajes estén con encefalograma plano, los sujetos siguen, angustiados, su Historia, confirmando que el nudo de cuatro es inmune al cerebro. Allí, el buen y viejo sujeto lleva a cuestas su cuerpo (digámoslo ahora *parlêtre*), preocupado por el Otro sexo, penando y buscando antiguos amores, y teniendo sexo del mismo viejo modo: si bien con el *simestim* se puede sentir todo lo que otro cuerpo siente, Case nunca pensó en usarlo para conocer la versión de Molly del goce sexual.

Más allá de las relaciones sexuales la relación sexual sigue sin escribirse, aunque se escriban programas de computación o códigos genéticos, aunque se escriban los cuerpos... aunque se escriba *Neuromante*. O tal vez, justamente, *porque se escribe Neuromante*.

1. http://www.aldevara.es/download/Neuromante_WilliamGibson.pdf



DEBATE

Atormentados por la prevención

Heloisa Caldas - EBP (RJ)

Hace poco tiempo, una noticia sobre la prevención médica conmovió al mundo. La famosa actriz Angelina Jolie, después de realizarse un examen genético que predijo probabilidades futuras de desarrollar un cáncer, se sometió a una mastectomía doble. Una edición reciente de la revista *Time* alerta sobre el “efecto Angelina” basándose en la visibilidad en relación con la prevención médica puesta en escena.



No podemos juzgar la decisión subjetiva de Angelina. El sujeto emerge de acuerdo con el modo en el que cada uno enfrenta el saber de su época, así como la mayoría de las decisiones subjetivas solo pueden ser tomadas a partir del saber del tiempo en que se está viviendo. Cuanto más se habla de los avances de la ciencia, más crecen las demandas de sujetos alienados por los milagros de la medicina. Se trata de la oración contemporánea a la Diosa Ciencia, a la espera de que tenga en sus manos el control total del cuerpo.

¿Qué produce la transmisión maciza de los avances de la ciencia todavía tan frágiles? Una demanda de garantía. Ese será, probablemente, el mayor “efecto Angelina”: el recrudecimiento del llamado al saber científico sin considerar su forma científicista de difusión que se produce no tanto por el descubrimiento de las investigaciones, sino como consecuencia de su asociación con los intereses del capitalismo.

Para el psicoanálisis, lo real del cuerpo no solo se distingue de aquello que lo organiza como imagen dada a ver sino que además no se confunde con la inscripción simbólica de ese cuerpo en los lazos sociales. Tales registros se enlazan con lo real del cuerpo que reside en el hecho de que, más acá y más allá de la subjetivación que hace del cuerpo un objeto que se “tiene”, el cuerpo existe como campo de goce. Se trata de un goce que no se puede dominar ni construir en su totalidad; un goce que, inexorablemente, busca otra satisfacción situada más allá de la demanda que la anima.

A partir de las consideraciones anteriores, quiero destacar otro efecto del conocimiento científico contemporáneo, que se expresa en la clínica a través de manifestaciones de culpa que dificultan el luto que algunos necesitan hacer después de accidentes o cirugías que, a diferencia del caso de Angelina Jolie,

no ocurrieron por opción sino que respondieron a contingencias. El cáncer puede ser una de ellas. La contingencia del acontecimiento del cuerpo debida a la pérdida de una de sus partes exige un delicado trabajo de reordenamiento de los tres registros en los cuales el cuerpo se sitúa. Lo que se puede imaginar del cuerpo, lo que se puede hacer con él, nunca más será lo mismo después de un acontecimiento de ese orden. Es necesario reconstruir un nuevo saber para vivir y lidiar con este cuerpo.

El accidente traumático empuja naturalmente al trabajo psíquico de someterlo a una lectura que lo legisle. Se crean argumentos que justifican una causa anterior al hecho. El sujeto puede suponer que no le prestó atención a ese hecho a tiempo. De ahí surge la culpa de que eso se podría haber predicho, previsto y, por lo tanto, evitado. Ese prefijo “pre” atormenta al sujeto en el futuro anterior imposible del trauma, al mismo tiempo que nutre a un superyó feroz y exigente, sostenido por los ideales de la prevención.

