

Revista Conclusiones Analíticas

Año 4 | Número 4 | 2017
Cátedra Libre Jacques Lacan

DOSSIER
Virilidades
Siglo XXI

ISSN 2362-5732



psicología



REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

Año 4 | Número 4 | 2017

REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

Director
CHRISTIAN RÍOS

Compilador
SEBASTIÁN LLANEZA

Equipo de redacción
IGNACIO FUNES, CAMILO CAZALLA, AGUSTÍN BARANDIARÁN
SILVINA MOLINA, GRISELDA LOZANO, MARIANA ISASI,
ESTEFANÍA BONIFACIO

Asesores
CLAUDIO GODOY, LUIS SALAMONE

Corresponsales
LUCIO COVATTI (COMODORO RIVADAVIA), MARIANA SANTONI (MENDOZA),
GUSTAVO CASTILLO (NEUQUÉN), ELVIRA DIANNO (SANTA FE), JORGE
ASSEF (CÓRDOBA), CLAUDIA MAYA (TRENQUE LAUQUEN), PATRICIA MORA
(TANDIL), DIEGO DORTONI (JUNÍN- CHACABUCO)

Autores
AGUSTÍN BARANDIARÁN - ALEJANDRA EIDELBERG - ANA BEATRIZ
ZIMMERMANN GUIMARÃES - ANDREA PERAZZO - CAMILO
CAZALLA - CARLOS JURADO - CARLOS DAVICINO - CHRISTIAN
RÍOS - CLAUDIO GODOY - CLOTILDE LEGUIL - GABRIEL TANEVITCH -
GUSTAVO DESSAL - JOSÉ DAMIANO - JOSÉ IOSKYN - MANUEL CARRASCO
QUINTANA - MARCELO BARROS - MARIÁngeLES COSTA - MARÍA
CECILIA FONT - MARIANA GÓMEZ - MARISOL GUTIÉRREZ - MÓNICA
TORRES - NIEVES SORIA - PABLO MARTÍNEZ SAMPER - PAULA LAGUNAS -
ROGER COLOM - SARA CAZALLA - SEBASTIÁN LLANEZA - STELLA LÓPEZ

ISSN 2362-5732

REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

Dossier: Virilidades- Siglo XXI

Director: Christian Ríos / Compilador: Sebastián Llana

Cátedra Libre Jacques Lacan
Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata
Diagonal 113 y 63 N° 291, La Plata
Código Postal (1900) Tel. (0221) 422-3776
Página web: <http://www.perio.unlp.edu.ar/>

Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp)
47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina
+54 221 427 3992 / 427 4898
editorial@editorial.unlp.edu.ar
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2017
ISSN 2362-5732

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723
©2017 - Edulp

A los amigos del psicoanálisis

Agradecimientos

*Al Doctor Facundo Abalo
y al equipo de Edulp*

Índice

Prólogo	10
VIRILIDADES - SIGLO XXI	
El Dandy: ¿caída de la virilidad, nueva forma de lo viril, o posición del analista?.....	15
MÓNICA TORRES	
El lapsus del sexo. Apuntes sobre el GID (Gender Identity Disorder) en la infancia y adolescencia	39
GUSTAVO DESSAL	
¿Todos iguales?	51
CLAUDIO GODOY	
¿Hombres maternalmente viriles?	58
MARIANA GÓMEZ	
La virilidad: ya no es lo que era	63
CARLOS JURADO	
Los pantalones ya no hacen al hombre	70
MARISOL GUTIÉRREZ	
Fascinantes Fascinados	75
COSTA MARIÁNGELES - CARLOS R. DAVICINO - AGUSTÍN BARANDIARÁN	

Compulsión y goce fálico	84
JOSÉ MARÍA DAMIANO	
Nuevas virilidades en los adolescentes de la época	92
GABRIEL TANEVITCH	
El hombre es una creación de discurso	97
PAULA LAGUNAS	
La virilidad bajo sospecha	103
MANUEL CARRASCO QUINTANA	
ÚLTIMA ENSEÑANZA	
El cuerpo lacaniano, más allá del sexo, más allá del género.....	111
CLOTILDE LEGUIL	
El <i>sinthome</i> escritural de Joyce (sobre diagnósticos que son lecturas).....	122
ALEJANDRA EIDELBERG	
El síntoma histórico en la época actual.....	135
ANA BEATRIZ - ZIMMERMANN GUIMARÃES	
¿De qué hablamos cuando hacemos referencia a la psicosis ordinaria?	147
SEBASTIÁN LLANEZA	
LA PULSIÓN Y LAS ÉPOCAS	
De la compañía solitaria del gadget a la soledad	175
CHRISTIAN RÍOS	

La guerra y sus traumas	179
STELLA MARIS LÓPEZ	
El goce de Superman	185
CAMILO CAZALLA	
CLÁSICOS DE LA ORIENTACIÓN LACANIANA	
La viveza criolla y el macho argentino	192
MARCELO BARROS	
CÁTEDRA LIBRE EN DIÁLOGO	
Entrevista a Nieves Soria	199
SEBASTIÁN LLANEZA	
RESEÑAS	
Reseña de la XVI Conversación Clínica del ICF: "La protesta viril es unisex"	209
ANDREA B. PERAZZO	
CONEXIONES	
"El hijo de Saúl" y el plano que falta	218
PABLO MARTÍNEZ SAMPER	
LITERATURA	
El cuadrante no es el tiempo	232
MARÍA CECILIA FONT	
Disculpe, ¿tiene hora?	234
ROGER COLOM	
Acerca de un imperio	236
JOSÉ IOSKYN	
Autores	244

Prólogo

Christian Ríos

En el primer número de nuestra revista *Conclusiones Analíticas*, editado en el año 2014, abordamos la temática de la época, el género y la sexuación; el nombre que le dimos a dicho dossier fue: *Lo masculino y lo femenino en el nuevo orden simbólico, diálogos y tensiones con las teorías de género*.

Debo decir que dicho trabajo, plasmado en veintiséis artículos, nos inspiró a la hora de definir la temática del presente número: *virilidades en el siglo XXI*. Los interrogantes abiertos entorno a cómo definir lo masculino, y la virilidad, desde la perspectiva analítica y sus diferencias con los teóricos del género, funcionaron como una causa que nos precipitó a indagar sobre la virilidad en nuestra época. ¿Qué dice el psicoanálisis sobre la virilidad? ¿Cómo pensar la virilidad en el siglo XXI? ¿Qué transformaciones observamos en el plano de la cultura y de la clínica? ¿Qué diferencia a los hombres actuales de los de antaño? ¿Asistimos a nuevas formas de virilidades? ¿Cómo influyen estos cambios en la paternidad?

Nos dan sus opiniones: Mónica Torres, Gustavo Desall, Claudio Godoy, Mariana Gómez, Carlos Jurado, Marisol Gutiérrez, Agustín Barandarián, Mariángeles Costa, Carlos Davicino, Gabriel Tanevitch, Paula Lagunas, Manuel Carrasco Quintana.

Por otra parte, en la sección *Última enseñanza*, contamos con cuatro artículos que recorren diferentes temas. Ana Beatriz Zimmermann Guimarães aborda las transformaciones propias de nuestra época y sus consecuencias en la clínica analítica. En la misma línea, Sebastián Llana despliega los fundamentos del programa de investigación denominado *Psicosis Ordinaria*. Alejandra Eidelberg, en su trabajo llamado “El *sinthome* escritural de Joyce”, recorrerá el camino andado por Lacan entorno a James Joyce, en tanto el artículo de Clotilde Leguil, analista de *L’École de la Cause Freudienne*, indagará la noción de cuerpo en la obra del maestro francés, dejando planteadas las diferencias entre la forma de concebir el cuerpo lacaniano y el cuerpo en las teorías de género.

Por su parte, en la sección *La pulsión y las épocas*, conformada por tres artículos –Stella López, Camilo Cazalla y quien escribe–, podrán apreciar el devenir de la pulsión en la hipermodernidad, tanto en la lógica adictiva del goce, en las experiencias de los *solos y solas*, y en la relación, histórica y actual, entre las guerras y el trauma.

También, en este número inauguramos la sección *Clásicos de la Orientación Lacaniana*. Nuestra intención es republicar aquellos textos, de analistas de la Orientación Lacaniana, que hayan sido publicados y que el tiempo y su vigencia le otorgan el estatuto de “clásicos”. Inaugura esta sección un artículo de Marcelo Barros: “La viveza criolla y el macho argentino”, texto publicado en *El Caldero de la Escuela* (39), *De machos y Hembras*, en enero de 1996. Agradecemos a las autoridades de la EOL, a Leticia Acevedo,

actual directora de *El Caldero de la Escuela*, y a Marcelo Barros, por la autorización a republicar el presente trabajo.

En el apartado *Cátedra Libre en Diálogo*, continuamos nuestra conversación con analistas que se dedican a investigar las consecuencias de la introducción y desarrollo de la teoría matemática de los nudos en la enseñanza de Jacques Lacan. En esta ocasión, Sebastián Llaneza entrevistó a Nieves Soria. Ella nos brindará su perspectiva entorno a dicha temática. ¡Imperdible!

También, en virtud de la asistencia de nuestra colega Andrea Perazzo a la XVI Conversación Clínica del Instituto del Campo Freudiano, llevada a cabo el 5 y 6 de marzo del presente año en la bella ciudad de Barcelona, sumamos una nueva reseña. No está demás decir que el tema, propuesto para dicho evento, despertó todo nuestro interés: “La protesta viril es unisex”.

En conexiones contamos con el trabajo de Pablo Martínez Samper, Licenciado en Filosofía y Magíster en Estudios de Cine y Audiovisual Contemporáneos y en Documental de Creación, quien, a partir de distintos films, y valiéndose de los aportes del psicoanálisis, dará cuenta, en las semejanzas y diferencias que estas obras presentan, de lo más opaco del goce humano. ¿Cómo se las han arreglado Steven Spielberg, Alfred Hitchcock y László Nemes para transmitir al espectador dicho punto? ¿Qué recursos técnicos se ponen en juego? ¿Qué usos observamos de las imágenes y los planos? ¿Qué se muestra y que se vela en cada uno de estos films?

En Literatura, incorporamos parte del trabajo de tres escritores. La primera de ellas María Cecilia Font, poeta y escritora de nuestra ciudad, quien nos regala uno de sus poemas: “El cuadrante no es el tiempo”.

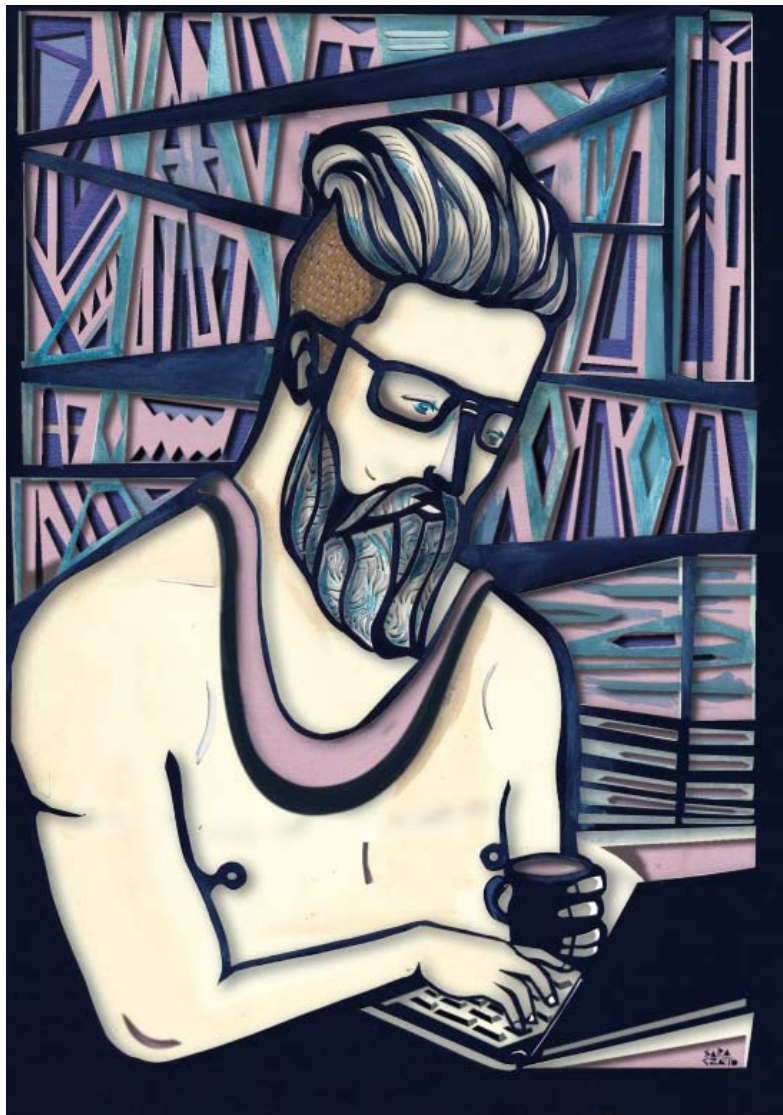
En segundo lugar, podrán disfrutar de otro poema –*Disculpe*– de Roger Colom, poeta, director de la Biblioteca Popular Ambulante (BiPA).

Nuestro tercer invitado, para esta sección, es José Ionsky, psicoanalista y escritor, quién nos anticipa un fragmento de su nuevo libro, *Acerca de un imperio*, editado por ediciones Del Dock en el presente año (2016).

Por último, el gusto de contar con la ilustración, en el señalador de nuestro dossier, de Sara Cazalla, artista y Profesora de Artes Plásticas de la UNLP. Tal vez esta imagen nos muestre, nos sugiera, nos represente una de las formas que adquiere la virilidad contemporánea.

¡Buena lectura!

VIRILIDADES - SIGLO XXI



El Dandy: ¿caída de la virilidad, nueva forma de lo viril, o posición del analista?¹

MÓNICA TORRES

Los que asistieron al seminario del año pasado recordarán que terminé mi aporte a la última clase planteando la cuestión del *dandy* en relación con la virilidad. Me voy a referir hoy nuevamente al tema, suponiendo que no será redundante ni aburrido retomarlo.

El artículo de J.-A. Miller al que Linda Katz hacía referencia, titulado “Buenos días sabiduría”, y publicado en la revista *Colofón* N° 14, está a su vez inspirado en un artículo de A. Kojève que se llama “Françoise Sagan: un último mundo nuevo”. A este último texto, publicado en la revista *Descartes* N° 14, podríamos resumirlo llamándolo “Hegel con Sagan”, porque lo que hace Kojève —es un artículo de los tiempos de F. Sagan— es justamente pensar la aparición de la escritora y de una nueva manera de pensar el sexo a través de su novela *Buenos días tristeza*; título a partir del cual Miller toma el de su artículo. Hay otra novela de ella que se

¹ Publicación perteneciente al seminario intitolado “Los nudos del amor” dictado por Mónica Torres y Linda Katz durante el año 1997 en la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL).

llama *Una cierta sonrisa*. Se trata de una mujer muy joven cuando publica sus novelas, tiene poco más de veinte años, y provoca una verdadera revolución al hacerlo, por plantear –podría decirse– una nueva manera de situarse frente al sexo.

Kojève, de un modo bastante irónico, va tomando diferentes cuestiones alrededor del mito de la virilidad. Toma entonces a Hegel, a Napoleón, a Hemingway, toma a Montherlant, y plantea una especie de caída de la virilidad, como una nueva forma del sexo –si quiere leérselo así– y una nueva forma del síntoma.

Miller retoma la cuestión, pero no es el único en hacerlo. Voy a hacer referencia –por supuesto– a alguna frase de “L’Etourditt” donde Lacan habla precisamente de la virilidad. Incluso, a medida que he avanzado en el tema, he encontrado varios autores que coinciden en esa temática. Por ejemplo, G. Agambe, en su libro *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (1995), toma a Baudelaire, a Balzac, a Barbey de Audrevilly, todos los cuales se ocuparon del tema del *dandy*. También voy a hacer referencia a dos artículos de los dos últimos números de la revista de la Escuela de la Causa Freudiana.

La figura del *dandy* –decía en la última clase del seminario del año pasado, que les recomiendo leer sobre todo a los que no estuvieron– puede leerse claramente en Kojève como una muestra de la caída de la virilidad, del ideal masculino que, en la época de Napoleón, pasa a ser el Bello Brummell. Es esa justamente la frase de Lord Byron: “prefiero ser el Bello Brummell más que Napoleón”.

También puede leerse la figura del *dandy* –es una pregunta que le hice a J. Alemán cuando presentó aquí su libro– como una nueva forma de la excepción que sigue asegurando el “todo hombre”, pues en tanto es una nueva virilidad no va contra ella sino que propone una nueva virilidad que sigue sosteniendo el

“para todo”, o sea que se sigue situando del lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación de Lacan.

Tanto sea como caída de la virilidad o como una nueva forma de virilidad, es muy distinto a como Miller, en su artículo ubica al *dandy*, y especialmente a Brummell, más cerca del analista. Me parece que es lícito, entonces, plantearnos si se trata, en la figura del *dandy*, de una nueva forma de la excepción, del lado del héroe, un nuevo héroe masculino, o si habría que pensarlo más en relación al objeto. Esta última posición, que ubicaría al *dandy* más del lado del objeto, es la que adopta Agamben en su libro, apoyándose, a su vez, en la propuesta de Baudelaire quién trabaja contra el concepto de “mercancía”, toma al *dandy* y al poeta como figuras que irían, justamente, contra la mercancía. Voy a volver sobre esto retomando otro artículo que separa al *dandy* del *elegante*.

En su libro *Estancias...*, en el capítulo 4 que se llama “Beau Brummell y la apropiación de la irrealidad”, dice Agamben: “la redención que el *dandy* y el poeta –ven que los pone juntos– aportan a las cosas es su evocación en el instante imponderable en que se realiza la epifanía –subrayo “epifanía”– estética” (Agamben, 1995: 97).

La pregunta sería entonces: el *dandy*, caída de la virilidad, nueva forma de virilidad, o más bien situado del lado de la mercancía, es decir, del objeto, lo que lo ubicaría más del lado del analista. En síntesis, el *dandy* ¿está del lado del conjunto abierto o del *paratodeo*?

Aprovecho para comentar el título del seminario –“conjunto abierto o ‘paratodear’”–: respecto al conjunto abierto, no hay dificultad en comprender que hace alusión al lado derecho de las formulas de la sexuación, o sea que se refiere a la posición femenina, el *paratodeo* está tomado de una referencia de Lacan que aparece en la página 30 de la edición en castellano de “L’Etourdit”, que salió publicada en Escansión 1 –de Ornicar?–, y que dice:

... la castración hace el relevo, de hecho, como vínculo con el padre, para lo que en cada discurso se connota de virilidad—aquí Lacan se refiere también al tema de la virilidad— hay pues dos dimensiones —o dicho mansiones, juego de palabra entre las dimensiones y las mansiones o casas del dicho— del *paratodohombre*, la del discurso con el cual se *paratodea*, y la de los lugares donde eso se *thombrea* [ça se *thomme*] eso es hombres (Lacan, 1984: 28)

No voy a tomar por ahora esta parte final de la cita, [ça se *thomme*], que es todo un problema, sino que me voy a quedar solamente con la parte del *paratodeo*. De cualquier manera creo que queda claro que esas dos dimensiones [*dit-mansions*] están ambas del lado “hombre”, del lado izquierdo. Lo que quiero explicar es por que está en el título eso de “paratodear”.

En el texto en francés, en Scilicet N° 4, la frase está en la página 16, la palabra que Lacan usa y que está traducida como “paratodea” es *portoute*. La traducción no fue fácil. Es evidente que cuando Lacan dice “se paratodea” o se *portoute*, está inventando un verbo del primer grupo, *portouter*. Es una invención a la manera de Lacan, y está conjugando ese verbo de tal modo que cuando dice “se paratodea” lo está conjugando en tercera persona. Por ejemplo, si uno quisiera inventar el sustantivo que correspondiese al verbo *portouter*—paratodear—, ese sustantivo podría ser *portoutage*. Supongamos que conjugamos el verbo: *Je me portoutel/ tu te portoutes/ il se portotut*. “Se paratodea”, en tanto impersonal, hace referencia a que pensar es *paratodear*, pensar es pensar en el paratodo, se piensa en el paratodo; lo que Lacan va a enunciar como “pensar es paratodear” (Lacan, 1984: 30).

¿Por qué la traducción es “paratodear” y no paratodar? Porque en castellano tenemos los verbos frecuentativos que no existen

en francés. Los verbos frecuentativos, como su nombre lo indica, denotan frecuencia, por ejemplo: pasear, bromear; una acción que se realiza frecuentemente. En francés no existe discursar, no hay de este verbo del que sí disponemos en castellano y entonces lo usamos [se discursa asiduamente].

Traducir “paratodear” indica así que esa acción se realiza frecuentemente y que consiste en ese tipo de pensamiento que ubicamos del lado *todohombre*. Estoy hablando de posiciones y no del sexo biológico, por lo tanto lo puede estar haciendo –aun enunciando– una mujer.

Para sustentar por qué hablo de conjugar, aunque en la frase es obvio, puedo hacer referencia, en la página 28 de la versión castellana del mismo texto, a otra frase de Lacan:

... precisamente allí conjugo –dice– el todo de la universal, modificado, más de lo que uno imagina, en el *Paratodo* del cuantor con el *existeun* que lo cuántico le aparea, siendo patente su diferencia con lo que implica la posición que Aristóteles dice ser particular. Lo conjugo porque el *existeun* en cuestión, al hacer de límite al Paratodo, es lo que lo afirma o lo confirma (Lacan, 1984: 28)

Es decir, el “existe uno que no”, siempre del lado izquierdo de las fórmulas, está sosteniendo el “para todo”, el *paratodear*. No estoy explicando toda la frase, ni una ni la otra de Lacan, estoy explicando el título del seminario y en qué está basado, porque ustedes pueden encontrar esta palabra en el libro de Alemán pero no está la referencia, lo mismo sucede en el artículo de Miller. Intento entonces brindarles dónde se plantea en Lacan esta cuestión del *patatodear*; porque, por otra parte, me lo han preguntado.

Del otro lado de las fórmulas, es decir del lado *conjunto abierto*, lado valor “mujer”, se trata de *no hay*, negación de la existencia que es lo contrario del *paratodear*. La negación de la existencia nos dice que La mujer no existe.

El lado izquierdo es el de *paratodear* y es también el lado de la neurosis, ya sea histeria u obsesión. Pero volvamos al lado derecho, la doble negación –arriba y a la derecha de las fórmulas– sobre el existe y sobre el Fallo, nos dice que el La está tachado, que no hay La mujer, pero el *paranotoda*, el *no toda*, nos dicen que ellas están una por una, como no toda en la función fálica. No existe ninguna que no esté en la función fálica –doble negación–, quiere decir que ni toda fálica, ni toda no fálica, porque si fuera toda fálica no tendría relación con S (\mathcal{A}), y si fuera toda no fálica no tendría relación con el Fallo –lo indico así a grandes rasgos, vamos a volver sobre esto en varias oportunidades.

Me voy a referir al artículo que hacía referencia Linda Katz. En la revista *La Cause freudienne* N° 35, cuyo título temático general es “Siluetas del deprimido”, se publica la primera clase del seminario que están dando este año en conjunto J.-A. Miller y E. Laurent y que se llama “El otro que no existe y sus comités de ética”. Hay algunas cuestiones que trabajan allí que son muy pertinentes para nuestro desarrollo, por ejemplo la cuestión de si hay o no el Otro hoy. Miller dice que elige el título “El Otro que no existe...” en oposición a la tercera meditación de Descartes “De Dios que existe”, y que lo que ocurrió en la época de Descartes fue una crisis del saber, pero que a lo que asistimos hoy en realidad es una crisis del real. Es por esto, dicen, que ya no basta la palabra “malestar”, tal como aparece en *El malestar en la cultura* de Freud, sino que es necesario hablar de un “*impasse* en la civilización”. Y precisamente lo único que podemos oponer a este *impasse* en la civilización es lo real. Por eso el psicoanálisis

debe testimoniar de lo real, y por eso el nudo se opone al semblante. En el punto que ellos están trabajando, en tanto el Otro no existe, lo que hay es una difusión de los semblantes en la cual nada hace límite, y lo que aparece reemplazando a ese Otro que no hay son los “comités de ética”.

Es en tanto no hay una Ley que legitime o limite –ni desde la religión ni desde ningún sitio– qué es lo que está bien y qué lo que está mal, que surgen esos comités. Y es un tanto gracioso a lo que llaman comités de ética, pues asistimos a ellos diariamente. Miller da el ejemplo de cuando en Italia se eligió a una Miss Italiana que en realidad era africana, entonces espontáneamente la gente se empezó a reunir en los bares, en los pasillos o donde fuera, y a decir si era legítimo o no que esta joven fuera elegida. Del mismo modo que nosotros podemos encontrar diariamente en nuestra televisión todos esos programas “Forum”, “Causa común”, donde se discute: Samantha ¿está bien o está mal?; lo que hizo Cuneo Libarona, ¿es correcto o no? Esto se extiende y cada vez estos comités tienen que discutir, que pronunciarse sobre mas cosas, y los vemos situarse en el lugar de una justicia que no hay o de otro que ya no garantiza nada.

Miller plantea allí que esto es consecuencia directa del efecto de globalización producido por las leyes del mercado, porque lo que en realidad plantea la globalización es que hay una sola civilización, no varias, es decir que intenta borrar la diferencia entre las diversas civilizaciones. Y lo que me parece más complicado y más novedoso de lo que dicen es la ubicación por parte de Miller del simbólico en otro lugar, no ya como en el esquema “L” donde hacía de límite a lo imaginario, sino que ahora el simbólico continúa al imaginario y pone el ejemplo del ordenador [palabra que me parece más correcta que computadora, en el sentido de que ordena, y que es la que se utiliza en francés y en español]. Está la máquina,

que sería el simbólico que sostiene la pantalla, pero este simbólico está allí para hacer creer que lo que ocurre en la pantalla tiene cierta realidad, o sea que lo simbólico lejos de ponerle un límite, continúa y reafirma lo imaginario. Esta es una cuestión nueva. De alguna manera lo simbólico se quiere imaginario en términos del ordenador, y entonces, ante esa falta en lo simbólico para poner límites, del S1 para poner un límite al S2 –si ustedes quieren–, aparecen los comités de ética que evidentemente no son más que palabrería, charlatanería, pero que llega a un nivel en el cual ya hay una cierta dimensión social que está en juego. Y lo que se plantea es que esta dimensión social atañe a la ética y al síntoma. La cuestión a discutir sobre estos temas, entre otras muchas posibles, es si hay síntomas nuevos, o síntomas contemporáneos –tomando el tema del próximo Encuentro Internacional del 98, en Barcelona–.

Plantea Miller: la emancipación de los derechos de la mujer, la cuestión de que las mujeres se igualen en el trabajo a los hombres, ¿incide o no sobre el síntoma?, ¿lo cambia o no? La legalización de la homosexualidad, hasta el punto en que hay matrimonios homosexuales, ¿cambia o no los síntomas contemporáneos?, y si los cambia, ¿en cuanto en su apariencia, en su estructura? Miller subraya, por otra parte, que, por ejemplo, el *American way of life* –es más evidente en los Estados Unidos, aunque esto es algo que se extiende y que es cada vez más potente al punto que parece haber solo una sociedad– facilita la identificación horizontal y no la vertical. Esta última es la que tiene que ver con “Psicología de las masas...”, con el líder, donde hay la garantía del padre. Mientras que la identificación horizontal, que es la de estos nuevos comités de ética, iguala por completo y no pone a nadie en un lugar desde el que se pueda legislar algo diferente a lo que dice el de al lado. Es decir que no hay Otro, sino que lo que hay es un intento de reemplazar a ese Otro que no existe por los comités de ética.

¿Qué es una civilización?, se pregunta allí Miller. Una civilización es una distribución del goce a partir de los semblantes. En nuestra época nos encontramos en una civilización en la cual el imperativo es la rentabilidad. Podemos decir –continúa Miller– que el superyó ha sido también modificado; de modo tal que el superyó de fines del siglo pasado, que es el superyó freudiano, se remite a los conceptos de prohibición, deber, culpa, pecado, mientras que el superyó lacaniano es un imperativo de goce, que en lugar de prohibir el goce, empuja a gozar, siendo esta la dirección de la “subjetividad moderna”.

¿Por qué no preguntarnos todo esto en relación con lo que estamos planteando? Linda lo decía hace un momento: ¿hay *impasse* entre los sexos? Digo *impasse*, porque que hay malentendido ya lo sabemos, siempre hubo y habrá. ¿Qué será esto de *impasse* entre los sexos? Por ejemplo, E. Laurent, también en este mismo curso, trabaja el concepto del *dandy* en Baudelaire. Viene hablando de Freud y planteando que para Freud –ustedes lo recordarán– las mujeres tenían un superyó más débil y por lo tanto una capacidad de sublimación también más débil. Cómo pensar –dice Laurent– a la mujer hoy, no tratándose para nada de la misma en tanto tiene un acceso al trabajo diferente; además de saber por la clínica que no es que tengan un superyó más débil sino que, por el contrario, puede ser más duro, más culpable, etc., que el del hombre. La diferente apropiación del trabajo necesariamente marca, además, que tienen autoridad con respecto a la sublimación. Retengan ésta palabra –“sublimación”– porque es muy importante pues –me parece– no estamos muy acostumbrados a manejarnos en términos de sublimación en la enseñanza de Lacan.

La frase que toma Laurent de Baudelaire –ahora entenderán por qué lo estoy citando– está extraída del artículo “Mi corazón puesto al desnudo” que está en los escritos sobre el arte, en un libro

que no se consigue en castellano –al menos yo no pude conseguirlo– y que se llama *El pintor de la vida moderna*. La cita dice: “La mujer es lo contrario del dandy, entonces ella debe causar horror. La mujer es natural, es decir, abominable”.

Lo que marca Laurent es que hay una oposición entre la mujer y el *dandy* si uno piensa a la mujer por el lado de lo natural, siendo el horror de lo que en ella no es artificio, es decir, el horror de la castración en lo real.

Es necesario que me explique un poco más sobre la cuestión del *dandy* para que se pueda entender por qué se opondría a la mujer, entonces tengo que citar otro artículo que salió en la revista N° 34 de la *Cause freudienne* y que se llama “Sublime vanidad o el enigma del dandismo”. Es un artículo que recomiendo especialmente y que pueden encontrar en la Biblioteca de la EOL o en la Alianza Francesa. El autor es Henry Rey-Flaud, y él también toma a los autores a los que ya hice referencia: Balzac y su *Tratado de la vida elegante*, Barbey d’ Audrevilly que escribió *Del dandismo y de George Brummell*, Baudelaire en el *Pintor de la vida moderna*, Mallarmé y sus *Obras Completas* –que sí pueden encontrar en castellano– tratándose en este caso de un ejemplo en la poesía; bueno, no quiero abrumarlos con tanta bibliografía porque lo que estoy haciendo es una introducción general a lo que vamos a ir trabajando durante el año.

¿Por qué es tan interesante este texto sobre el *dandy*? Como verán es un personaje sobre el que hablan muchos autores y analistas; es todo un tema. Este artículo tiene la particularidad importante de oponer muy claramente al *elegante* y al *dandy*.

La elegancia se situaría del lado de las representaciones imaginarias, y buscaría la unidad, es decir, la idea de que ésta es posible. Por ejemplo, dice Balzac: *no hay unidad posible sin la propiedad –en el sentido de lo propio–, sin la armonía, sin la simplicidad relativa*

de la elegancia. Una excelente definición de la elegancia. Continúo entonces con el artículo – “Sublime vanidad...”–, *el principio de la elegancia es el arte de acomodar los complementos necesarios para reconstituir el Uno como semblante*, es decir, la idea de la unidad como semblante, la idea de lo armónico, de lo complementario. Otro que opina sobre esto es Stendhal, quien dice que *lo bello es la promesa de la felicidad*.

Baudelaire se coloca contra esta idea y levanta la figura del *dandy*, o del Bello Brummel, contra el *elegante*, porque el *dandy*, en lugar de estar del lado de la elegancia que tendería a la unidad, está más del lado del orden simbólico, pero en el orden simbólico en el sentido del rasgo unario, en el sentido del Fallo. Baudelaire va a oponer la simplicidad relativa del *elegante* a la simplicidad absoluta del *dandy* y del poeta.

Henry Rey-Flaud lo explica muy bien, el *elegante* va en contra del concepto de valor de uso de la mercancía porque si uno quiere usar un calzado elegante no se va a preocupar por si es cómodo o no; el valor de uso no importa. Sabemos que la indumentaria elegante no tiene por qué ser cómoda, salvo que se decida que lo cómodo es elegante por convención. Esto ataca el valor de uso de la mercancía, pero no su valor de cambio. Mientras que el *dandy* y el poeta –es lo que reivindica Baudelaire– atacan tanto el valor de uso como el valor de cambio. Es decir, el *dandy* y el poeta situados por Baudelaire contra la mercancía misma.

El principio unificador de la elegancia, del *elegante*, de la elegancia mundana, tiende a restituir el principio unificador del narcisismo, o sea a tratar de compensar el menos phi, la falta. El *dandy* tiende a lo contrario. Entonces H. Rey-Flaud, de una forma muy interesante –estoy volviendo al concepto de sublimación–, separa la idealización y la sublimación: el *elegante* del lado de la idealización, buscando el Ideal; el *dandy* de lado de la sublimación,

de la creación, del invento. Entrando a un salón, por ejemplo, a una fiesta, el *dandy* no está allí para lanzar una nueva moda, como sí lo estaría el *elegante*, sino que está para una *epifanía*, es decir, algo distinto, único, pero no único en el sentido de unificador sino justamente para romper con la idea de la posibilidad de unificación. Confirma así que él ha franqueado el paso que separa la idealización de la sublimación, es decir, que el *dandy* –en el sentido de Brummell– está, a diferencia del *elegante*, más del lado de la sublimación.

Brummel, de alguna manera, desafía a los árbitros de la elegancia que toman a los objetos en un proceso de idealización que hiperboliza el valor de los mismos, valor que termina por asignar una cierta dignidad –dice Rey-Flaud– a lo *chic*. Lo elegante termina por tener cierta dignidad, la divinidad de los doctos en cuestiones de elegancia, de los que se supone tendrían un cierto saber sobre lo bello, y que siempre está –esa “dignidad”– en cierta armonía relativa. Mientras que la ironía de Brummell es socavar el saber de esos doctos, venir a denunciar la vanidad de las vestimentas y aun de las costumbres. Toma un ejemplo muy divertido, el de Lawrence Spencer, que era un elegante a quién un día entrando a un salón se le rompió la chaqueta, le quedó cortita, y que de allí vienen el nombre de Spencer para aquello a lo que aún hoy se sigue llamando así, con lo cual se ve como surge un nombre propio de algo que era una escena ridícula.

El *dandy*, junto con Spencer, en tanto un elegante humillado que sabe hacer algo con eso, entra a un salón portando no un signo idealizado, sino justamente un signo del ridículo, pero que logra hacer el *paso de lo ridículo a lo sublime*. Se trata de *eleva la negligencia al nivel del acto creador*.

Verán que si se pone el énfasis en situar al *dandy* del lado del objeto se entiende más que el *dandy* tenga que ver algo con el

analista. Si se sitúa al *dandy* más del lado del *paratodeo*, ya sea en tanto caída de la virilidad o como nueva forma de virilidad, no puede ubicarse allí al analista. No digo que sea fácil entender como se establece esta relación entre el *dandy* y el analista –lo desarrollaré más adelante con más tiempo–, pero lo que plantea Rey-Flaud es que también se podría pensar cierta relación entre el dandismo y la perversión, desde la óptica del fetiche, en tanto el objeto tiene valor de fetiche, como la chaqueta corta o Spencer, o esa especie de capa, el redingote, que es como una nueva forma de la levita, ese saco que inventó Brummell.