Podemos mencionar también algunos otros efectos de las divulgaciones científicas: dificultan la experiencia con la contingencia que permite el duelo y la revitalización de la libido en nuevas formas de vida; paralizan a los sujetos en la mirada vigilante y acusadora de un Otro que tiene la posibilidad de ver y saber todo. Lo real del cuerpo es justamente el punto en que, delante del Otro inconsistente –S(/A)–, la vida se escurre y necesita ser vivida en lugar de ser menoscabada para evitar pérdidas.

Traducción: Laura Arias



DEBATE

Transhumanismo, ¿cómo será el cuerpo del siglo XXI?

Jorge Asseff - EOL (Córdoba)

En las últimas décadas ha nacido un nuevo paradigma científico, éste se basa en que las posibilidades de los seres humanos aún no se han desarrollado en toda su capacidad, y entonces la biotecnología y la *nanorobótica* podrían colaborar para que eso suceda. Al respecto el profesor de Oxford, Nick Bostrom, sostiene que “La condición humana no es, como se suele creer, constante, y la aplicación científica de las nuevas tecnologías llevará a la superación de sus limitaciones biológicas” [1].



El nuevo paradigma llamado *Transhumanismo* promueve la combinación del organismo con algunas herramientas tecnológicas incorporadas, fusionar hombre y máquina, una de sus principales defensoras, Katherine Hayles sostiene que al fin y al cabo: “...no hay diferencias esenciales o demarcaciones absolutas entre existencia corporal y simulación por computadora, entre mecanismo cibernético y mecanismo biológico, entre tecnología robótica y objetivos humanos” [2].

Así, en 1997 se fundó la *World Transhumanist Association*, un movimiento político y filosófico que reúne estas nuevas teorizaciones y busca promover las condiciones para poder avanzar en la realización de intervenciones sobre el organismo antes impensadas y que hoy se están investigando; Santiago Koval enumera algunas en su libro *La condición poshumana*: “El bienestar emocional a partir del control de los centros del placer, el uso de píldoras de la personalidad, la nanotecnología molecular, la ampliación de la expectativa de vida, la interconexión reticular del mundo, la reanimación de pacientes en suspensión criogénica, la migración del cuerpo a un sustrato digital, etc.” [3].

El *Transhumanismo* nos pone en las puertas de una era posbiológica que hasta el momento solo imaginábamos en las películas de Hollywood. ¿Cuál será el cuerpo del siglo XXI? Aún no lo sabemos, estamos en los umbrales del principio, pero al parecer la ciencia promete que de su mano llegarán todas



las soluciones, por su parte el mercado con su infinita capacidad de penetración será el encargado de difundirlas.

La velocidad de este proceso sobrepasa nuestra imaginación, y muchas veces nuestros reflejos. Pero lo cierto es que ya hoy en día el cuerpo es la presa fácil, la moneda de cambio, y muchas veces la única materia de la que dispone el sujeto para anclar su subjetividad, actualmente es sometido a un bombardeo de propuestas y exigencias descomunal, a una atención social permanente, y un empuje constante bajo la falsa promesa de vitalidad eterna, longevidad, salud blindada, belleza perfecta, a lo que vamos a tener que sumarle la presión del cuerpo al 100% de sus capacidades.

No sabemos cómo será el cuerpo del siglo XXI, tal vez el *Transhumanismo* avance, y veamos nacer un mundo de "*Terminators*", sin dudas junto con él avanzará el eugenismo más feroz. No obstante, es una gran posibilidad contar con el próximo ENAPOL para pensarlo, ese será el momento de cristalizar el permanente desafío del psicoanálisis: poner su clínica a la altura de la época.

1. Bostrom, N., "*Transhumanist Values*", 2004, p.7. www.nickbostrom.com.
2. Hayles, K., *How we become posthuman: Virtual Bodies in Cyberspace, Literature, and Informatics*. Chicago, University of Chicago Press, 1999, p.13.
3. Koval, S., *La condición poshumana*, Cinema, Buenos Aires, 2013, p.84.



DEBATE

“Bipolaridad”: Manía, Melancolía

Guillermo Belaga (Responsable, EOL)

“En el mundo de la psiquiatría, las clasificaciones nos dicen más acerca del mundo social y estético en el cual han sido construidas que acerca de (su) naturaleza”.

G. E. Berríos [1]

1. Introducción

El modo en que está planteado el título del presente trabajo, ya intenta aludir a la tensión que existe entre estos términos en el debate actual.