Es claro que este objeto nuevo no está del lado de la elegancia, la pregunta es si estaría más del lado del fetiche o del semblante, es decir, más del lado del analista. Uno de los apartados del artículo de Rey-Flaud lleva por subtítulo “Brummell anticipando a Lacan”, que es una idea que por otra parte toma Miller. Dice Rey-Flaud:

Digamos que el *dandy* no se hace portador de ninguna lección, de ningún mensaje, de ninguna autorización. Desde el lugar del significante de la pura diferencia, punto de libertad absoluta, el *dandy* mantiene con el mundo habitado de pequeños otros una relación de indiferencia. (Rey-Flaud, 1996: 91)

El elegante, por el contrario, está muy pendiente de este mundo de pequeños otros. Y allí Rey-Flaud compara el dandismo según Brummell con el fin de la cura al modo en que Lacan lo formaliza, por ejemplo, en la definición del deseo del analista tal como aparece en la última frase del Seminario 11, donde –conocen la cita– dice:

El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por

primera vez a la posición de sujeción a él. Solo allí puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir. (Lacan, 1990: 284)

También hace referencia a las páginas 259-260 de la versión castellana, en el capítulo anterior del mismo seminario, donde Lacan dice:

Por ser el significante primordial puro sin-sentido, entraña la infinitización del valor del sujeto, valor que no está abierto a todos los sentidos, pero que cancela todos los sentidos, lo cual es muy distinto. Queda explicado así por que no pude evitar el empleo de la palabra libertad al referirme a la relación de alienación. En efecto, ese significante que mata todos los sentidos funda, en el sentido y el sin-sentido radical del sujeto, la función de la libertad. (Lacan, 1990: 259-260)

Es mi interés dejar abiertas estas cuestiones acerca de la relación, cercanía o, al revés, oposición entre el *dandy* y el analista, y por supuesto la cuestión de si el *dandy* está entonces situado del lado izquierdo o del lado derecho de las fórmulas, en la posición masculina o femenina. De todos modos, incluso Rey-Flaud no plantea al *dandy* del lado de lo real del Otro sexo, sino del lado del falo simbólico, mientras que el *elegante* aparece del lado menos phi; lo cual deja al *dandy* igualmente del lado izquierdo. Tengamos en cuenta también que estamos tomando la idea de fin de análisis del Seminario 11 y no de posteriores seminarios de Lacan.

Dejo abierto el espacio ahora para las preguntas, deben ser varias pues no hemos tocado temas fáciles y hemos abierto muchas líneas.

Discusión

Pregunta: ¿Por qué ubicar siempre al *dandy* en la figura de un hombre?

Mónica Torres: No quisiera traer también hoy aquí a George Sand y a Chopin porque ya son muchos los personajes en cuestión, pero yo no dije que el *dandy* se reduzca a la figura de un hombre. Esa es, me parece, la posición de Kojève cuando dice que el *dandy* es una caída de la virilidad, pues los hombres han sido reducidos al pijama cuando F. Sagan los puso en pijama en la sala de estar en lugar de en las botas de Hemingway —es literalmente lo que dice Kojève. En cambio Agamben dice que no es exactamente la mejor manera de pensar al *dandy*, de verlo en la figura del hombre caído; porque aun si pensáramos que el ideal masculino ya no es Hemingway ni Napoleón, incluso si ese ideal es el *dandy* esto implicaría que queda todavía como excepción de la virilidad y sosteniendo por tanto el *paratodeo*, el *todohombre*. Pero como Miller lo acerca en su artículo a la posición del analista...

P: ¿Al conjunto abierto?

M. T.: No dice conjunto abierto sino del lado del analista, del lado femenino. Pero no está clara la cuestión para mí tampoco, por eso formulé la pregunta. En el caso de J. Alemán, dijo que el también está pensando si hay que ubicar al *dandy* del lado del nuevo héroe, del lado de la excepción. Es decir, si está dentro de la lógica del todo y de la excepción queda del lado del héroe; pero hay que decir que este era también un modelo de analista, era incluso el fantasma de Lacan. Por supuesto que Lacan era una especie de *dandy* por su manera de vestirse, lo dice Alemán en su libro y además era

así. Lacan estaba más del lado del *dandy* que del *elegante*, porque del modo en que se vestía lo que buscaba era provocar, incluso un cierto malestar, no tanto algo que pasara desapercibido sino algo que atrapara la mirada, pero no por su armonía sino –por el contrario– en el sentido de crear una disarmonía.

Agamben, que sigue a Baudelaire en este punto, lo coloca más del lado del objeto, es decir más del lado de algo que atrapa las miradas, por ejemplo, un nuevo saco que en cierto modo sea inimitable porque no hace la serie que sí puede hacer la elegancia. Es como un punto muy particular, una marca –término que utiliza Rey-Flaud–. Nos queda por discutir si esta marca queda del lado del simbólico o del real, pero eso sería mucho para hoy. Lo que queda claro es que el elegante queda del lado de lo imaginario, mientras que el *dandy* de alguna manera conlleva alguna provocación, fuerza una provocación. Por ejemplo, hay historias sobre Brummell: viene un elegante y le dice “qué le parecen a Ud. mis zapatos”, y Brummell responde: “¿Qué, esos son zapatos?”, teniendo a su valet al lado a quien le pregunta: “Ud. cree que esos son zapatos”. Con lo cual no le contestó y el elegante máximo quedó a la altura del valet. Tiene algo de la posición del analista en el punto en que lleva al sujeto a repasar su propia lección, a preguntarse qué diablos tiene puestos en los pies. También podemos preguntarnos si no está más bien del lado de la histeria, pues es un provocador. No es la idea que de él tiene Baudelaire, quien lo sitúa más bien cerca de Marcel Duchamp, en el sentido de un objeto que no hace serie y que por lo tanto no solo no tiene valor de uso sino que no tiene valor de cambio.

Linda Katz: Hablaste del Seminario 11, tomando una cita donde Lacan habla del amor sin límites... ¿Cómo se ubicaría, a la altura de este seminario, el *dandy*?

M. T.: No ubiqué al *dandy* a esa altura de la enseñanza de Lacan. Dije que H. Rey-Flaud homologa allí la posición de libertad del *dandy*.

Algunos recordarán que hace unos tres años tuve una polémica con E. Laurent sobre si Lacan había mencionado o no la palabra libertad. Bueno, aquí hay una mención, pero no está muy claro por qué la menciona. Sí habla, por lo menos allí, de una cierta libertad del sujeto al final de una cura, y H. Rey-Flaud dice que es la libertad del *dandy*, en el sentido justamente de ese significante único, de –si ustedes quieren– un rasgo unario. Porque la tesis de Rey-Flaud es que el valor del *dandy* es que reivindica el valor de la marca, del rasgo unario, que representa al Uno del Simbólico, al S1, y no al Uno unificador del Imaginario que estaría mas del lado del elegante.

Me parece, entonces, que cuando Lacan habla allí de que *el deseo del análisis es obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto confrontado al significante primordial accede por primera vez a la posición de sujeción a él*, a la posición de sujeción del significante primordial, está pensando todavía, en cierto modo, en términos de simbólico. Y Rey-Flaud hace a partir de eso una relación con que el *dandy* busca ser, representar ese significante de la pura diferencia, así como Baudelaire con cada una sus poesías, o Mallarmé que es un seguidor de Baudelaire...

P: Tomando esto de que el *dandy* y el poeta van contra la mercancía, quedando situados más del lado del invento, de la creación; cuando ubicabas la epifanía pensaba si se podría pensar una relación del elegante y de estos personajes al lenguaje y a la lengua correlativamente.

M. T.: Siempre se puede complicarlo más. Es verdad que la epifanía, en tanto palabra joyceana, apunta a un acto único, algo más del orden del acto único.

Habría entonces tres niveles: el intento unificador a nivel del narcisismo del elegante, el valor de representar al Fallo, es decir, al S1 como significante de la pura diferencia, o la posición de la epifanía, en tanto acto creador y único. Esta última, de estas tres posiciones, es la que estaría más cerca de la posición del analista, por lo menos desde la última parte de la enseñanza de Lacan.

Todo esto con la cuestión del *dandy*... Hay que decir que no es una idea mía, es una idea de Lacan en “*L’Etourdit*”, tal vez es en principio una idea de Kojève a cuyo seminario asistía Lacan –así como también J. P. Sartre, S. de Beauvoir y F. Sagan, entre otros...

P: Quisiera, si pudieras, que aclares un poco más lo de la crisis del real que, creo, no es una expresión de Lacan.

M. T.: Lo que le pasó a Lacan es que se murió en el 81; no ha vivido, por lo tanto, nuestro tiempo. Uno podría decir: igual no importa, porque si es que no hay síntomas contemporáneos lo que pasa ahora es lo mismo que lo que pasaba en los tiempos de Lacan. Pero el no pudo ver la globalización, lo que no le impidió comprometerse con ciertas cuestiones de su tiempo e incluso anticipar muchas del actual, así como Freud se relacionó con el suyo. Lo que nos proponen Miller y Laurent en este seminario es que en nuestro tiempo hay una crisis del real y que esto no vale solo para el psicoanálisis sino para la civilización en general. Crisis cuyos temas discuten los comités de ética que no son ninguna autoridad sino que, al contrario, presentifican –como una especie de ironía o burla– la inexistencia del Otro. La gente se reúne y –digamos– habla en los pasillos...

P: ¿Forman parte estos comités, del espectáculos de los medios...?

M. T.: Bueno, no, es a discutir, pero no alcanza con eso, me parece que es aún más radical. Voy a seguir el razonamiento que hace Laurent en ese seminario. Por ejemplo, él dice: “Estaban los griegos que tenían un dios para cada cosa, tenían tal problema y recurrían entonces a tal dios. Tenemos después al cristianismo o el judaísmo, para los cuales había un saber que estaba en la Biblia. Si había un problema, estaban los que podían leerla que iban a esa escritura y encontraban allí la respuesta sobre lo que está bien y lo que está mal. Luego viene Descartes a decir que la fe no basta para asegurar que hay dios, sino que necesitó la Razón. Esa fue una crisis del saber y ante esa crisis hubo una respuesta racional. Ahora la crisis es más profunda, no solo, no ya una crisis del saber sino de lo real mismo, porque lo real ha tomado otro estatuto en tanto, justamente, real de la ciencia”.

Miller pone mucho el acento en esto último y luego discuten entre ellos... Nosotras también lo hacemos aquí, pero es distinto principalmente porque somos mujeres. Por ejemplo, siempre tanto lo racional como así también lo cómico queda más visible del lado masculino, es más difícil ubicarlos del lado femenino...Ellos dicen que van a dar ese seminario juntos para que no haya ninguna ilusión de que hay Otro, ya si hay dos es que no hay Otro.

Ahora bien, como analistas –de alguna manera– buscamos esta caída de la ilusión del Otro, buscamos el más allá del padre, el significante del Otro barrado. Pero cuando esta inexistencia del Otro aparece en lo real no es lo mismo que postular que sucede uno por uno en psicoanálisis. Es el no hay padre, no hay ninguna ley para la civilización más que una ley del sin ley. La única ley que hay es la de la globalización del mercado, la de la rentabilidad, pero es justamente una ley que manda a una lucha fratricida, a que aparentemente haya una supuesta democracia donde se discute, horizontalmente, en esos comités de éticas. Hay, de todos modos,

aún una nostalgia por el padre, porque si él estuviera vendría a decir “ordenemos los tantos”, “la clonación es buena o no lo es”, etc.; pero no está. Y esto sí, dice Miller, esta en Lacan ya desde 1938 en los *Los complejos familiares*, donde dice que hay una crisis del padre, que el padre no está más para regular el goce, para vigilarlo, y por eso el goce está suelto. Es por esto que va a decir que el superyo empuja a gozar, lejos de prohibir el goce como en los tiempos de Freud. Lo cual plantea todo otro problema a nivel de la ética, pues no se trata de malestar sino de *impasse* –utilización de esta palabra que me parece un verdadero hallazgo de Miller...

L. K.: Plantean que la pluralización de los semblantes está al servicio de velar lo real.

M. T.: Es muy interesante lo que traés porque introduce la diferencia entre la pluralización de los semblantes y la pluralización de los nombres del padre.

L. K.: Miller plantea allí que justamente en su época Freud apuntaba a la crisis del saber, pero no a una crisis de lo real. Esto se ve claramente en “Análisis profano” o “¿Pueden los legos ejercer el análisis?”, donde Freud pone en crisis el saber médico y como legalidad opone lo laico.

M. T.: Crisis del saber quiere decir que con la creencia no basta, que el saber estaba basado en la fe y luego tiene que pasar a estar basado en ciencia. Es otro ordenamiento del saber. Descartes, intenta una salida de la crisis. En realidad, es porque plantea la crisis que se dice que hay un antes y un después de Descartes. Lo que él hace es enlazar lo divino con lo científico. Antes el saber estaba basado solo en lo sagrado, la autoridad era la Biblia, luego la

autoridad pasó a ser el saber de la ciencia, y ahora no hay ninguna autoridad. El *impasse* es la ausencia de autoridad. No se trata, para nosotros, de hacer un llamado o un elogio a la autoridad, ¿o sí? Es una pregunta actual y que también tiene que ver con el título temático del relato de la EOL para el Encuentro Internacional del año próximo.

Pablo Russo: Sobre el tema de la crisis de lo real, me parece que Lacan tiene también una cierta anticipación. Recuerdo ahora dos lugares en su obra: la “Proposición...”, donde plantea un posible futuro fenómeno de racismo segregativo y generalizado, y en

“La tercera”, donde habla de la invasión desbocada del real y sus efectos a causa del progreso de la ciencia.

Una pregunta que tengo sobre lo que trabajó Mónica Torres es: *dandys* hoy, o quizás lo que quede de la posición del *dandy* puedan ser estos personajes extraños para su tiempo como, por ejemplo, los analistas.

M. T.: Es una pregunta que formula Miller. Las preguntas son muy pertinentes, pero antes de olvidarme quiero plantear una cuestión –relacionada, ya retomo la pregunta–, retomando “Los no incautos...” que ellos toman también en su seminario. Hacen casi una especie de elogio de los no incautos, y digo casi porque parece inaudito y hay que trabajarlo más profundamente, sobre todo en el sentido en que se toma la errancia. Porque una cosa sería traducir “Los no incautos yerran” y otra, “Los no incautos erran”. Estaría entonces bien la errancia pero no la del puro semblante. Si no hay más que puro semblante, esto significará casi como que todos fuésemos enfermos de la mentalidad, en el sentido en que lo tomaban J-A. Miller y C. Soler de la presentación de enfermos de Lacan. Javier Aramburu hacía también una referencia a que como no hay ningún

Sí que detenga los semblantes, hay entonces una profusión de semblantes unos iguales a otros. Y se caería del lado del “paratodeo” si se afirmara esto, se estaría haciendo un universal...

Lo que vos planteás, Pablo, es también retomado más adelante en esa densa clase por Laurent, y es el problema de los neokantianos, donde uno podría situar incluso a R. Rorty quien tiene una contradicción porque por un lado plantea la contingencia, pero por otro la democracia como ideal de la razón. Es decir, un retorno a la razón kantiana justamente por la dificultad planteada por la caída de la autoridad. Volver a Kant que tenía claro lo que estaba bien y lo que estaba mal, y esto no estaría basado en un bien o un mal irracional –como sería en Nietzsche– sino en una razón. Es como un Kant sin Sade. Como se trata de una época de puro Sade, entonces se busca una vuelta a la razón de Kant que ponga un límite a este mundo de puros semblantes.

Pero cuidado, porque estoy usando el término semblante y no todos sabemos bien de qué estamos hablando. No es tan fácil definir este concepto, qué es el semblante. Porque se dice “el analista es un semblante” o “hace semblante de...”, pero eso está bien si hay un Sí detrás. Ahora, si se trata de pura profusión de semblantes, si es el vestido sobre la silla, como en las enfermedades de la mentalidad...porque el *dandy* se parece un poco al vestido sobre la silla, y habría que ubicar bien al analista en relación con esto. Quiero, de todos modos, dejar cuestiones y preguntas abiertas para las próximas reuniones...

L. K.: Laurent comenta a Miller, con respecto a esa frase de Lacan sobre “ir más allá del padre a condición de servirse de él”, que se trata de servirse de él pero a título de semblante. Me parece que vamos a tener que plantearnos esta cuestión del estatuto del semblante, cosa que hasta ahora los analistas no hemos hecho.

P: Pensaba si el *dandy*, en esta época de globalización o profusión de los semblantes, quedaba del lado de la contingencia o si ahora se ha vuelto *prêt-à-porter*.

M. T.: Si hay tantos *dandys*, entonces el *dandy* sería ahora el elegante. Pero si esto fuera así, entonces ya no se trata del *dandy*. Si todos queremos andar imponiendo nuestra “diferencia”, eso ya no es *dandy*.

P: ¿Y Dalí, no había en él algo del orden de la ruptura con lo establecido en materia de elegancia?

M. T.: Sí, Dalí tenía algo de *dandy*, pero no solo en su ruptura con el orden de la elegancia en su vestimenta, sino también en su pintura. O Mallarmé, que es un poeta también muy poco aceptado, que si bien podría ubicárselo del lado de lo que se llama un poeta simbólico, lo que ya es difícil para su comprensión, además de difícil él se plantea como singular. Plantea que ya sabe que no va a ser accesible al *paratodos* y nunca le perdonaron mucho esto, se lo han perdonado más a Baudelaire. Por eso cuidado que cuando hablo de vestimenta, solo estoy ejemplificando, porque es lo mismo para Picasso que es un innovador, lo cual no significa que de él para adelante solo haya Picasso. Siempre quedará allí como, no sé si decirle excepcional, como de excepción. Lo que pasa con Dalí es que hizo él mismo tanta serie con sus objetos, hizo todo un mercado, que bueno, sería para discutir.

Transcripción: Diego Dortoni.

Establecimiento del texto: Sebastián Llana.

Bibliografía

- Agamben, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- Lacan, J. (1984). “El atolondradicho”. En *Escansión 1*. Buenos Aires. Paidós-Ornicar?
- (1990). *El seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Rey-Flaud, H. (1996). *Sublime vanité. Ou l'énigme du dandisme*. Revue La Cause Freudienne. París.

El lapsus del sexo. Apuntes sobre el GID (Gender Identity Disorder) en la infancia y adolescencia

GUSTAVO DESSAL

El *Lurie Children's Hospital* (Chicago) posee en la actualidad uno de los servicios más avanzados en el abordaje multidisciplinario del GID (siglas en inglés para Trastorno de la Identidad de Género) en la infancia y la adolescencia. Está integrado por especialistas en pediatría, urología, endocrinología, psiquiatría, psicología, terapia familiar, educadores sociales y consultores sobre los presupuestos éticos del enfoque. Aunque el hospital pionero en esta problemática ha sido el *Boston Children's Hospital*, el de Chicago posee actualmente la ventaja de reunir en un mismo servicio las distintas y complementarias aproximaciones terapéuticas a estos casos. Un riguroso y concienzudo protocolo permite una acogida de la demanda que es elaborada y discutida por todo el equipo, con el propósito de tomar cada uno de los casos en su estricta singularidad. La estandarización del encuadre y las etapas que se siguen están deliberadamente concebidas para que el paciente sea recibido y evaluado de un modo en el que se privilegia la importancia de su historia particular, sus antecedentes, el contexto familiar, y todo

aquello que puede contribuir a reconocer la demanda en primer lugar como un hecho de discurso, antes que una realidad clínica. Uno de los aspectos fundamentales que constituye la filosofía del servicio –dirigido en la actualidad por los doctores Robert Garofalo y Earl Cheng– es brindar un soporte terapéutico que comienza por acoger y reconducir la angustia que el problema despierta en los pacientes y sus familias. Hay un cuidado especial para no precipitar ninguna acción estrictamente clínica –en el sentido médico del término– hasta no haber cumplido con una exhaustiva evaluación del caso. Para ello, el primer paso consiste en situar la demanda en el marco de alguno de los siguientes tres grupos de sujetos:

Gender-non conforming children (niños no conformes con su género): niños que exhiben una conducta que no es típica de su sexo natal.