Así, el trastorno bipolar, por un lado, y por otro, la manía y la melancolía tienen diferentes orígenes temporales y se inscriben en diferentes paradigmas dentro de la psiquiatría.

La manía, la melancolía y la locura circular, de la Escuela Francesa, la psicosis maniaco-depresiva de la Escuela Alemana, responden a los grandes relatos que se conocen como la “psiquiatría clásica”. A su vez, G. Lanteri Laura [2] ha descrito una serie de paradigmas de la psiquiatría moderna, consignando que estas descripciones se ajustan al paradigma de las enfermedades mentales, más preciso que el alienista de Pinel y Esquirol, y que justamente inaugura en el siglo XIX con J. Falret con su descripción de la locura circular y se extiende hasta la muerte de H. Ey en la década del 70 del siglo XX.



2. La razón de la “Bipolaridad” y la época.

La “bipolaridad” toma su forma actual inscribiéndose en el paradigma tecnológico, que sobre todo a partir de los 80-90 impulsa a considerar a la psiquiatría como “una neurociencia clínica”.



En 1957, Karl Leonhard propone una clasificación de las psicosis endógenas basadas en la polaridad. Así surge esta entidad, cuyo antecedente ineludible son las psicosis maníaco-depresivas descritas por E. Kraepelin, que agrupa los cuadros afectivos en esta única categoría.

A partir del DSM III (1980) se “expresa” claramente el paradigma tecnológico en psiquiatría. A esta edición del manual de diagnósticos, se incorporan decididamente el trastorno bipolar de Leonhard, y se excluye precisamente la histeria que habla de un cuerpo erógeno que no se deja calcar al cuerpo biológico, y se desarticula la relación angustia-síntoma, angustia-acto.

3. El “Espectro Bipolar”.

A partir del paradigma tecnológico, el modelo de estudio que han impuesto las neurociencias es el “espectro epiléptico”. Del mismo, entonces, han surgido otros tantos en el campo de la psiquiatría, los más conocidos: el espectro autista, y el que estamos estudiando, el espectro bipolar.

Entonces, estas clasificaciones surgen de una práctica nueva que se ha ido imponiendo en el siglo XXI, determinada por dos factores históricos, dos discursos: el discurso de la ciencia y el discurso del capitalismo [3]. Al decir de J.A. Miller, la dominación combinada de esto dos discursos han logrado destruir la estructura tradicional de la experiencia humana. Asimismo, algo que interesa particularmente para nuestro tema es que el sujeto construido por el discurso del capitalismo está organizado para concebirse a sí mismo como emprendedor, como un empresario de sí, entregado a la maximización de su rendimiento.

El sujeto que se inscribe en el “espectro bipolar” es el que no logra este “*management* del alma”.

Se debe aclarar que este debate rebasa incluso la edición vigente del DSM. Para entender la diferencia, los DSM reconocen los tipos I al III, y un trastorno bipolar “no especificado” no encuadrado por las otras descripciones. En cambio, el “espectro bipolar” sería un cuadro continuo que va del temperamento extremo al estallido pleno de la enfermedad afectiva, incluyendo los subtipos: I; II; II ½; III; III ½; IV; V; y VI.

Así, no solo abarcaría la depresión unipolar, también el narcisista y el *borderline*, los cuadros “inducidos por sustancias”, y lo “psicopático”.

A modo de resumen, el “espectro bipolar” reafirma un modelo biomédico, subrayando un cuerpo viviente a través del concepto de temperamento y los factores genéticos. A su vez, estos últimos junto a la convergencia con el objeto técnico de consumo, representa un “*bioengineering*”, una tecnología del yo sostenida en un darwinismo social.



4. Los planteos freudianos.

En Freud podríamos situar lo siguiente: primero, lo que le interesa es definir el registro de la pérdida del objeto. En conexión, está el modo en que piensa la naturaleza del objeto, reconociéndose en su manera de denominarlos los registros imaginario, simbólico y real: *objekt*, *sache*, *ding* (respectivamente). Por último, llama la atención cómo para explicar el problema de la melancolía hace referencia a un caso de catatonía.

Estos puntos permiten algunas conclusiones: la no pérdida de *das Ding*, la Cosa. Esto hace a la posibilidad de plantear un par esquizofrenia/melancolía en lo que respecta a los fenómenos del cuerpo (el lenguaje de órganos/la hipocondría melancólica, y el síndrome de Cottard). Relacionando la conexión entre el odio, el superyó y *das Ding*, como también entre estos conceptos y el pasaje el acto.