Gender-questioning youth (juventud que se cuestiona sobre el género): niños y adolescentes que se cuestionan acerca de su identidad de género (“He nacido chica, pero me pregunto si no seré realmente un chico”).

Transgender and gender-fluid youth (juventud transgénero y de género fluido): niños y adolescentes que asumen una identidad de género que difiere del sexo natal (por ejemplo, “He nacido niña, pero soy realmente un varón”).

El primer grupo está constituido por niños de corta edad que exhiben muy precozmente comportamientos propios del sexo contrario, pero que aún no se manifiestan en el plano del discurso. El segundo implica un grado mayor de subjetivación del problema, en la medida que el niño o niña es capaz de verbalizar su malestar, pero presentándolo bajo la forma de la división subjetiva. En el tercer grupo se incluyen aquellos sujetos que declaran una convicción identitaria cuyo estatuto es cuidadosamente estudiado. En el primer grupo, la experiencia muestra una alta probabilidad

de que la atipia conductual desaparezca al alcanzar la pubertad. En el segundo grupo, la probabilidad de que la pregunta subjetiva evolucione hacia una “identificación invertida” es mayor. En el tercero, la casuística revela que los sujetos que declaran de forma afirmativa su identificación sexual confirman en su mayoría su certidumbre sin que el proceso evolutivo y psicosocial alteren su *declaración del sexo* (para emplear la expresión que Lacan enfatiza en sus lecciones reunidas bajo el título “El saber del psicoanalista”).

Otro aspecto que merece destacarse de la filosofía de este servicio, es el hecho de que en modo alguno se proponen “normalizar” la elección de género, en el sentido de intentar inducir una reconciliación con el sexo biológico, sino por el contrario “normalizar” el síntoma transexual, es decir, introducirlo en el discurso social como una modalidad alternativa de elección sexuada. Para ello se requiere no solo un trabajo intenso con las familias, sino también con la comunidad, en particular las escuelas, donde alumnos y profesores son informados y educados sobre la necesidad de acoger y admitir esta diferencia que desequilibra los criterios clásicos, y que además no debe confundirse con una alteración de la tendencia sexual. Los profesionales distinguen con toda precisión lo que en nuestros términos podríamos traducir como el registro del semblante, el de la elección de la posición sexuada, y la orientación de la elección de objeto. No obstante, su metodología se basa –siguiendo el modelo anglosajón– en una pragmática del caso, mientras que los postulados teóricos son más difíciles de reconocer.

La “normativización” de la identidad transgénero no supone que los especialistas descuiden los aspectos psicopatológicos. Reconocen que una proporción significativa de pacientes presentan un historial psiquiátrico que incluye depresión, intentos de suicidio, casos de automutilación, angustia extrema, trastorno bipolar, y hospitalizaciones psiquiátricas. Mediante entrevistas

diagnósticas y tests se evalúa la “comorbilidad”, la posibilidad de que la disforia de sexo se acompañe de otra patología. No obstante, los especialistas no llegan a una fórmula conclusiva, y se preguntan si la problemática sexual es el efecto de los síntomas mórbidos, o a la inversa. Como veremos, el hecho de que los pacientes tratados con bloqueadores hormonales (que demoran la transformación física puberal) reaccionen con un inmediato alivio sintomático, inclina a los profesionales a pensar que en la mayoría de los casos las alteraciones psicopatológicas son el resultado del conflicto sexual. Otro aspecto que interesa resaltar es que en ningún caso los estudios revelan alteraciones genéticas, hormonales u orgánicas. Aunque no se pronuncian sobre la causalidad, son claramente explícitos a la hora de descartar la organogénesis (salvo algunos, como el doctor Norman Spock, que sugieren que aún queda mucho por indagar sobre el funcionamiento del cerebro). Más aún, el Dr. Garofalo (que admite públicamente su condición homosexual) argumenta que enfocar el abordaje terapéutico (tanto en el plano psicoterapéutico como el paso a los procedimientos médicos de hormonación y eventual cirugía de “reassignación de sexo” en los casos que lo soliciten y que reúnan los criterios) prescindiendo de una teoría causal, forma parte de una estrategia destinada a evitar la estigmatización de las familias y de la comunidad. En otros términos, se procura evitar lo que para el psicoanálisis supuso argumentar la causalidad del autismo en el deseo del Otro: el desencadenamiento de una batalla de graves consecuencias tanto para los pacientes como para los psicoanalistas. La estrategia del doctor Garofalo puede ser discutible, pero no cabe duda de que ha dado buenos resultados para los propósitos del equipo.

Si bien, tal como hemos destacado, el servicio no promueve una ideología tendiente a readaptar al sujeto a su sexo biológico,

admiten que la respuesta al problema es extremadamente compleja. En uno de los informes elaborados por el Boston Children's Hospital se expresa con absoluta crudeza que "a pesar de que las hormonas para el cruce de sexo y la cirugía genital reconstructiva promueven los rasgos físicos del género cruzado, a menudo fracasan a la hora de obtener la apariencia del género afirmado. Las hormonas para el cruce de sexo no pueden impedir la existencia del pecho femenino, el contorno del cuerpo, o limitar la altura en los individuos con genotipo femenino, o en el caso de individuos con genotipo masculino, alterar el patrón capilar en el rostro o en el cráneo, los cambios del esqueleto, la voz y la nuez de Adán. Esto provoca malestar emocional y solo puede modificarse mediante tratamientos excesivamente caros y con resultados a menudo poco retributivos" (<http://pediatrics.aappublications.org/content/early/2012/02/15/peds.2011-0907>). Por otra parte, la mamoplastia realizada en las adolescentes que aún no han alcanzado la madurez biológica puede tener consecuencias estéticas importantes si lo que se persigue es dotar al sujeto de un torso con aspecto viril.

Si bien los especialistas no lo expresan de forma manifiesta, resulta evidente que admiten una premisa indiscutiblemente freudiana: la independencia del sexo biológico y la asunción subjetiva de la identidad y orientación sexual. Algunas observaciones resultan verdaderamente interesantes al respecto, y aunque se apoyan fundamentalmente en aspectos culturales, constituyen un modo de reconocer la fuerza estructurante de lo simbólico. El Dr. Norman Spack, codirector del *Gender Management Service* del Boston Children's Hospital, comienza uno de sus artículos del siguiente modo: "En la cultura Navajo tradicional, los individuos con rasgos físicos o de comportamiento de ambos géneros eran considerados *de doble espíritu*, y a menudo actuaban como

árbitros en las disputas maritales, porque se confiaba en su capacidad de ver ambos lados del asunto. En la cultura americana más extendida, sin embargo, la identificación con un género distinto al asignado de nacimiento –lo que llamamos transgénero– no es aún plenamente comprendido o aceptado. Pero es algo que está cambiando lentamente” (<http://thriving.childrenshospital.org/norman-spack-saving-transgender-lives/>).

Y en el informe mencionado más arriba, los autores señalan por una parte que los padres de niñas con comportamientos masculinos suelen consultar más tarde que los padres de niños con conductas femeninas. “Los padres de individuos con genotipo femenino tienden a pensar que sus hijas con trastorno de identidad sexual atraviesan una fase temporal, dado que en la sociedad occidental la androginia es relativamente aceptada en individuos femeninos”. También argumentan que los bloqueadores hormonales permiten minimizar el malestar agudo que en estos casos produce el desarrollo endógeno de la pubertad, y a la vez maximizar una “apropiada atribución de género”, que definen como “la percepción que la sociedad tiene acerca del género de una persona”. Términos tales como “identidad de género”, “expresión de género” y “percepción de género”, demuestran que los autores, a pesar de la debilidad conceptual de los paradigmas con los que enfocan el aspecto estrictamente subjetivo del problema, se mantienen a prudente distancia de una posición científicista.

Distintos trabajos y entrevistas dan cuenta de un factor común: la necesidad de situar a los sujetos transgénero en el discurso y el lazo social, para lo cual una importante labor debe realizarse en los centros comunitarios, colegios, instituciones universitarias y empresas, a fin de que la población asimile la existencia de una condición sexual que para muchos resulta aún casi desconocida, o se confunde con la homosexualidad (orientación que, según la

casuística, resulta ser tres veces más frecuente en los sujetos transgénero que la heterosexualidad).

Para los especialistas americanos, el propósito inicial en el abordaje de los casos de sujetos prepuberales no es un tratamiento médico, sino en primer lugar una correcta evaluación del problema desde el punto de vista psicológico, aunque no sepamos a ciencia cierta en qué consiste esa “correcta evaluación”. Lo que sigue a continuación, es la decisión consensuada entre el niño, sus padres o tutores y el equipo acerca de la conveniencia de utilizar bloqueadores hormonales (cuyo efecto es reversible) con el fin de retrasar la maduración sexual y permitir un tiempo de elaboración psicoterapéutica. En la mayoría de los casos, el uso de estos bloqueadores es rápidamente aceptado, y estadísticamente esta segunda fase suele casi siempre dar paso en la adolescencia al proceso de hormonación (este sí de carácter irreversible). Los autores se interrogan sobre las razones por las cuales los pacientes adolescentes cambian su actitud psicológica y se estabilizan cuando obtienen una apariencia semejante o incluso idéntica a la de sus pares del género “afirmado”. Es precisamente en este punto donde podemos interrogar la función “sinthomática” formulada por Lacan, en la medida que la identificación imaginaria por una parte, y fundamentalmente la asunción de un nuevo nombre propio y el modo de ser re-nombrado en el discurso como sujeto femenino o masculino opera como nominación o punto de almohadillado que permite reparar el lapsus en el nudo RSI. En la mayoría de los casos, apenas los sujetos saben que se ha decidido la aplicación de supresores de la pubertad, la ideación suicida desaparece de manera inmediata. Ello demuestra que, al demandar una intervención en el cuerpo, el real que los desborda está paradójicamente más allá del cuerpo.

Lo más sorprendente en lo que hemos podido indagar, es el hecho de que tanto en los artículos bibliográficos, como en los documentales donde son entrevistados los sujetos, los padres y los profesionales, reina un verdadero misterio acerca de lo que, de modo muy sencillo y genérico podríamos denominar “la vida sexual de los jóvenes transgénicos”. Ni una sola mención al modo de satisfacción que obtienen, ni cómo tramitan el goce sexual. Todo el acento psíquico está puesto en la reivindicación por parte de los sujetos en su conformidad con el semblante y la satisfacción por el reconocimiento del Otro de la identidad declarada. En un documental, unos varones adolescentes traban amistad con M., una joven que ha adoptado una identidad masculina. En la entrevista, los jóvenes confiesan su sorpresa inicial, pero al cabo de un tiempo admiten la situación y entablan un vínculo de camaradería con el nuevo integrante, al que adoctrinan con el fin de ayudarlo a “perfeccionar” el semblante. “Le hemos dicho que cuando tiene ganas de eructar –explica uno de ellos– no debe reprimirse. Que eructe con todas sus ganas, puesto que así es como lo hacemos los chicos”. Otro recomienda la gimnasia con el fin de mejorar la masa muscular y virilizar la silueta. M. se muestra feliz de encontrar su lugar entre pares, y se siente protegido por sus nuevos amigos. Si la feminidad está ligada a la mascarada, los simpáticos consejos de estos chicos son una muestra de que la virilidad es siempre una impostura: incluso el sujeto que posee un sexo biológico masculino tiene que parodiar la masculinidad, tanto más inverosímil cuanto más se exagera el “hacer de hombre”, desempeño en el que la histérica no tiene rival.

Como lo ha demostrado de manera muy aguda Joan Copjec (2013), la teoría del género declaró “sospechoso” el concepto de *diferencia sexual*, sustituyéndolo por la categoría de género, una categoría que la autora califica de “neutered”, aprovechando el

juego de palabras que permite la lengua inglesa, en la que el vocablo “neuter” significa tanto “neutro” como “castrar un animal” (“capar”). “La teoría del género realizó una gran proeza”, afirma Copjec. “Extrajo el sexo de la diferencia sexual”, aludiendo al hecho de que la teoría de género ontologiza el sexo privándolo asimismo de toda relación con el goce. La teoría de género prescinde de cualquier reflexión sobre la diferencia, al admitir la multiplicidad virtual de los sexos, una suerte de multiplicación de “unos” correlativa de la posibilidad de postular una infinitización de las pulsiones. Cada sujeto dispondría así de su “pulsión individual”.

El verdadero problema, que ninguna aproximación médica ni psicológica puede resolver, es que la identificación “al género” –o su trastorno– es un concepto que se basa enteramente en lo simbólico y lo imaginario. El curioso silencio sobre la vida sexual de los sujetos transgénero revela que el enfoque del síntoma desconoce por completo que la diferencia sexual no se reduce a las múltiples posibilidades que ofrece el “uno” del significante (“Admitamos la posibilidad de dos, tres, cuatro, todos los sexos que queramos. ¡Es solo cuestión de ponerles un nombre!”), sino que se trata de una diferencia que no puede reducirse a una oposición simbólica, ni a dos partes que sumadas harían Uno. La diferencia sexual tal como el psicoanálisis la concibe es una diferencia que concierne a lo real del goce, el cual excede al significante, razón por la cual la sexualidad no posee un lugar propio, esto es, se trata de una perversión de la biología, pero al mismo tiempo no es subsumible a la determinación cultural como postulan las teorías de género. Y a partir del momento en que nos situamos en la dimensión del goce (de allí la pregunta pertinente que nadie responde: “¿Cómo goza un sujeto transgénero?") Debemos necesariamente abandonar el terreno de la ontología. El seminario XX, *Encore*, (Lacan, 1975) constituye un hito decisivo en la teoría lacaniana sobre la sexuali-

dad. Se trata de un problema muy complejo y delicado, porque el abordaje de la diferencia no parte del dos. No hay ningún binario originariamente constituido, ni el de hombre/mujer, o naturaleza/cultura, ni presencia o ausencia del falo o del órgano, ni S_1/S_2 , ni siquiera el célebre binomio *significante/goce*. Nada de todo eso servirá para fundamentar el modo en que Lacan aborda allí “el ser-para-el-sexo” y la diferencia sexual, un modo según el cual la diferencia pierde su estatuto de ley. El marco conceptual es, por el contrario, el axioma del Uno: “Hay lo Uno”, el uno del *significante*, que por sí mismo no puede nombrar la diferencia. “Hay lo Uno”, ya sea que a este uno se lo tome en el nivel del fonema, la palabra, la frase o el pensamiento en su conjunto: el *significante* es la causa del goce. Resulta evidente y a la vez paradójico que enfocar la cuestión de la diferencia sexual a partir del Uno (un Uno que subvierte la noción de lo Uno), exige prescindir por completo de todo aquello que forma parte del registro de la significación, dado que para situarnos en ese registro necesitamos el S_2 , el *significante* que –si nos atenemos al axioma de la no relación sexual– justamente Lacan va a dejar bien claro que es el que falta. Se requiere por tanto una lógica especial para concebir la diferencia sexual a partir de la imposibilidad de una relación entre los elementos que integran la diferencia.

Aunque parezca obvio, en realidad no es lo mismo afirmar que “la relación sexual no existe”, o decir que “la relación entre hombre y mujer no existe”. Expresar lo segundo implicaría admitir que hombre y mujer son dos modos del ser, que ambos están sustentados por una ontología, y que incluso no habiendo relación, podríamos no obstante afirmar que hay dos clases de seres. Basta con revisar la estadística de los hospitales mencionados y advertir que un 60 % de los jóvenes transgénero encuestados declara una tendencia homosexual, para reconocer la dificultad que supone la

dimensión del amor, que debe incluir al otro. ¿Cómo incluir al otro? ¿Qué clase de otro es ese “mismo género” que el sujeto transgénero elige? ¿Cómo resolver la cuestión si, como Lacan asegura, hacemos depender al sujeto de ese Uno solo? Una cuestión que se complica en tanto la sexualidad no se reduce a un problema identitario. El doctor Norman Spack (op.cit.) es algo más radical sobre este punto: “Ser transgénero no tiene nada que ver con la sexualidad”. ¿Con qué tiene que ver entonces? Sospechamos que, en efecto, todo aquello relativo al goce está sencillamente forcluido en la aproximación propuesta por los servicios especializados en el GID.

A contrapelo del sexo pensado a partir del ser (“¿Soy hombre o mujer?” “Soy una mujer cautiva en el cuerpo de un hombre”, o “Soy un hombre que ha nacido en un cuerpo equivocado”), Lacan va a sostener la imposibilidad de que el psicoanálisis pueda fundar una nueva ontología, porque el goce del cuerpo que especifica al ser hablante no constituye en verdad un ser, no instaura ninguna clase de esencia, de allí que solo “para abreviar” Lacan se permite emplear los términos “hombre” y “mujer”. Lo real es esa anomalía producida por lo simbólico y que su vez redundante en una “deformación” de lo simbólico. Lo que en psicoanálisis llamamos “sexualidad” –que como vemos no se limita a una cuestión de identidades– es precisamente esa anomalía donde tienen cabida todos los fenómenos que circunscribimos bajo los conceptos de libido, de goce y de pulsión.

Sin duda, “la no relación sexual” presupone no obstante alguna clase de diferencia sexual, de lo contrario sería incongruente postular que determinada relación no se produce. El Uno, el significante que se afirma como uno y no en la formulación clásica de la pareja significativa, es un Uno paradójico, un Uno que es menos que Uno (todo el desarrollo lacaniano que conocemos bajo el acápite de la “falta en ser”) pero también es más que uno, es mayor que la uni-

dad, puesto que se acompaña de ese excedente que denominamos goce. De allí que el Uno no solo no permite una unidad, sino que se halla en un perpetuo conflicto consigo mismo. Ese descentramiento o inconsistencia del Uno lo inhabilita para constituir un ser que pueda identificarse a sí mismo como uno. De allí que –con independencia del diagnóstico de base que podamos suponer en cualquier caso de sujeto transgénico– su certeza ontológica constituye en sí misma un fenómeno singular, como lo es la percepción pseudoalucinatoria de la imagen corporal en la anorexia. “Una certeza sin exterioridad”, sugiere François Ansermet (2014), es decir, sin dialéctica posible. “Soy un hombre” o “soy una mujer”, son afirmaciones que la lógica del goce vuelve inconsistentes, de tal modo que solo pueden enunciarse como “verdaderas” identificaciones en la medida en que cumplen una función de defensa frente a lo real. El sujeto transexual rechaza la determinación del significante, y afirma de un modo hiperbólico su “libertad” de elección. La clínica de estos casos, aun en su obligada singularidad, debe seguramente partir de un interrogante fundamental: ¿el proyecto transgénero de un sujeto es acaso algo que –más allá del diagnóstico– está o no desabonado del inconsciente?

Bibliografía

- Ansermet, F. (2014). “Elegir el propio sexo”. En *Virtualia* (29). Buenos Aires: EOL.
- Copjec, J. (2013). “*Encore*, un esfuerzo más para defender la diferencia sexual”. En *Ser para el sexo*, VV.AA. Barcelona: Ediciones S & P.
- Lacan, J. (1975). *Le Seminaire, Livre XX: Encore*. París: Seuil.

¿Todos iguales?

CLAUDIO GODOY

“A todo el mundo le gusta destacar, siempre que esa importancia no resulte incómoda...”
Goethe, “Diario de Otilia”, *Afinidades electivas*.

“El hombre sabio no lo es en todas las cosas”
M. de Montaigne, *Ensayos*.

Los hombres excepcionales

A mediados del siglo XIX, el escritor escocés Thomas Carlyle ofrecía una serie de conferencias, recopiladas luego bajo el título de *Los héroes*, en donde se ocupaba de los Grandes Hombres, aquellos que con sus actos han marcado la historia del mundo. Ahora bien, lo hace teniendo en cuenta que, ya en esa época, se constataba una marcada declinación del heroísmo viril. Saluda así a Napoleón como el “magnífico instrumento gastado demasiado pronto, hasta quedar completamente inútil ¡nuestro último Grande Hombre!” (1995: 228). Efectivamente, los cañones de las guerras napoleónicas se habían apagado y el siglo asistía, no sin desconcierto, a la tremenda transformación que le brindaba la irrupción avasallante de la tecnociencia. Poco después, con la Gran Guerra de 1914, se verificaría que los hombres podían ser masacrados en masa con la ayuda de las novedosas máquinas de exterminio.

En su nostalgia, Carlyle invoca una serie heteróclita que distingue diversas figuras del héroe a las que ubica también en su momento histórico. A cada época su tipo de héroe. Las de los tiempos antiguos (Héroes-Dioses, Profetas, Sacerdotes), la de todos los tiempos: (Poetas, Literatos), y la última forma: el hombre capaz, el que sabría lo que los demás tienen que hacer.

El carácter más significativo de una época depende, para este autor, del modo en que ha dado su bienvenida al Gran Hombre. Así, observa que la maquinaria de la naturaleza se ha vuelto poco pródiga en su producción, los charlatanes y farsantes parecen copar la escena, aunque reconoce que a veces puede no ser fácil distinguirlos, pues los hombres tienden a venerar apariencias.

¿Cómo distinguirlos entonces? “Donde no existe diferencia específica entre lo redondo y lo cuadrado, toda definición resultará más o menos arbitraria” (Carlyle, 1995: 83). Se tratará, más que nada, de la universalidad que produce.

Propone entonces el ejemplo de Dante y Shakespeare, héroes poetas. “Viven aparte, en una especie de regia soledad; nadie igual; nadie junto a ellos; en el sentir del mundo, se hallan investidos de cierto trascendentalismo... ¡Están canonizados, por más que ningún Papa ni Cardenal hayan intervenido en ello!” (Carlyle, 1995: 85). Dante es el hombre que habla en nombre de la Edad Media. Podríamos decir que nos trasmite el espíritu de su época hecho música poética pero también que es él quien lo hace existir con su escritura.

El héroe encarna entonces aquel que transgrede un límite y, precisamente por eso, queda en un lugar de soledad; es decir, de excepción: $\exists x \Phi x$. Esto le permite, sin embargo, fundar un “para todos” $\forall x . \Phi x$, esto es, un universal. Puede valer para todos por la exterioridad misma de su enunciación, a partir de la cual se constituye el conjunto finito. Es el para todos “que

conduce a admitir al jefe, el *no-como-los-otros*, no como todos los otros” (Miller, 2008: 312).

La lógica del todo y la excepción es, efectivamente, la que determina el lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación. Es por eso que los valores viriles se han encarnado usualmente en figuras heroicas excepcionales. Pero notamos que, en el siglo XIX, comenzaba a ser cada vez más difícil encontrarlas.

El héroe, su ayuda de cámara y su mujer

Hegel afirmaba que

Nadie es héroe para su ayuda de cámara pero no porque aquél no sea un héroe, sino porque éste es el ayuda de cámara que no ve en él al héroe, sino al hombre que come, bebe y se viste; es decir, que lo ve en la singularidad de sus necesidades y de sus representación¹ (1981: 388)

El ayudante de cámara ve solo las pequeñas minucias de la vida cotidiana y los motivos más bajos, no las grandes realizaciones universales que lleva a cabo.

Para el filósofo alemán los “individuos históricos” son aquellos que no hallan su fin en el “sistema tranquilo y ordenado de las cosas”, que no encuentran su justificación en el estado existente sino en el “espíritu oculto que llama a las puertas del presente” (1986)². Son los que han

¹ Hegel, G., W. F. *Fenomenología del espíritu* (p. 388). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981. Este mismo argumento fue luego repetido por Goethe en *Afinidades electivas*, II parte, Cap. V del “Diario de Otilia”, y por Carlyle, en *Los héroes*, op. cit., (p. 174). Para él si el criado no reconoce al héroe es por su culpa, pues posee un alma vulgar.

² Cf.: Hegel, G., W., F. (1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

sacado lo universal de sí mismos para realizarlo. Aborda el destino de dichos individuos desde su perspectiva dialéctica, poniendo en relación lo particular del héroe con lo universal en sus realizaciones, lo cual le permite hacer una aguda crítica de la “vulgaridad psicológica” que separa y contrapone ambas dimensiones. Por ejemplo, cuando no comprende que el héroe, en su triunfal camino universal, tiene que pisar algunas flores inocentes y destruir muchas cosas a su paso (1986: 97).

Para Carlyle el Mundo-ayuda-de-Cámara ha de verse gobernado por el Héroe-Simulado, por el rey disfrazado con los atavíos del rey, el Padre de los charlatanes. Pues son tal para cual. Denostaba así la ceguera y mediocridad de sus coetáneos que no sabían rendir el culto que se debe a la excepción.

Podemos preguntarnos –tomando una propuesta de J.-A. Miller– (1996: 57) si hay grandes hombres para sus mujeres. Sin ser lo más frecuente él lo encontraba, sin embargo, en las esposas de algunos pintores. Ellas –señala–:

se realizan mucho a través del hombre pintor, es decir, viven *con* este hombre pero no en el sentido solamente de compañero, sino de instrumento... En cada ocasión que he visto a alguien gran hombre para su esposa, me ha parecido inquietante (1996: 66)

Quizás haya pensado en Picasso y sus mujeres, en especial su última esposa, aquella que lo llamaba “mi señor” pero también manejaba rigurosamente su entorno, culminando en el suicidio luego de la muerte del gran hombre. Convergen en ella la sumisión y la instrumentalización del “genial artista”, el héroe-artista por excelencia del siglo XX.

Salvo en este caso, podría afirmarse que no hay héroe para su mujer pero por razones muy distintas a la del ayudante de cámara, aunque este también pueda ser testigo del modo en que bebe,

come y se viste. Ello es así en la medida que la mujer lo confronta con una lógica distinta a del todo y la excepción al introducir la dimensión del no-todo, sin excepción. El ayudante de cámara no reconoce al héroe aunque está en su misma lógica, mientras que la mujer lo descompleta en su alteridad.

Lo inquietante de quién es héroe para su mujer es la suspensión de la alteridad. Es necesario que el no-todo se introduzca en el gran hombre para que la función de excepción no se vuelva inquietantemente megalómana y “totalitaria”.

Posiciones éticas masculinas

No solo para el que ocupa el lugar de excepción será crucial su confrontación con la lógica del no-todo. Lo es también para aquellos que habitan el amplio campo del “para todos”, en una época en donde las excepciones revelan, más que nunca, su carácter de puro semblante.

Usualmente, cuando nos referimos al lado “macho” de la sexuación (Lacan, 1981: 9), solemos concluir rápidamente en la homogeneidad evidenciada en la fórmula $\forall x . \Phi x$ (para todo x se cumple la función Φ). Pero es importante señalar que Lacan sitúa distintas posiciones éticas dentro de ese conjunto según su posición frente a la no-relación; es decir, a lo Otro. Al menos dos, pero quizás se pueda deducir todo un gradiente de variaciones entre ambas.

La sumisión a la lógica del falo y la castración determina la condición fetichizada que le impone a su objeto la fantasmática masculina, a la vez que le impone su matrimonio con el *Wiwimacher*³, ese que para Lacan quizás solo la droga puede romper.

³ Cf.: Lacan, J. (Inédito). “Sesión de clausura”, *Jornadas de carteles de la Escuela Freudiana de París*, abril 1975. Allí señala: “No hay otra definición de la droga que ésta: es lo que permite romper el casamiento con la cosita de hacer pípi”.

Era lo que Freud situaba en la salida del Edipo en el varón: elegir entre el pene y el amor. Es un matrimonio férreo pero no exento de conflictos, como la clínica lo demuestra en los casos en que el órgano entra en franca disyunción con su supuesto propietario (desde la eyaculación precoz a la impotencia).

Tal vez la más indisoluble alianza con el falo es lo que Lacan denominó “ética del soltero” (2012: 567). Ética que, como bien lo señala, va acompañada por no ser incauto de la relación sexual. Según como esté situado frente a la castración, puede desprenderse un poco de goce *idios* (1981: 99) que lo estorba en el amor, y no hacer un uso meramente defensivo de su perversión fantasmática abriendo un modo más poético⁴ en su no-relación con lo femenino, una cierto saber arreglárselas con la mujer como síntoma. Lacan destaca el valor ético de lo *héteros*, lo cual no se confunde necesariamente con las características de la elección de objeto. Hay hombres “heteros” por demás “idiotas” y otros, “homos”, con cierta sensibilidad a lo femenino.

En el extremo encontramos el rechazo de algunos hombres, no hacia las mujeres sino a la alteridad en ellas, encuentro angustiioso con el S(~~A~~) al que, algunos hombres, pueden responder de los modos más brutales. En especial aquellos en los que toma el valor fantasmático de un superyó insaciable que les exige la castración que no pueden dar.

Para un analista la posición de un hombre no se lee tanto en su adecuación a los ideales de una época, su identificación o no a las tradiciones, o su sostén de ciertos semblantes; sino en cómo, aun habitando un lado de las fórmulas de la sexuación, intenta abrirse

⁴ Cf: Lacan, J., *El seminario. Libro 20: “Aun”*, op. cit., (p. 88). Allí señala que el hombre cree abordar a la mujer pero “...sólo aborda la causa de su deseo, que designé como *a*. El acto de amor es eso. Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía. Pero hay un abismo entre la poesía y el acto. El acto de amor es la perversión polimorfa del macho, y ello en el ser que habla”.

al Otro aunque la relación sea imposible. Es una ética en donde no todos son iguales, sin tener que llegar a ser excepcionales. Allí, en el límite, cada uno se encuentra con su *partenaire* síntoma, con su modo singular de fallar –como hombre– a la relación sexual. Puede ser todo un arte.

Bibliografía

- Carlyle, T. (1995). *Los héroes*. Madrid: Globos.
- Hegel, G., W. F. (1981). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1981). *El seminario, Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012). “Televisión”. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1996). “A 30 años de la publicación de los *Escritos*”. En *El Caldero de la Escuela*, (47). Buenos Aires: EOL.
- (2008). *El partenaire síntoma*. Buenos Aires: Paidós.

¿Hombres maternalmente viriles?

MARIANA GÓMEZ

Diversos autores han ubicado a la virilidad del lado del poder. Bourdieu, por ejemplo, encuentra que en nuestras sociedades ser hombre ha implicado desde sus inicios una posición de poder. Del lado viril estaría el uso de la fuerza y el control de la naturaleza. Bourdieu, a su vez, señala que el órgano sexual se ha instalado como el principio y el final de todas las diferencias. Por lo tanto, a lo largo de los siglos el orden masculino ha prescindido de toda justificación y no ha requerido ser legitimado. La división de los sexos se ha fundamentado en la mayor parte de la historia en el mito de la diferencia anatómica, instaurándose también en el orden jurídico. Así, la división de los sexos ha tenido una equivalencia subjetiva en la división de las cosas y el trabajo (Bourdieu, P., 2000).

Desde esta perspectiva, el determinismo biológico ha devenido la fundamentación para creer que el hombre es más fuerte y más inteligente y la mera existencia de un órgano viril externo ha sido el argumento para la división sexual del trabajo, la exclusión de las mujeres de la ciudadanía y del ámbito público. Es más, el hombre no solo ha

debido ser viril, sino también parecerlo. De allí que la raíz etimológica de varón sea del latín *vir*: macho, hombre, pero también: *virtuoso*.

Un hombre, cuyo matrimonio se encuentra agotado, casado con una mujer que lo socava, lo somete, lo anula, no puede dejarla porque teme abandonar a sus hijos en manos de ella. Él, un excelente padre, es quien se ocupa del cuidado diario, de la alimentación y del espacio afectivo de los niños. Lejos de quejarse de esta situación, este hombre no solo la disfruta, sino que además se las arregla muy bien repartiendo su vida entre su trabajo y estos niños. No tiene amantes y tampoco las busca. La pregunta de este hombre es más bien: ¿qué es ser un padre?

Hoy, los analistas, recibimos muchos casos como este. Hombres más maternales que sus mujeres. ¿Se trata de un nuevo tipo de virilidad, diferente de la medieval, la victoriana o incluso de la de hace unas tres o cuatro décadas atrás? O más bien, en tiempos de la caída del Nombre del Padre y de su función ¿cómo pensar el estatuto de virilidad?

Pero además, ¿cómo leer la referencia lacaniana de RSI acerca de que un padre no merece el amor ni el respeto de sus hijos sino a condición de hacer de una mujer causa de su deseo?

En la búsqueda de algunas respuestas, Graciela Brodsky nos orienta. En la entrevista realizada por *REGISTROS*, señala que la posición materna no es exactamente la posición femenina, ni la virilidad se define del lado masculino. La virilidad no supone necesariamente los semblantes imaginarios conocidos, la identificación al tipo viril. Si no, que la verdadera virilidad implica, en todo caso, soportar que haya posiciones sexuales diferentes en el amor, en el deseo y en el goce¹.

¹ Grimbaun, G. y Ravinovich, D. (dirs.) (2012). *REGISTROS. Hombres y psicoanálisis*. Tomo gris. Colección Diálogos. Año 11.

Hoy más que nunca constatamos que la virilidad no pasa por el destino fijado en lo real del cuerpo, ni por la posición sexual inconciente a nivel de la identificación, sino por el fantasma, lugar donde se plantean los modos de elección sexual y de goce.

Lacan nos enseña que la “sexuación” supone posiciones de goce en donde un sujeto se ubica y en donde no todo es fálico y donde está incluida la pulsión.

Tampoco es suficiente la imagen, los semblantes; será necesaria la palabra del Otro para que un sujeto pueda ubicarse en función de la diferencia sexual, ya que la imagen es desde el principio unificante, no introduce la diferencia. Es preciso pasar por el discurso del Otro para realizar el proceso de la sexuación.

Pero, tampoco la sexuación es completamente producto del Otro. Esta implica también al sujeto y su acto. A la propia elección de goce. Lacan en el Seminario 20 (2008) nos dice que hay algo que fundamenta el ser y esto es el cuerpo. Lacan deconstruye derridamente allí el dualismo cartesiano de la sustancia pensante y la extensa, para proponer una sustancia gozante. Así, el cuerpo se definirá por lo que se goza. Y es en este seminario donde opondrá al concepto de identidad sexual al de sexuación. La sexuación lacaniana ubicará así la diferencia sexual como diferencia de los goces. Y si bien la sexuación pone en juego a las identificaciones, hay algo en ella que no se puede reducir a la identificación ni puede ser reducido por esta.

Este planteo lacaniano prescinde, como vemos, de la anatomía de los cuerpos y de las identificaciones sexuales impuestas por la cultura. No se trata de la anatomía como destino, ni de la identificación al género femenino o masculino, ni a los semblantes de feminidad o virilidad, sino que lo que cuenta aquí es cómo los seres humanos se las arreglan con el agujero producido por el lenguaje, en tanto seres vivientes, que es irreductible. En definitiva, se trata

de pensar las posiciones sexuadas en términos de goce y no de género o de semblantes únicamente.

Entonces, para Lacan, la posición masculina no se asimila necesariamente a un hombre, ni la femenina a una mujer. Ambos podrían gozar del falo pero respondiendo a modos distintos, en donde la posición masculina será tomada como todo y la posición femenina como no-todo, no toda ella goza del falo.

Respecto de lo viril, ya Lacan en el seminario 19 había ironizado la cuestión planteando que:

La función del *vir* es impactante por cuanto, en todos los casos, solo de una mujer se dice que es viril. Si alguna vez escucharon hablar, al menos en nuestros días, de un tipo que lo sea, muéstrenmelo, que me interesará... (2012: 100)

Lo que Lacan nos está diciendo en este seminario, entonces, es que lo verdaderamente viril puede estar del lado de una mujer.

Y más adelante, Lacan se pregunta acerca del padre: “Habría que centrar mejor lo que podemos exigir de la función del padre. Con esa historia de la carencia paterna, ¡cómo se regodean!... Si el padre ya no impacta a la familia, naturalmente se encontrará algo mejor” (2012: 102).

De allí que Miller en su artículo “Buenos días Sabiduría” (1996) haya planteado que si en el mundo contemporáneo hay un declive viril, este es impensable sin considerar el declive del padre.

En el caso de la viñeta que hemos presentado, podríamos decir que si la madre se ha corrido del amor y cuidado de sus hijos, y es este hombre quien ocupa ese lugar, este tipo de virilidad, una *virilidad maternalizada*, podría ser un modo de respuesta del lado masculino a la posición de goce de su mujer y a su propio fantasma.