Por último la tesis para la psicosis de un tipo de elección de objeto relacionada al narcisismo primario.

En este sentido, lo que Freud consideró como narcisismo primario, Lacan lo sitúa en el nivel del goce puro y aislado del objeto *a*.

5. Acto melancólico y Acción maníaca.

Dos viñetas clínicas permiten ilustrar las definiciones de Lacan, principalmente del *Seminario La Angustia* y “Televisión”, y la importancia que ha dado al concepto clásico de *kakon* (el mal).

La melancolía definida desde el acto. El caso muestra el odio como “único sentimiento lúcido”, y como el sujeto debe atacar, para liberarse, ese goce autoerótico en demasía, mediante el acto suicida-homicida.

La manía definida desde la acción hasta su agotamiento. La excitación maníaca, el rechazo del inconsciente, la “no función del objeto *a*”, se ven ilustrados por el caso. El sujeto testimonia de un quiasma radical: el significante en una pura metonimia, por un lado, y por otro, el ser del viviente.

El empuje de *lalengua* que asedia y disuelve el lenguaje, hasta que logra hacerse amo del significante, lo suficiente para que su “apuro” ya no sea mortífero.

Lo destacable de ubicar estas posiciones es que también orienta en la cura. En un caso el analista intenta postergar el acto, que es su referencia. En otro se hace partícipe de la acción, “secretario” de la misma, para que sin aplacarla totalmente, logre un funcionamiento.



6. Conclusión

En el Coloquio sobre el curso “Sutilezas analíticas”, E. Laurent ha dicho que “hay muchos elementos de la clínica de la época que van en la dirección de la producción de una clínica separada de *lalengua*”.

La investigación desemboca en una tensión: los DSM por un lado, con su sueño de un síntoma sin inconsciente, y por otro el *sinthome*, que permite reordenar la clínica analítica desde *lalengua* pero con una perspectiva también desabonada del inconsciente.

* Integrantes del grupo de trabajo: Alejandra Glaze, Leticia Acevedo, Lisa Erbin, Virginia Walker, Adriana Rogora, Delfina Lima Quintana, Valeria Cavalieri, Inés Iammateo, Luciana Nieto, Daniel Melamedoff, Ramiro Gómez Quarello.

1. Berrios, G.E., *Hacia una nueva epistemología en psiquiatría* -1ª Ed.-, Polemos, Bs. As., 2011.
2. Lantéri-Laura, G., *Ensayo sobre los paradigmas de la psiquiatría moderna* -1ª Ed.-, Editorial Triacastela, Madrid, 2000.
3. Miller, J.A., “Lo real en el siglo XXI”, *El orden simbólico en el siglo XXI: no es más lo que era, ¿Qué consecuencias para la cura?*, Grama ediciones, Bs. As., 2012, pp. 425-436.



DEBATE

Cuerpo cosmético. Cinco notas para un relato

Ennia Favret (Responsable, EOL) *

1- El cuerpo: El cuerpo lacaniano es primero imaginario, el valor fálico de la imagen del cuerpo, la completud especular que se establece sobre un clivaje entre el cuerpo real y la imagen, aludido con el término “dehiscencia”, extraído de la botánica, para hablar de la falla, la partición.



“El cuerpo se introduce en la economía del goce por la imagen del cuerpo. La relación del hombre con su cuerpo, si algo subraya muy bien que es imaginaria es el alcance que tiene en ella la imagen” [1]. En ese texto Lacan habla de la consistencia imaginaria, término que invita pensar un imaginario anudado de modo borromeo y esto tiene consecuencias. “Tengo un cuerpo” y no “soy un cuerpo”.

2- Lo cosmético: Si googlean “lo real”, ¡la primera respuesta que encuentran es *l'oreal*! Tal vez no debería sorprender que lo primero que sale al cruce antes de toparnos con lo real es algo del orden de la cosmética. Marca de masividad internacional que no busca solo homogeneizar el producto sino el consumidor. El mercado propone el estándar y la ciencia lo hace posible.

Desde la doble perspectiva de la etimología de *Kosmos* (vertiente griega y romana que subraya el mundo y lo inmundano) consideramos cosmético tanto a aquel tratamiento dado al cuerpo que cubre la castración con el velo de la belleza como a su opuesto, lo que desnuda, desvela.

Cuando la cosmética vela la castración, está articulada a una falta. Pero si la imagen es de una perfección sin fisuras, entramos en una dimensión diferente, es una cosmética paradójica: Lera Lukyanova modeló con intervenciones quirúrgicas su fisonomía hasta ser una *Barbie* de carne y hueso.

Se trata de un goce desregulado, tanto en la búsqueda de una proporción perfecta que termina pareciéndose más a lo muerto que a lo vivo como en el exceso de desproporción que muestran las deformaciones.



3- De “cosmetizar” el cuerpo al cuerpo como cosmético, producto: La tradición académica creía en la existencia de un cuerpo perfecto, ideal de medida, transgredido y denunciado por las prácticas del *Body Art*, a partir de los 70.

Los cuerpos marcados, tatuados de acuerdo a ciertas reglas, se corresponden con la idea de un cuerpo simbolizado; no ocurre lo mismo con intervenciones en las cuales un imperativo superyoico roza la infinitización. Son tatuajes y escarificaciones que tienen un estatuto diferente, no solo se trata de querer sobrepasar o modificar los caracteres biológicos heredados sino que no están articulados a sentido alguno.

Santiago Sierra traza un tatuaje: “una línea de 250 cm. sobre 6 personas remuneradas”; seres anónimos que aceptan una marca permanente en sus cuerpos. El artista trata el cuerpo como mercancía, un material para la creación.

4- Del velamiento de la castración al intento de eliminar lo imposible: La distancia temporal que hay entre el bello cuento de N. Hawthorne, “La marca de nacimiento”, del 1800, donde eliminando la singular mancha se elimina la vida y la actual película *El tiempo* de Kim Ki Duk, no hace más que evidenciar la permanencia de los desesperados esfuerzos a los recursos científicos para volver posible el imposible de la relación sexual.

5- De la transgresión al desorden de goce: La preformidad, muy de moda en los 70, mantiene su actualidad, poniendo la noción de “acto” en el centro de su discurso. El acto requiere, como en el psicoanálisis, la presencia de un cuerpo, su materialidad.

Cuando Orlan, en mayo del 68 propone “yo soy una hombre y un mujer”, este intento de borramiento de lo imposible aparece luego en sus intervenciones corporales. Denuncia los patrones de belleza construyéndose un cuerpo como quien hace una escultura: “mi trabajo está en lucha con lo innato, lo inexorable, lo programado, la naturaleza, el ADN, se trata para mí de empujar el arte y la vida hasta sus extremos”.

Fueron prácticas que intentaban denunciar los cánones de belleza y el arte como mercancía, marcados por un intento transgresor. Actualmente nos encontramos con prácticas artísticas cuyo intento ya no es transgresor sino que evidencian el desarreglo del goce, el desarreglo de la sexualidad. Lo indecible se muestra: “el arte para otra cosa”.

Es paradigmático de ciertas prácticas artísticas que tienen el cuerpo como protagonista principal lo dicho por Gérard Wajcman de la fotografía de Nan Goldin: “es una gran artista del malestar en el goce, del desorden del amor (...) las imágenes han perdido todo su brillo (...) es la hora del falo reventado: caído, marchito. Ni feas ni provocativas, ni repulsivas, ni excitantes: simplemente verdaderas”.

El analista opera en esa hiancia indemne a cualquier cosmética: “Hay cosas que hacen que el mundo sea inmundado (...) de eso se ocupan los analistas, de manera que, contrariamente a lo que se cree, se



confrontan mucho mas con lo real que los científicos. Solo se ocupan de eso. Están forzados a sufrirlo, es decir a poner el pecho todo el tiempo” [2].

* Integrantes del grupo de trabajo: Marcelo Barros, Gabriela Basz, Juan Bustos, Marisa Chamizo, Guillermo Lopez, Silvia Vogel y Diana Wolodarsky.

1. Lacan, J., “La tercera”, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Bs. As., 1991, p. 91.
2. Lacan, J., *El triunfo de la religión*, apartado “La angustia de los científicos”, Paidós, Bs. As., 2006.



DEBATE

Una nota

Alejandro Daumas - EOL (Bs. As.)