En tiempos de la caída del Nombre del Padre y de su función, y del ascenso de mujeres que se han desplazado del hogar y del cuidado de los hijos hacia lugares de poder fuera y dentro del hogar —o que no han podido enlazarse a lo familiar—, podríamos preguntarnos entonces si estas nuevas *virilidades maternalizadas* no vienen como respuesta a dicha situación. O, por qué no, si no se trata más bien de *nuevas maternalidades*, encarnadas por hombres, que vinieron a sustituir a las *madres* de ayer. Se tratará entonces de ubicar cada vez la singularidad de la respuesta que un sujeto pueda inventar confrontado con su fantasma y su goce, considerando la época y lo que ella posibilita.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama
- Grimbaun, G. y Ravinovich, D. (2012). *REGISTROS. Hombres y psicoanálisis*. Tomo gris. Colección Diálogos. Año 11.
- Lacan, J. (2008). *El Seminario, Libro 20, Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012). *El Seminario, Libro 19, ...O peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1996). “Buenos Días Sabiduría”. En *Colofón*, 14. Madrid: FIBOL
- Torres, M. (comp.) (2013). *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación*. Buenos Aires: Grama.

La virilidad: ya no es lo que era

CARLOS JURADO

Preliminares

La contratapa de los *Otros escritos* es un texto del cual extraigo una hipótesis de lectura: *LOM* sustituye al sujeto y a sus efectos constituyentes. Intentaré sostener el desarrollo del texto a partir de esta sustitución, solidaria de aquella que propusiera Miller en su conferencia de la AMP en París 2014 cuando nos decía que en la última enseñanza de Lacan el *parlêtre* viene a sustituir al inconsciente.

Cito a Miller:

Lacan resumía en una frase la lección de los Escritos: “el inconsciente es de la incumbencia de la lógica pura, dicho de otro modo del significante”. Los “*Otros escritos*” enseñan respecto del goce que el también es de la incumbencia del significante, pero en su unión con el viviente, que aquel se produce a partir de manipulaciones no genéticas sino

lenguajeras que afectan al viviente que habla, el mismo al que la lengua traumatiza. (2012: Contratapa)

A partir de estas dos líneas que organizan la obra de Lacan pone de manifiesto dos articulaciones distintas del significante, una con el inconsciente y la otra con el goce, esta última dimensión es la del significante como *Hay Uno* que muerde al cuerpo y traumatiza al viviente. Estas dos enseñanzas no entran en una dialéctica, la última no es superadora de la primera, sino más bien que se completan, cito nuevamente a Miller, ahora en su texto de contratapa del *Seminario 19, ... O peor*: “Hay Uno. En el corazón del presente seminario, este aforismo, que pasó desapercibido, *completa* (El subrayado es mío) el “No Hay” de la relación sexual, al enunciar lo que hay” (2012). Vemos como el giro de Lacan impone la primacía del Uno y remite al Otro a la ficción, campo al cual pertenece la virilidad en tanto uso del semblante.

Virilidades del siglo XXI

Lo que antecede no es más que un exordio que enmarca desde que lugar me interesa abordar el tema sobre el cual me han invitado a escribir en esta ocasión: “Virilidades- Siglo XXI”. Lo primero que hice fue ir a buscar lo que Lacan había dicho sobre la virilidad y encontré una cita que voy a ubicar en su diacronía porque resume un momento de su enseñanza: la primacía del Otro en el orden de la verdad, del deseo y la castración. En el seminario *Las formaciones del inconsciente* dice

Hay, por un lado, un crecimiento que acarrea una evolución, una maduración. Hay, por otro lado, en el Edipo, asunción

por parte del sujeto de su propio sexo, es decir, para llamar las cosas por su nombre, lo que hace que el hombre asuma el tipo viril y la mujer asuma cierto tipo femenino, se reconozca como mujer, se identifique con sus funciones de mujer. La virilidad y la feminización son los dos términos que traducen lo que es esencialmente la función del Edipo. Aquí nos encontramos en el nivel donde el Edipo está directamente vinculado con la función del ideal del yo- no tiene otro sentido (2005: 170)

No es difícil extraer del párrafo citado las ideas de Lacan –cercanas a las de Freud– acerca de la Virilidad del siglo XX, el Edipo es el operador estructural que ubica los lugares para hombres y mujeres por la asunción del tipo viril o femenino, vía las identificaciones que aporta el Otro, y gracias a la referencia al Ideal del yo que es en donde se completa el armado de la subjetividad. El nudo Edipo-Castración con su elemento identificatorio y el Ideal tomados de Freud le sirven a Lacan para pensar la posición sexuada de los seres hablantes, en referencia al falo y no a la genitalidad.

Ahora bien, la época ha cambiado, y con ello la experiencia analítica, la declinación del Nombre del padre nos muestra sus consecuencias en el siglo XXI. Jacques-Alain Miller junto a Eric Laurent en el curso *El Otro que no existe y sus comités de Ética* (2005) se abocaron durante un año a explorar algunos de esos cambios, recorriendo la incidencia de la época en los nuevos síntomas y haciendo eje en la problemática del Nombre del Padre y su relación con la identificación y el Ideal del yo. Podría resumirlo así, la declinación del padre impacta directamente en la potencia estructurante de la identificación y resta fuerza al Ideal. No hay ningún rastro a lo largo del curso de tristeza ni añoranza por la época que fue, sino el intento de formalizar las mutaciones de

la época para abordar una clínica novedosa, la de nuestros días. Extraigo una frase de ese curso que muestra muy bien ese cambio “la horrible soledad del goce se evidencia especialmente en la dimensión autística del síntoma. De modo que hay algo del goce que se separa del campo del Otro y que es el fundamento mismo de todo cinismo” (2005: 381). Es posible ver como el goce es separado del campo del Otro para ser remitido al solipsismo del Uno y del cuerpo, el autismo como forma de satisfacción para todo ser hablante, la horrible soledad que enuncia Miller, ¿es un goce sin partenaire? ¿Es un goce que no se articula nada más que a un cuerpo, a aquel que se tiene?

Autoerotismo del goce

Miller nos dijo que el goce de *lalangue*, el goce del encuentro con el significante es un goce perverso, en el sentido del autoerotismo. El autoerotismo hay que pensarlo ahora con el *parlêtre*, con un cuerpo que goza tocado por *lalengua*. En *El sinthome* Lacan desarrolla la siguiente idea acerca del goce perverso, dice:

Precisamente, ésta es una manera de articular que toda sexualidad humana es perversa, si seguimos bien lo que dice Freud. El nunca logró concebir dicha sexualidad más que como perversa, y en este punto justamente yo interrogo la fecundidad del psicoanálisis.

A menudo me han escuchado enunciar que el psicoanálisis no fue capaz de inventar una nueva perversión. Es triste. Si la perversión es la esencia de hombre, ¡qué práctica infecunda! Pues bien, pienso que, gracias a Joyce tocamos algo en lo que no había pensado (2006: 150)

Lo que Lacan nos demuestra allí, es que la perversión ha sido el signo con el cual se constituyó toda la sexualidad acorde con Freud, y él dice, si la sexualidad estuvo dada en tanto *pere-versión*, o sea que es la versión paterna, es triste porque nadie pudo inventar nada nuevo, ya que inventar supondría ir más allá del padre, es evidente, o por fuera de la lógica que instaaura la perversión. Esto es muy importante porque lo hace decir a Miller, que al goce perverso deberíamos pensarlo como más acá del Edipo, es el goce perverso polimorfo de la sexualidad infantil antes que lo universal de la premisa fálica lo organice, a nivel de esa satisfacción no hay virilidad ni feminidad, esto se deduce de los desarrollos anteriores, esa es la satisfacción del *sinthome*.

Aspiración a la feminidad

Ahora bien, ¿cómo resituar el interrogante por la virilidad? Miller en su curso *El ser y el Uno* (inédito) dice:

Resulta ser algo verificable: en el siglo XXI, como ya lo dije, ¿Quién puede dudar que el psicoanálisis estará en manos de las mujeres? ¡Conserven a los hombres como una especie a proteger en el psicoanálisis! Por lo demás, es preciso decir que están en vías de desaparición rápida. No solo en el psicoanálisis: hoy, esa aspiración a la virilidad de la que hablara Freud, *das Streben nach Männlichkeit*, no es algo que este muy a la vista; lo que parece constituir con mayor precisión la corriente dominante *das Streben nach Weiblichkeit*, la aspiración a la feminidad (inédito, Clase IV).

Es interesante pensar este aporte y ver si lo podemos verificar en lo contemporáneo, confío en que el cine le lo muestra muy bien,

La chica danesa (2016) dirigida por Tom Hooper ilustra de manera paradigmática estas líneas de Miller, solamente diré –ya que no voy a desarrollar el argumento– que en el film a lo que asistimos no se trata del empuje a la mujer como se lo había pensado clásicamente con la estructura de la psicosis, sino que lo podríamos pensar como esa aspiración a la femineidad que no se detiene, que empuja, dejando a lo viril, en el caso de quien es el protagonista de la historia reducido a un fragmento del fantasma, su pasión por ver los tobillos. Ese es el reducto de la aspiración a la virilidad que queda como un orden que se desdibuja detrás de la aspiración a la femineidad que es lo que hace entrar al goce en otro circuito, conlleva otra manera para la satisfacción.

Conclusiones

Las consecuencias de los distintos puntos que se fueron articulando a lo largo de este texto son: el régimen de la satisfacción ha cambiado y la época lo muestra como su novedad bajo coordenadas diferentes a la primacía del Nombre del padre. ¿Cuál podría ser esa novedad para la virilidad del siglo XXI? Ante la declinación paterna que produce una fractura en el viejo orden simbólico se da el surgimiento de la aspiración contemporánea a la femineidad, en palabras de Miller. Podemos sostener que esa aspiración toma el lugar central en la cultura. La virilidad podría ser el desfiladero significativo que organiza una forma del ser que va perdiendo fuerza, quedando relegada en su potencia estructurante. Nos queda por delante extraer las consecuencias de lo que nuestro siglo exige del psicoanálisis en el abordaje del sufrimiento de las problemáticas actuales.

Bibliografía

- Lacan, J. (Inédito). *El ser y el uno*.
- (2005). “La metáfora paterna” (pp. 165-183). En *El Seminario, Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006). “La escritura del ego” (pp. 141-156). En *El Seminario, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012a). “Contratapa”. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012b). “Contratapa”. En *El Seminario, Libro 19:... o peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. y Laurent, E. (2005). “El campo pulsional” (pp. 369-390). En *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.

Los pantalones ya no hacen al hombre

MARISOL GUTIÉRREZ

Restos del padre

Freud en un texto de 1908 trabajaba las consecuencias del progreso de la civilización en las relaciones entre hombres y mujeres, tratando de pensar lo moderno de la mano de diversos autores, que retratan ese momento como marcado por la ansia de goces, la irreligiosidad, la ambición, el incremento de las redes de telégrafos y teléfonos, con las consecuentes modificaciones que todo esto genera en el ritmo de vida, que ya se veía acelerado. Poco más de cien años ha pasado y hemos asistido al crecimiento exponencial de lo que por ese entonces se vislumbraba.

Lacan plantea los profundos cambios en las relaciones entre hombres y mujeres que se han producido en los últimos años y da la imagen de las relaciones sexuales de la época. En el cuarto de sus seminarios, en el año 1957, para hablar sobre la modalidad de las relaciones que observaba en los jóvenes del '45, toma a Juanito como paradigma, distinguiendo –en lo que hace a su *sexuación*– la

legalidad de la legitimidad. Por el objeto femenino al cual el niño se liga, se trata de legalidad heterosexual, dado que se interesa por las niñas. En cambio, la legitimidad de la elección le parece dudosa, ya que no puede ocupar la posición en forma viril; la ocupa en forma pasiva. Lacan dice entonces, al referirse al estilo de la generación del '45: “esa gente encantadora que espera que las iniciativas vengan del otro lado –esperan, por decirlo todo, que les quiten los pantalones” (1994: 418).

Y unas páginas más adelante habla de juventud de esa época, la del '57, refiriéndose a las novelas de Sagan y al estudio que Kojève hace sobre ellas, cuya tesis central habla de la desvirilización del mundo contemporáneo.

Todos lo mismo

Miller, en “*Buenos días, sabiduría*” trabaja esas referencias lacanianas y habla del nuevo mundo como la época del saber absoluto, correlativa del declive e incluso de la desaparición de lo viril. El daño hecho a la función paterna explica el sentimiento de la desaparición de lo viril.

¿Qué es la desaparición de lo viril? –se pregunta allí Miller–. “Es lo que queda de la fórmula de la sexuación masculina si obliteramos la parte izquierda de la fórmula.

Entonces queda simplemente el todos, todos juntos, el todos lo mismo de la democracia” (Miller, 1996). El para todo x, fórmula de la igualdad, postula el derecho para todos.

En el régimen antiguo había una orientación dada por el Nombre del Padre. Algo funcionaba como límite y las diferencias quedaban establecidas con claridad. Hombres y mujeres portaban identificaciones y semblantes diferenciales. El lazo entre los sexos

estaba enmarcado por la tradición. Se distinguían los hombres viriles. No es tan fácil hoy saber qué es un hombre.

Borradas esas fronteras, ante la igualdad de derechos y frente al empuje de la época para que los sujetos intenten alcanzar un goce sin medida, aparece una multiplicación de identificaciones al servicio del consumidor. Algunos significantes ideales que en otro tiempo tenían una función reguladora, hoy no tienen la fuerza de entonces.

Eric Laurent plantea (2009) que la solución de la época es la creación de nuevas formas fundadas en los derechos del hombre, con la ilusión de que no habría nada que la igualdad de los derechos no pueda resolver. Esta igualdad —perfectamente legítima— desnuda siempre un punto de real irreductible. El padre ya no tiene el lugar de garante, sale del campo trágico y aparece como residuo. El padre residuo es un instrumento que permite mantener unido lo simbólico, lo real y el padre imaginario, mientras que continúa portando la falta de existir.

Todos tenemos derecho a usar pantalones

Un pequeño rastreo histórico del uso de los pantalones, nos sirve para pensar algo de esta cuestión si tomamos su forma de “ordenar” al mundo, que separaba por un lado hombres de mujeres, y por otro, hombres de niños.

En el primer caso, el pantalón fue —en otra época— símbolo de masculinidad y poder, representado por la expresión “llevar los pantalones”.

Christine Bard, una de las principales representantes de los *gender studies* en Francia escribió un libro sobre la historia política del pantalón, donde cuenta que esta prenda —como atributo del poder masculino— fue durante mucho tiempo instrumento de conflicto, representando un problema tanto para hombres como

para mujeres. La universalización de los pantalones, según Bard, introdujo accesoriamente la confusión de géneros (2010).

Prohibido para las mujeres por una ordenanza napoleónica (curiosamente derogada solo hace pocos años en Francia), en 1851 fue utilizado como arma política para desafiar la dominación masculina. El pantalón se tornó un símbolo de la lucha femenina por la igualdad de sexos.

La diferenciación según el sexo era una ley fundamental que tanto las autoridades políticas como religiosas hicieron respetar desde la antigüedad: “La mujer no vestirá ropa de hombre, ni el hombre se pondrá ropa de mujer; porque cualquiera que hace esto es abominación al Señor tu Dios” dice la Biblia. Fue entonces condenado por la Iglesia por corromper la moral.

Para algunos, se trataba de una revolución no solo en la vestimenta sino y sobre todo en el terreno sexual con temidas consecuencias en la moral.

En el segundo ordenamiento, donde el pantalón separaba hombres de niños, históricamente, en Europa y América, el pantalón largo era entregado a alguien que alcanzaba la mayoría de edad, o se casaba, como un símbolo de pasaje a la adultez. Solía llegar junto con la llave de la casa al por entonces acreditado “hombre”, mientras que los pantalones cortos representaban al conjunto infantil.

Parecía sencillo saber quién era quién por la vestimenta: si llevaba pollera, mujer; si vestía pantalones, varón; si estos eran cortos, niño y si eran largos, hombre. Todo ordenadito.

Los pantalones hoy no sirven para orientarnos

Los semblantes vehiculizados por el discurso que cada época provee, operan tratando de responder a lo irreductible de la no rela-

ción. Pero lo irreductible continúa irreductible. No habrá ninguna ficción que logre reducir el agujero. No habrá objeto de consumo ni derecho para todos que lo consiga.

El declive de lo viril en la época actual nos deja huérfanos de ese límite que efectuaba el padre. Nos encontramos sin ese ordenador y con la creencia vehiculizada por el discurso de que el derecho al goce para todos nos dejará “hechos”.

Frente a esto, la apuesta es por el deshecho. El analista que pueda poner en función ese otro modo de límite, ese que opera con el no-todo, podrá ser capaz de mantener abierto el agujero para que no se aplaste, para que cada analizante pueda consentir a lo propio, no totalizable, donde lo irreductible hace la diferencia.

Bibliografía

- Corradini, L. (2010). “El pantalón, una historia del poder”. En *Revista ADN Cultura: La Nación*. Consultado en: <<http://www.lanacion.com.ar/1326066-el-pantalon-una-historia-del-poder>>.
- Freud, S. (1976). “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” (pp. 159-160). En *Obras Completas, Tomo 9*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. “De Juan el fetiche al Leonardo del espejo” (pp. 415-439). En *El Seminario, Libro 4: Las relaciones de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E. (2009). “Siglo XXI: la no-relación generalizada e igualdad de términos”. En *Psicoanálisis con niños y adolescentes 2. Políticas, prácticas y saberes sobre el niño*. Buenos Aires: Grama.
- Miller, J.-A. (1996). “Buenos días sabiduría”. En *Revista Colofón (14)*. Madrid: Paidós.

Fascinantes Fascinados¹

COSTA MARIÁNGELES - CARLOS R. DAVICINO
AGUSTÍN BARANDIARÁN

Jaques Lacan plantea, en su seminario *La relación de objeto* cómo el niño descubre que no es suficiente para colmar el agujero materno, siendo determinante para cada sujeto la relación que la mujer, su madre, tiene con su propia falta y cómo el niño se inscribe en esa relación.

¹ Que lo categórico no vele la falacia conclusiva del estado actual de este trabajo. Esto no es una añoranza del Amo antiguo, pues este no es más que un Semblante y un “cadáver insatisfecho” desde el punto de vista del goce, pues cada vez que se la juega, sacrifica goce para obtener un significante.

Sin embargo, el Amo es una referencia para el neurótico, y si la pierde el sujeto se angustia, entra en pánico, sufre la soledad del desamparo... Ahora, el Discurso Analítico es el revés del Discurso del Amo, apunta a desconsistir esa creencia en él, para avanzar a pura división por la vía de lo no-sabido (división que la posición del Amo pretende obturar con un Ser); destituyendo las representaciones que un sujeto tiene en el Otro; ubicando el Objeto a plus de goce en el lugar del analista y no en el mercado que empuja al sacrificio en pos de un ¡Todos Amos!

Debe revelar que ese plus de goce es imposible, separando al Sujeto del Objeto (pues para el fantasma el Objeto a es una zanahoria), y correlativamente de los ideales e identificaciones que responden al Discurso Amo; propiciando la caída de ese SsS; yendo más allá del Edipo y sus determinaciones, para arribar al: No hay Otro. Por lo tanto, este trabajo de investigación continúa (advertido de la imposibilidad de un Todo-Consistente) por la vía del No-todo...

El caso Juanito se torna paradigmático para pensar cómo llega desde esa tríada imaginaria, de ser el falo imaginario hasta la castración. El pasaje del falo imaginario al falo simbólico y/o su posible devenir hacia un “nuevo tipo” de virilidad.

Lacan sitúa elementos reales por los cuales Juanito sufre una caída de ese lugar que tenía en el Otro y en el mundo a nivel de ese objeto fálico metonímico: el nacimiento de su hermana; el advenimiento de las sensaciones en su pene real, y la “sentencia” materna de que eso es una porquería. El punto es que no resulta posible una integración de esto al mundo simbólico del pequeño sujeto y así, la fobia como una estructuración del mundo, será la que le permite situarse nuevamente en él; donde el caballo, objeto fóbico tomado aquí como significante, es con el cual Juanito realizará “ensayos sucesivos” (Lacan, 1994: 307). Dirá Lacan que su función más profunda juega el papel de una reja de arado, con la función de refundir nuevamente lo real, de allí podemos concebir su necesidad.

Lo cierto es que ese objeto fóbico, ese significante caballo, viene a funcionar ahí donde el Nombre del Padre aparece insuficiente. Aquí Juanito se inventa un síntoma que pasa a ocupar el lugar de Nombre del Padre, llamamiento al complejo de Edipo, a la sustitución mayor del Deseo Materno por el Nombre del Padre.

El caballo, signo de la mordedura de la madre, será el matema de la relación oral. Lacan apunta a la transformación esencial que libera al niño de la fobia cuando logra transformar la mordedura de la madre en el desmontaje de la bañera. Esa madre tan presente para el niño, es una potencia opaca, amenazadora, sin ley, que va y viene... al simbolizar ese miedo ella entra en un sistema de permutación. Se produce la declinación (aunque no anulación) del valor absoluto de la madre para Juanito, a partir del dominio que progresivamente adquiere sobre ella.

Luego aparece el fantasma del instalador que hará recaer sobre él esta operación de un modo peculiar. Dice Lacan: “Si el complejo de Castración es algo, es esto -en alguna parte no hay pene, pero el padre es capaz de dar otro...” (1994: 334).

Lacan habla de una “atipia terminal” (1994: 348) del recorrido de Juanito, pues el padre se revela carente, incapaz de asegurar una función mediadora como tercero, carencia en el nivel de la encarnación de este significante. Ahí es donde la madre del padre, es la única que logra encarnar esta función en el entorno simbólico de Juanito, en el lugar del Nombre del Padre bien constituido, tenemos un desdoblamiento de la madre, en la madre y la abuela. Es un desdoblamiento de la función materna para suplir la deficiencia de la paterna, el niño se inventa una derivación femenina del Nombre del Padre.

El linaje materno será la invención fantasmática de Juanito en el nivel inconsciente, que lo dejará fijado, en el curso de su existencia, a una creación imaginaria de tipo materno. Y si bien establece la distancia generacional necesaria, no logra que el padre ocupe el lugar que tiene que ocupar. Armará dos generaciones y una doble madre porque tiene que encontrar la legalidad de varón por esa vía. Es decir, la respuesta a la virilidad la encuentra en el recurso a la identificación al ideal materno, cautivo, prisionero de una identificación con el falo en el deseo de la madre.

Es una realización más lograda del tercer tiempo del Edipo, el paso que Juanito no pudo dar; la invención de su oficio da cuenta de su posición viril: vivió fabricando, subiendo a escena, al falo imaginario, observa Lacan, objetando la legitimidad de esa legalidad, siendo el disparador de nuestra investigación el abordar la virilidad de “Juanitos generalizados”, tal como lo pronostica:

Juanito se sitúa en determinada posición pasivizada, y cualquiera que sea la legalidad heterosexual de su objeto,

no podemos considerar que agote la legitimidad de su posición. Se acerca en este sentido a determinado tipo que no les parecerá ajeno a nuestra época, el de la generación de cierto estilo que conocemos, el estilo de los años 1945, esa gente encantadora que esperan que las iniciativas vengan del otro lado —esperan, por decirlo todo, que les quiten los pantalones. En este estilo veo dibujarse el porvenir de este encantador Juanito, por muy heterosexual que parezca (Lacan, 1994: 418)

En esta perspectiva se propone al Dandi como modelo ejemplar. Fue George Brumell —siglo XIX—, quien impuso un estilo de vida en la aristocracia inglesa que llegó a extenderse al resto de Europa. Objeto de admiración y atracción de todas las miradas, hombres y mujeres por igual, dedicando horas a su vestimenta, haciendo del nudo de su corbata un arte... Pero en verdad, ¿qué hace de un sujeto un dandi? Un alguien que sorprende más nunca es sorprendido. ¿Cuál es el brillo que convierte al Dandi en objeto causa?

El Dandi como paradigma de las nuevas virilidades, de este “Último mundo nuevo”, donde el honor, incluso el heroísmo ya no se conquista en los campos de batalla. Brumell no luchó en guerras, nunca trabajó, ni gobernó o legó escritos... Sin embargo, reinó en la aristocracia inglesa alcanzando un renombre comparable al de Napoleón.

En esta mecánica de sorprender al otro, de causarlo, y vivir como prescindiendo del Otro, puede decirse como lo comenta Jaques-A. Miller en su conferencia “Buenos días sabiduría” que el Dandi sabe por dónde anda el deseo del otro.

Remitirnos al dandismo es un recorrido oportuno para aportar luces a lo que se describe como: “La Nueva Virilidad”, consecuencia del declive del Nombre del Padre referenciada en la particular salida edípica de Juanito.

Si la función del Edipo es normativizadora, habrá que seguir a Lacan en su esfuerzo por articular el falo, la castración y el padre, pues allí se despliega la mayor eficacia (o no), de la castración vía Nombre del Padre, en el paso del segundo al tercer tiempo del Edipo. La decadencia de la operatividad del Nombre del Padre implica llegar al segundo tiempo, pero no al tercero de un modo plenamente logrado, tiempo en que un padre, a partir de sostener un No interdictor, habilita al hijo llevarse en el bolsillo las insignias de una posición viril, a nivel del Ideal del Yo.

Dice Lacan:

¿De qué se trata al final de la fase preedípica y en los albores del Edipo? Se trata de que el niño asuma el falo como significante, y de una forma que haga de él instrumento del orden simbólico de los intercambios, rector de la constitución de los linajes. Se trata en suma de que se enfrente al orden que hará de la función del padre la clave del drama (1994: 202)

Este título que se conquistaba con valor de virilidad, no es un título vinculado al falo imaginario; lo que se conquistaba en la eficacia edípica debe entenderse en términos de la posición del amo, cuyo tronco es el ideal del yo: ¿qué soy para el Otro?, dependerá del modo en que el sujeto se haga representar... Esto que comenzó como una teoría del ideal del yo hasta arribar al discurso del amo, como el surgimiento de un modo de vínculo social, que durante siglos sostuvo un fundamento dialéctico muy simple, donde: uno manda y el otro obedece.

Si Lacan en una de sus definiciones sostuvo que el inconsciente era el discurso del amo, fue siguiendo a Freud, puesto que como el amo clásico, que se ganó “en una lucha a muerte por puro prestigio”, ser un significante, ser amo, arriesgando en el acto de su

apuesta sin garantías, su vida por un “ser”, renunciando al goce ya conquistado en la promesa de restituirlo a partir de un plus de goce; notemos que del mismo modo en la trama edípica, un varoncito adquiriría los emblemas del ideal del yo masculino, pasando por una confrontación con el padre, donde se pierde goce, pero se conquista una insignia: la identificación viril, entrando en el orden de la ley, como representante de un linaje que lo pone a la altura de encarnar una función como hombre, ¡tal y como su padre!

Por supuesto, el discurso del amo, como todo orden social tiene sus fallas, pero funcionaba bien como respuesta, como solución para la asunción de la sexuación del hombre. ¿Qué es ser un hombre? Ser un amo.

Una respuesta exitosa que se inscribía en el inconsciente, soy hombre si soy amo. Eso implica haber pasado la apuesta, la pérdida de goce y adquirir la identificación del que manda, con una mecánica que conmina sin garantías a apostar “lo que se tiene”, en pos de un plus de gozar y un significante.

Ahora bien, la caída de esta forma del Otro, en tanto que la declinación en la función del Nombre del Padre es la eliminación progresiva de la posición del amo clásico, y si esta tenía una incidencia decisiva en la asunción de los sujetos en una sexuación... es lógico considerar las graves dificultades que respecto de la ubicación como sujeto hombre se elevan consecuentemente como un nuevo real sintomático, a la hora de ejercer en el plano sexual el abordaje de una mujer; o la asunción de la paternidad; o el de algún *SI* ligado a la figura del amo, en el juego de: a todo o nada.

Las neurosis son el síntoma del discurso del amo, pues no pueden situarse plenamente en dicho discurso, pero que, a la vez, es su referencia. Es que el Neurótico querría ser amo, pero a condición que le garanticen el acto.

Es decir, ser amo sin asumir los riesgos a perder, por más promesa de plus de goce que haya, y así entendemos, rechaza la castración, pero no deja de fantasear con las proezas con que anhela lograrlo. Es un amo sintomatizado, no da el paso, pero el amo es su referencia y la encarnadura del SsS, pues le supone al amo un saber hacer con el goce... pero él, sin garantías, no se anima a ninguna “lucha por puro prestigio”.

Articulemos esta posición de amo, que es donde se supone se realiza la virilidad en su empalme con el ideal del yo: si se es varón, se debe renunciar en la constelación edípica al goce, para conquistar un emblema, adquirir un “ser un hombre”, un pequeño amo al que se le restituirá un goce mayor al renunciado: obtendrá su plus, pero a condición primero de las aventuras y desventuras de volverse un hombre, sin tener en cuenta aún la cuestión con las Mujeres. Primero es hacerse hombre y una vez conquistada su credencial masculina, salir a la conquista de una mujer, como un hombre, hecho hombre.

La decadencia del discurso del amo clásico, a la par de su agente de orden social: El padre, hace que eso así no se transmita más, y las neurosis hoy consisten cada vez más, como una sintomatización generalizada, a la hora de asumir la posición de amo-hombre-padre...

Ya vemos, la castración simbólica consistiría en asumir el no tener el pene a título de símbolo, el pene no califica como significante de una virilidad ni basta como atributo masculino. Si bien esto puede aceptarse, en vez de dar el paso faltante del tercer tiempo del Edipo, se recurre hoy a anclar la nueva virilidad en la dimensión del falo imaginario, identificándose a él.

¿Qué es ser un hombre hoy? La encarnadura del falo Imaginario, como intento de colmar lo incolmable. Ciertamente, tal y como Juanito, hacen una elección de objeto heterosexual, pero su fascinación es por el falo imaginario. Esa posición subjetiva frente

a la castración –homóloga en ese punto a la del homosexual– es solidaria de la decadencia generalizada de la antigua posición viril.

No es por la vía de la identificación al falo imaginario que se sostiene la virilidad, hace falta un paso más en la realización de la castración, pues esta corta de plano la cuestión entre el ser y el tener, y los Juanitos de hoy, con su empuje a lo *unisex*, pretenden hacer del falo imaginario el atributo de su virilidad, y con una determinación tal, que paradójicamente, de la pretensión primera de “tener el falo” se feminizan hasta aparentar “ser el falo”, lo que denota la pérdida de la eficacia cada vez mayor de la operación de castración, a nivel del padre en el tercer tiempo y la administración de un No consistente, en el despliegue edípico.

Entonces no es el pene lo que me califica como significante de mi virilidad, no lo tengo a título de símbolo, ni resulta operativa la identificación al falo imaginario (el tamaño del órgano no suma ni resta a la masculinidad). Es en el tercer tiempo edípico donde se ponen en forma las pruebas vinculadas a la virilidad, conquistando las insignias que la castración deja como trofeo.

Por consiguiente: ¿cuál es la vía de la virilidad más representativa para Lacan?

La que comanda el ideal del yo, que exige la conquista de la posición del padre, contando con lo que otrora contaba aquel para ejercer la metáfora: la potencia de un “No porque No y punto”, sin cuestionamientos, ni debates dialécticos, ni saberes garantes de la verdad como fundamento... en fin, un No vaciado del falo imaginario. Un No porque lo digo Yo. Momento de castración sin garantías, sin Otro, eclipse de lo imaginario, del fantasma...

Convengamos que, para ello, “Hay que poner lo que hay que poner” para estar a la altura del acto que dicha función exige y para decirlo de un modo poco académico, pero suficientemente ilustrativo, y sin olvidar que “Un Hombre es siempre más o menos

su propia metáfora”, lo que otorga valor de virilidad no es tener pene, sino más bien, jugársela.

Se ve poco eso ahora, hoy casi todo es detenimiento, vacilación, angustia, postergación, sustracción... en fin, síntoma en el borde del acto, porque el culto al falo imaginario, hasta ese borde tal vez supo acompañarlos de maravillas, pero indefectiblemente los deja solos.

Eso marca la diferencia entre los hombres de ayer y los fascinantes fascinados por el falo imaginario de la nueva virilidad, con su aspiración al dandismo, brillando fálicamente, siendo ellos causa de deseos... pero ¿de jugársela en un acto sin garantías? Ni hablar.

Bibliografía

- D' aurevilly, B. (1998). “El Dandismo de G. Brummell”. En *El Caldero de La Escuela (59)*. Buenos Aires: EOL.
- Kojève, A. (1969). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Pléyade.
- Lacan, J. (1994). *El seminario, Libro 4: La Relación de Objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- (1999). *El seminario, Libro 5: Las Formaciones del Inconsciente* (pp.185-219). Buenos Aires: Paidós.
- (2008). *El seminario libro 16: De un otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1996). “Buenos días sabiduría”. En *Colofón (14)*. Madrid: Paidós.

Compulsión y goce fálico

JOSÉ MARÍA DAMIANO

“...el núcleo del síntoma neurótico –el grano de arena en el centro de la perla– está formado por una exteriorización sexual somática...”
(Freud, 1980: 257)

Introducción

En torno a la pregunta ¿de qué se defiende el obsesivo?, pueden situarse dos momentos en la enseñanza de Lacan.

En un primer momento la respuesta se centra en el matema del Gran Otro barrado, y la angustia fundamental que atormenta al sujeto obsesivo está representada por la muerte y el deseo del Otro, mientras que en camino hacia su última enseñanza, ese lugar central estará ocupado por el matema Gran Fi, como escritura del Goce Fálico.

Simultáneamente, su doctrina en relación al significante fálico vira, de ser el significante del deseo, es decir la articulación de un significante con la falta simbólica; pasa a ser un significante traumático que introduce goce en el cuerpo, el Uno Fálico que parasita el órgano sexual masculino.

De esta manera, se produce un desplazamiento del Otro al Uno, que es también un desplazamiento del real de la muerte al real del sexo, y del Otro simbólico al cuerpo.

La emergencia del Uno fálico como real sexual tiene como efecto y consecuencia la verificación de la inconsistencia del Otro, como ya había sido presentado por Lacan en el Seminario 8 cuando lo presentaba como el símbolo Gran Fi. El armado de un Otro completo y cerrado (Uno Todo) es una ficción que pretende erradicar lo insoportable del Uno fálico.

Si ahora transformamos la pregunta en: ¿con qué o de qué manera se defiende?, podemos decir que en un primer momento la estrategia defensiva del sujeto obsesivo está planteada como la *instalación en el Otro* (en el palco) para transformar al Otro tachado en un Otro Completo, su elaboración en Lacan se continúa con nombres tales como *el garante del gran Otro* y llega hasta ubicar en ese mismo lugar el fantasma de omnivencia con su satisfacción escópica como fantasma típico en la obsesión (Seminario 10) y la autoconciencia como un *verse viendo* (Seminario 11).

Ubicaremos como segundo momento la propuesta del autor de *La Pirámide Obsesiva* (2001) de destacar como defensa, el síntoma de aislamiento, presentado por Freud en “Inhibición, síntoma y angustia” (1990: 71- 163) como crucial para defenderse del goce fálico. En palabras de Juan Carlos Indart:

De esta manera se presenta en un punto común para la defensa obsesiva, la articulación entre síntoma y fantasma que prefigura la noción de *sinthome* en el síntoma de aislamiento elevado al rango de síntoma fundamental y que encontramos en el vértice de la pirámide articulando las cuatro caras de la misma y prefigurando su función de nudo... (2001: 115)

Caracterización del goce fálico

El goce del Uno fálico puede ser caracterizado por:

- 1) su intensidad y por su brevedad,
- 2) por su carácter discontinuo y discreto, y
- 3) por su repetición.

De modo que su aparición representa una inyección repentina de goce que inmediatamente se ausenta de manera que convoca a la repetición en un nuevo movimiento de recuperación del goce perdido, que inmediatamente vuelve a ausentarse. La serie no es infinita y su finalización puede ser el orgasmo eyaculatorio, que debe ser entendido, tal como lo formuló Lacan como transformación de la angustia.

Ese modo de goce es luego generalizable a otras manifestaciones que lo instrumentalizan, al goce puesto en juego en actividades tradicionalmente asociadas al lado de lo masculino: manejar, martillar, clavar, espadear, tirar tiros, etc. El goce en ejercicio en el uso de un instrumento.

Es necesario diferenciarlo de otro modo de goce con características muy diferentes que hemos formalizado en psicoanálisis con la topología de una banda de moebius y es el que produce el movimiento de la pulsión parcial, cuya caracterización responde a un dar vueltas alrededor de un vacío que llamamos objeto *a*, y que produce un modo de satisfacción presentado como el modo normal y pacífico de funcionamiento de la pulsión parcial, como lo ha destacado J.-A. Miller en los paradigmas del goce.

Pero cuando una zona erógena, es tomada por la lógica del funcionamiento del Uno fálico tenemos como resultado una compulsión, el lenguaje popular lo llama vicio, y el lenguaje técnico adicción; ya que no consiste por ejemplo en degustar un vaso de vino, sino la repetición de uno más, uno más, uno más...