Las notas tienen el fin de indicar un camino abierto, una marca, tal vez el porvenir de un ensayo o una investigación en ciernes, podríamos llamarla también un problema, “un llamado al Otro, pero que no opera mediante el testimonio, sino que procede, cada uno es convocado para rehacer por su cuenta un encadenamiento demostrativo y, llegado al caso, invalidarlo o proseguirlo en el lugar que ocupa la evidencia” [1].



La nota problema. La relación entre el cáncer y el acontecimiento del cuerpo.

“...una antigua enfermedad antaño clandestina y solo mencionada entre murmullos, que se ha metamorfoseado en una entidad letal y de formas cambiantes, imbuida de una potencia metafórica, medica, científica y política tan penetrante que a menudo se caracteriza al cáncer como la peste definitiva de nuestra generación” [2].

Así comienza *Una biografía del cáncer*, un libro de más de 700 páginas, instructivo e informado, que mereció un Premio Pulitzer, entrelazando en él éxitos y fracasos de la ciencia y cómo estos repercuten en cada época. Para el autor este “emperador de todos los males” será la nueva normalidad [3] ya que Mukherjee concluye tajantemente: “El cáncer, lo hemos descubierto, está cosido a nuestro genoma” [4].

El cáncer ya se caracteriza así, cosido. Miles de pruebas, ensayos, y tratamientos se enredan para mostrar que se está entre el destino o el fatalismo.

Hay ocasiones en que recibimos a sujetos en que este “emperador” se les ha presentado, u otras, en que en el transcurso de una cura la presencia de un diagnóstico de cáncer se torna oscuro y confuso, siendo el porqué y el “qué he hecho” su núcleo [5]. Testimoniando la manera en que en los sujetos impacta el embrollo de un “accidente del cuerpo” y el sentido del destino y la fatalidad.



Así, muchos quedaran presos de la significación única de estar “cosido al gen” como ley y como imperativo.

Por ello considero necesario investigar las relaciones entre “accidentes del cuerpo” y destino ya que con el cáncer se despierta una demanda de trabajo sobre esa articulación, buscando preservar en la lengua un rastro de su separación.

“Que defina lo singular, es lo que yo he llamado por su nombre: un destino. Es eso lo singular, vale la pena haberlo obtenido: por suerte, una suerte que de todos modos tiene sus reglas. Y hay un modo de ceñir lo singular por la vía justamente de ese particular, ese particular que hago equivaler a la palabra síntoma. El psicoanálisis es la búsqueda de esa suerte, que no es siempre forzosamente ni necesariamente una buena suerte, una dicha” [6].

Allí la traza de singularizar el destino, tejido con las reglas del azar, vehiculiza el síntoma. De manera tal que cada uno encontrara una salida al “accidente” en tanto entre azares y causas podrá bordear los “acontecimientos discursivos que dejaron huellas en el cuerpo, que lo perturban y produce síntomas en él, pero solo en la medida en que el sujeto en cuestión sea apto para leer y descifrar estas marcas” [7].

Tal vez esa sea la manera que pueda encontrar un sujeto para hacerle frente a un real al que someterá su cuerpo, tanto al dolor como a todas las prácticas (algunas necesarias y suficientes) y otras donde el discurso de la ciencia pretende reabsorber lo real sin síntoma.

Investigar las forma de enredarse y desenredarse con el destino, alrededor del trauma y la trama, sin la oscuridad del determinismo. Siendo la investigación y construcción del “acontecimiento del cuerpo” un concepto muy propio de psicoanálisis. Y es ENAPOL un lugar para demostrarlo.

1. Miller, J.-A., *Los signos del goce*, Paidós, Bs. As., 1998.
2. Mukherje, S., *El emperador de todos los males. Una biografía del cáncer*, Taurus, Madrid, 2011.
3. Hunter, J., “Epidemiología del cáncer” Ca. Journal, www.cancer.gov
4. Caldas, H., “Atormentados por la prevención”, www.enapol.com
5. Considero que la nota de lectura propone interrogar solo un punto del problema ya que es necesario considerar tanto el caso por caso como la fórmula “tener un cuerpo” la cual nos orientara tanto en el diagnóstico como en los modos en que este accidente del cuerpo repercutió en el *parlêtre* y la relación que mantenía con ese cuerpo.
6. Lacan, J., “El placer y la regla fundamental”, *Scilicet 6/7*, Ed. du Seuil, Paris, 1975.
7. Miller; J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2003.



DEBATE

El “gran hombre” y el cuerpo convulsivo

Lúcia Grossi - EBP (MG)

Dostoievski es un escritor que al mismo tiempo agradó y perturbó a Freud. Para él *Los Hermanos Karamazov* es la más bella novela hasta ahora escrita. Reconoce en Dostoievski una percepción profunda de la dificultad para reconciliar las exigencias pulsionales del individuo con las reivindicaciones colectivas. “Él podría haberse tornado maestro y libertador de la humanidad pero se unió a sus carceleros. Su neurosis lo condenó al fracaso”, afirma Freud.



Freud demuestra que el eje de la neurosis de Dostoievski sería el deseo parricida y su punición. Enumera varios rasgos sintomáticos: la simpatía por lo criminal, la generosidad con los rivales, la pasión por el juego, las deudas, la sumisión al Padre, el masoquismo moral. Son características frecuentes de la neurosis obsesiva, del conflicto entre el Yo y el Superyó. Se destaca un rasgo que concierne al cuerpo y que siempre estuvo más ligado al campo de la histeria: Dostoievsky era epiléptico. Apoyado en la presencia de este cuerpo convulsivo, Freud afirma que se trata de una histeria grave.

Freud distingue la epilepsia orgánica de la epilepsia afectiva y dice que la reacción epiléptica está al servicio de la neurosis, transformándose en un síntoma de la histeria. Él tiene una visión funcional de la crisis epiléptica: sería un mecanismo orgánico para la descarga pulsional anormal (exceso pulsional). Según él, los antiguos médicos describían el coito como una pequeña epilepsia. El acto sexual sería una adaptación del método epiléptico de descarga.

Esa aproximación entre el ataque epiléptico y las reacciones corporales durante el acto sexual nos recuerda un fragmento de la música de la artista brasileira Rita Lee, en su canción “Amor y Sexo”: “El amor nos torna patéticos, el sexo es una selva de epilépticos...”

Una convulsión sería entonces una forma de gozar del cuerpo. Tiene valor de descarga, pero no es como el acto sexual que pasa por el cuerpo del otro, y ni siquiera es como la masturbación que acciona a los genitales, o sea, que se localiza de algún modo. El ataque epiléptico es un fuera de sentido absoluto. Es la emergencia de lo real del cuerpo. Es un cuerpo puro descubierto de la imagen que debería

recubrirlo y desprovisto de un sujeto que responde, es lo vivo del cuerpo sin la marca de la significación fálica.

El cuerpo convulsivo en Dostoievsky es pensado por Freud bajo la óptica de “Tótem y tabú”. Según Freud: “dentro del aura del ataque es vivenciado un momento de beatitud suprema, que muy bien puede haber fijado el triunfo y la liberación por la noticia de la muerte, a los que siguió en el acto el castigo tanto más cruel. Una sucesión así de triunfo y duelo, festividad y duelo, la hemos colegido también entre los hermanos de la horda primordial que asesinaron al padre” [1].

Así, en el mundo freudiano, la crisis epiléptica evocaría el goce y la culpa. Se trata de un régimen de goce que supone un Otro consistente en la figura del padre terrible, recompuesto por el Padre, el zar que castiga a Dostoievski y por eso es amado.

¿Cómo pensar hoy este cuerpo convulsivo, en el tiempo lacaniano de la destitución del Otro? [2] La sustitución del sujeto del significante por el ser hablante, trae la experiencia del cuerpo al primer plano. Lacan afirma que el ser hablante adora su cuerpo y ese Un-Cuerpo es su única consistencia. Consistencia mental, afirma Lacan, pues ese cuerpo sale fuera de todo tiempo, aunque él no se evapore [3].

Entonces, dejo una cuestión para nuestro debate, a partir de la noción del cuerpo del ser hablante. ¿La convulsión podría ser pensada como una forma de salir fuera del cuerpo y al mismo tiempo mostrar una presencia: absoluta, brutal, descontrolada, real?

Traducción: Cecilia Parrillo

1. Freud, S., “Dostoievski y el parricidio”, *Obras Completas*, t. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1994, p. 183.
2. Miller, J.-A., *Perspeçyivas do Seminário 23 de Lacan. O Sinthoma*, Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 110.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 64.