La masturbación paradigma freudiano de la compulsión

Es necesario distinguir dos tiempos para entenderla adecuadamente.

En un primer tiempo, se trata de la emergencia del Uno fálico como traumático. La irrupción del goce fálico (como excitación sexual) en la infancia ha sido claramente establecida por Freud como universal para el ser hablante y nos ha quedado el paradigma de Juanito traumatizado por la repentina erección de su pene. Pero también presente en la escena traumática de la histeria, pasividad ante la emergencia del Uno fálico; y en el trauma obsesivo, el exceso de goce producido por la emergencia de una excitación sexual. El retorno de ese momento en la pubertad puede situarse también como ejemplar.

Previo a la aparición de la práctica masturbatoria como tal, principalmente en el varón, es situable un momento en que *eso* emerge como fuera de sentido, traumático para el púber, generalmente bajo la forma de una eyaculación automática o con un mínimo de participación de la mano o una erección repentina e inasimilable.

En todos los casos se trata de la emergencia de la excitación sexual vivida como hétero.

Segundo tiempo, masturbación compulsiva.

La masturbación propiamente dicha, es ya un intento de ejercer el control sobre la experiencia traumática de la emergencia del goce fálico, transformando ese goce en manipulable, domeñable, instrumentalizando para ello la mano.

Destacamos en la función de control la participación del yo obsesivo en una función que le es característica. Parece lícito iluminar así, la idea freudiana del síntoma neurótico como conflicto entre el yo y las pulsiones sexuales.

El Uno fálico como tal es imposible de ser controlado por el yo. Por lo tanto el obsesivo en su intento de control, toma una versión degradada del falo, que llamamos *fi* minúscula. Se trata de la obtención de una ganancia de goce en el ejercicio controlado del Uno, hasta la obtención del orgasmo eyaculatorio que es fantaseado como goce absoluto, total.

Ocurre que en este intento por controlar el Uno fálico, la masturbación misma se transforma en una actividad que ahora se intenta controlar y no se puede. Podríamos decir que no se puede controlar el control, por eso el sujeto en las compulsiones padece de algo que es comúnmente enunciado con la fórmula “no puedo dejar de”, “no puedo parar de”.

En el seminario 10, Lacan coloca al síntoma de compulsión en el casillero del impedimento, es decir la caída del deseo en la trampa narcisística, el deseo queda paralizado por el yo. Como no es entendible inmediatamente por qué hablar de la compulsión como un impedimento, se ve obligado a aclarar que en ella el sujeto se encuentra “impedido de impedirse”, que puede traducirse por un *no puedo dejar de*.

Si planteamos el mismo mecanismo en términos de defensa, diremos que el sujeto se defiende de lo real del Uno fálico, con una versión degradada del mismo, y luego se ve llevado a tener que defenderse de la defensa y en ese defenderse de la defensa se crean nuevas compulsiones cada vez mas alejadas de lo sexual propiamente dicho, por ejemplo: por haberse masturbado debe lavarse tres veces las manos, o rezar un Rosario, etc.

Es decir que en la compulsión se trata de anular el surgimiento traumático del goce fálico y para ello se utiliza goce fálico. Encontramos en la defensa algo de lo mismo de lo que se defiende transformado.

Compulsión, aislamiento y el anular lo acontecido

Los síntomas obsesivos del aislamiento y anular lo acontecido fueron tratados por Freud en el capítulo VI de “Inhibición, Síntoma y Angustia” (1990: 71-163).

El mecanismo del aislamiento consiste para Freud en despojar a una idea que se presenta como inconciliable, de su monto de afecto y desconectarla de sus vínculos asociativos con otras ideas. En esta acepción el Uno fálico es la idea inconciliable que introduce un goce, que el obsesivo logra aislar, aislándose en su pensamiento, aislarse de lo que lo amenaza.

Allí compara el aislamiento con “el proceso normal de la concentración” (1980: 116).

Si imaginamos a una persona en estado de absoluta concentración a los fines de resolver un problema matemático, en la escena de una fiesta de cumpleaños, nos daremos una idea de lo que Lacan plantea como el “estar fuera de la escena” de un sujeto obsesionado, solo que no se trata del estado normal de la concentración necesario para la ejecución de cierto tipo de tareas, sino de un estado generalizado y fundamentalmente aplicable al momento de estar realizando una acción compulsiva como podría ser en nuestro paradigma la masturbación. Tal funcionamiento del aislamiento parece manifiesto en la masturbación compulsiva.

El síntoma de *anular lo acontecido* o anulación retroactiva es para Freud especialmente evidente en los síntomas de dos tiempos, en donde el segundo acto intenta cancelar al primero y tratarlo como “no acontecido”.

Los dos tiempos en que he presentado la compulsión se corresponden con los tiempos de la anulación retroactiva: primer tiempo, irrupción traumática del Uno fálico, (en Freud la idea inconciliable que introduce un goce). Segundo tiempo; ejercicio

controlado del goce fálico como momento de la anulación de lo acontecido.

En resumen, para defenderse de la intrusión traumática del Uno fálico en el primer tiempo, se trata en el segundo tiempo, mediante la articulación de compulsión, aislamiento y anulación retroactiva, de conformar un Uno Todo. Como la empresa fracasa pues es imposible la anulación del trauma sexual, se debe repetir la acción.

Observaciones sobre la dirección de la cura

No estará de más recordar que es ya un paso que las compulsiones nos lleguen relatadas por el paciente a las sesiones, pues es frecuente que durante mucho tiempo no las cuente y sean de ese modo inaccesibles para el análisis.

Si tenemos ese paso, las posibilidades de sintomatizar la compulsión recaen principalmente en mostrar la articulación con el lado lógico del síntoma, es decir el aislamiento y la anulación retroactiva.

La posibilidad de situar la compulsión como defensa frente a esa irrupción de goce situable en cada caso, abre el camino de la subjetivización de la imposibilidad de anularlo por las distintas vías del armado de un Todo.

Por supuesto que el problema fundamental sigue siendo la satisfacción anudada a las compulsiones y que el obsesivo debe ceder.

En esta línea parece importante destacar que J.-A. Miller ha establecido la posibilidad de que el análisis reduzca también el *quantum* de goce anudado a los síntomas, en este caso a la compulsión.

No obstante en el horizonte de la identificación al síntoma parece en esta cara de la pirámide quedar en pie la pregunta ¿qué vas a hacer con el Uno?

Para finalizar cito a Freud en “Contribuciones para un debate sobre el Onanismo”: “...Cierta rebajamiento de la potencia viril y de la iniciativa brutal a ella enlazada es muy aprovechable para la cultura [...] La virtud resultará las más de las veces de difícil práctica con una potencia plena...” (1990: 256).

Hay cierto embrutecimiento abordable desde el psicoanálisis como vinculado al goce fálico. En esta línea recuerdo la convocatoria de J.-A. Miller en *El hueso de un análisis a los hombres*: “analícense van a desembrutecerse” (1998: 10).

Bibliografía

- Freud, S. (1990a). “Contribuciones para un debate sobre el Onanismo” (pp. 247-248). En *Obras Completas, Tomo XII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1990b). “Inhibición, síntoma y angustia” (pp. 71-163). En *Obras Completas, Tomo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Indart, J.C. (2001). *La Pirámide Obsesiva*. Buenos Aires: Tres haches.
- Lacan, J. (2006). *El seminario 10: la angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1998). *El hueso de un análisis*. Buenos Aires: Tres Haches.

Nuevas virilidades en los adolescentes de la época

GABRIEL TANEVICH

En dirección a la adolescencia (2015) Jacques-Alain Miller se interroga ¿qué es la adolescencia en psicoanálisis? Nos orienta diciendo que en psicoanálisis nos ocupamos esencialmente de tres cosas: la salida de la infancia, la diferencia de los sexos y en tercer lugar, dice lo que llamaría sin gustarle la expresión, el “desarrollo de la personalidad”, los modos de articulación del yo ideal y el ideal del yo, es decir, todo lo que es presentado en “Introducción del narcisismo” de Freud. El momento puberal es un momento en el que, en efecto, el narcisismo se reconfigura.

Ahora bien, ¿cómo pensar las nuevas virilidades en la adolescencia de nuestro tiempo? Hoy nos encontramos con frecuencia diciendo que el simbólico del siglo XXI ya no es el que era. Estamos en una época en la cual se presenta de manera excesiva un empuje a gozar sin medida. Un súper yo voraz que ordena a los sujetos a alcanzar un goce, sin descanso alguno. El imperio del mercado actual, con su aliento sin límites al consumo y la globalización mediática son algunas de las variables de este tiempo que convergen en este propósito.

Una época identificada como la decadencia y la caída de los semblantes del Nombre del Padre, ha ido generando las condiciones para que lo real del goce prevalezca sobre la eficacia de lo simbólico. De esta forma se establece un avance a un acontecimiento: un nuevo modo de subjetividad a la que se adjunta una nueva forma de inscribir la diferencia sexual, que cuestiona la tradicional división entre hombres y mujeres, borrando su diferencia. Basta encender las pantallas un instante para poder ver estas nuevas identidades. Sin embargo hay algo que podríamos decir desde la orientación lacaniana y que permanece inalterable, que es la partición sexual en la cual se inscribe el sujeto hablante en una posición sexuada: la posición femenina o masculina en la fórmula de la sexuación, donde el género puede no coincidir necesariamente.

Hablando de las nuevas virilidades, ¿dónde se inscriben estas? ¿Podemos hablar de una relación directa en cuanto a degradación del nombre del padre, caída de la virilidad?

Hay una serie de seminarios y escritos de Lacan que nos orientan en esta perspectiva de cómo entender las nuevas virilidades. Lacan nos dice, al comienzo de su escrito “La significación del falo”, lo siguiente: “Es sabido que el complejo de castración inconsciente tiene una función de nudo” (2008: 653). Es lo que permitirá anudar varias cosas: Las estructuras clínicas, el modo en el que el sujeto se relacione con el otro sexo y la posibilidad de subjetivar una posición sexual inconsciente. Esta función de nudo introduce una regulación del desarrollo, una teoría no evolutiva del desarrollo. El sujeto nace con su órgano y se desarrolla y el complejo de castración le dará su *ratio* (en latín quiere decir su proporción, razón), dice Lacan. Cuando Lacan desarrolla los tres tiempos del Edipo, vemos como el sujeto sale con los títulos en reserva, como los mantendrá en su bolsillo. Para asumir su posición en el futuro debe haber tenido una inscripción en el inconsciente, sin la cual no podría acceder a

las identificaciones de lo que sería ser hombre o mujer. La posición inconsciente estará dada por cómo ese sujeto atraviesa ese nudo de la castración, que es lo que viene a dar cuenta de la no inscripción de la relación sexual. La posición sexual es algo que el sujeto deberá asumir bajo una amenaza, algo que negativiza lo dado. En el Seminario 4 (2001) vemos cómo a la mujer no le falta nada, es a partir de lo simbólico que aparece la falta, se halla privada. El hombre lo tiene, pero puede perderlo. Es a partir de los efectos de la castración que el niño concluye el Edipo y privilegia, a partir de la renuncia a ser el falo, la elección por el tenerlo y halla su fundamento para su identificación viril.

En el Seminario 4, en el capítulo “Del Complejo de Edipo”, Lacan dice lo siguiente:

En otros términos, la asunción del propio signo de la posición viril de la heterosexualidad masculina, implica como punto de partida la castración. Esto es lo que nos enseña la noción freudiana del Edipo. Precisamente porque el macho, a la inversa de la posición femenina, posee un apéndice natural, porque detenta el pene como una pertenencia, ha de venirle de otro en esta relación con lo que es real en lo simbólico, aquél que es verdaderamente el padre (2001: 211)

Toda la interrogación freudiana, dice Lacan en ese capítulo, no solo en su doctrina, sino en la experiencia del propio Freud se resume a esto: “¿*Qué es ser un padre?*”. Este fue para él el problema central, el punto fecundo que orientó verdaderamente toda su enseñanza” (2001: 206). Pero no olvidemos, plantea Lacan, que también se trata de que los sujetos acaben convirtiéndose a su vez en padres.

Ahora bien ¿cuál es para los jóvenes adolescentes el tipo ideal de su sexo en nuestra época? ¿Qué estatuto darle a la virilidad?

Hay un tipo de hombres que, como Juanito, encuentran esta correlación a la respuesta a la virilidad por la vía del ideal materno al identificarse al deseo de la madre. Juanito asume su masculinidad por identificación con el falo materno, función del orden del Ideal del yo. Ante su carencia paterna, el ideal materno promueve determinados tipos de arreglos en la relación del sujeto con el sexo. Lacan plantea, que

Juanito se sitúa en determinada posición pasivizada y cualquiera que sea la legalidad heterosexual de su objeto, no podemos considerar que agote la legitimidad de su posición. Se acerca en este sentido a determinado tipo que no les parecerá ajeno a nuestra época, [...] el estilo de los años 1945, esa gente encantadora que esperan que las iniciativas vengan del otro lado -esperan, por decirlo todo, que les quiten los pantalones. En este estilo veo dibujarse el porvenir de este encantador Juanito por muy heterosexual que parezca (2001: 418)

Tenemos a Juanito como un referente actual en nuestra época, pero la cuestión es saber cómo a pesar del déficit de la función paterna alguien puede servirse del padre. Déficit de la función paterna quiere decir que el padre aparece mucho más que antes como un semblante. Lo que señala Lacan es que aunque el padre sea un semblante, esto no debería imposibilitar valerse de él, sin creer en él pero sirviéndose de él. Por eso es que hay un gran número de adolescentes que se las arreglan bastante bien. Pasarse del padre a condición de servirse de él, no quiere decir ciertamente, desrealizar la voluntad del padre, ni tampoco no obedecerle y ni siquiera identificarse completamente con él.

Skins es un drama que sigue las vivencias de un grupo de jóvenes en Bristol, al suroeste de Inglaterra. La serie explora una variedad

de temas problemáticos de la juventud de hoy, tales como el uso de drogas y alcohol, la homofobia, la obesidad, el estrés postraumático, la anorexia nerviosa, la depresión psicótica, el autismo, el bullying, las familias desestructuradas, entre otras problemáticas frecuentes. Resulta interesante la serie, en cuanto nos muestra esta tensión señalada. Cómo los jóvenes se las arreglan, a pesar de este empuje de un superyó que los manda a gozar de una manera desenfrenada, a poder tramitar la salida de la infancia para acceder al cuerpo del Otro.

A modo de conclusión, me parece importante sostener la tensión entre la época actual, en relación a lo planteado al comienzo del trabajo, en cuanto este empuje al goce sin freno y cómo a pesar de eso, algo permanece inalterable en los sujetos que se inscriben en una posición sexuada.

Bibliografía

- Lacan, J. (2001). *El Seminario, Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- (2008). “La significación del falo” (pp. 653-662). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (2009). *El Seminario, Libro 5: Las Formaciones del Inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2015). *Intervención de clausura de la 3º Jornada del Institut de l'Enfant “Interpretar al niño”, que tuvo lugar en el Palais de Congrès de Issy-Les-Moulineaux el sábado 21 de marzo de 2015. En línea en: <www.psicooanalisisedito.com>*.

El hombre es una creación de discurso

PAULA LAGUNAS

A partir de la convocatoria a participar en un grupo de Investigación para el ENAPOL 2015¹ comencé a preguntarme sobre las nuevas virilidades y a buscar las referencias de Lacan a la virilidad. ¿Qué relación hay entre el hombre y la virilidad? ¿Qué es un hombre? Podemos partir de que el hombre se articula con el goce fálico, eso no alcanza para definirlo. Así podría situar tres campos centrales para empezar a cernir algo del tema: la relación del ser hablante con el goce, con las identificaciones y con el amor.

Lacan en el Seminario 17 ubica el hombre en el plano del semblante y del discurso sin perder de vista que no es sin conexión con el real en juego. Dice:

¹ "Mujeres frente al espejo; las nuevas virilidades". Grupo coordinado por Paula Vallejo para el VII ENAPOL (Encuentro Americano del Psicoanálisis de Orientación Lacaniana) Realizado en São Paulo en 2015.

No es casualidad si las mujeres están menos encerradas que sus partenaires en el ciclo de los discursos. El hombre, el macho, lo viril, tal como lo conocemos, es una creación de discurso [...] No puede decirse lo mismo de la mujer. Sin embargo, el diálogo sólo es posible situándose en el discurso (2006: 58)

En el Seminario 18 precisa que es solo en el plano del discurso que se logra un efecto que no es de semblante. Ubicará de este modo a la mujer como “la hora de la verdad” respecto de la relación del hombre con el goce sexual ya que “toda formación del hombre está hecha para responder, manteniendo contra viento y marea el estatuto de su semblante” (2014: 33-34), es decir la equivalencia entre semblante y goce.

Las mujeres están menos encerradas que sus partenaires en el ciclo de los discursos en tanto la mujer será ubicada como lo Otro, lo hétero, “lo antagónico del goce y el semblante, porque ella presentifica eso que sabe” (2014: 34). Lacan seguirá poniendo en forma estas diferencias hasta escribirlas en las fórmulas de la sexuación en donde queda claro que no se trata de mujeres y de hombres sino de posiciones sexuadas en relación al falo. El goce femenino será definido como el goce en cuanto tal, más allá del falo y del significante. Sin embargo en el encuentro con un hombre y al ser “la hora de la verdad” la mujer es soporte de que hay semblante en la relación sexual. En esa relación, hay algo que es producto de un encuentro, una contingencia y una ficción que se arma a partir de allí.

El esfuerzo del hombre de hacer equivaler el semblante y el goce me remite a lo que Lacan dice en el seminario 10 en relación al deseo: “No puede *despreciar la equivocación* del deseo porque su cualidad de hombre consiste en precisar”² (2006: 208). El objeto es

² “*Mépris de sa méprise*” Lacan juega con los términos mépris: desprecio / méprise: equivocación.

la condición de su deseo y de su goce y en ese plano radica algo de su impostura. Me gusta esta referencia porque permite articular algo de la virilidad, con la una equivocación (*une-bévue*) con que Lacan se referirá al inconsciente muchos años después. En ambas lo real está en juego. Son equivocaciones que dan cuenta de la respuesta de un *parlêtre* y que no se deben despreciar sino más bien precisar, aun cuando la época empuja en dirección contraria.

Hoy los estereotipos del hombre y de la mujer se ven transformados. Esto puede producir desorientación, así como invención o nuevas orientaciones. Hay más diversidad de modelos y de ficciones. La caída de la idealización del padre y de las figuras tradicionales de la autoridad, ¿pueden posibilitar nuevos modos de relación con esa equivocación? ¿Podría facilitar una relación más flexible en relación con los semblantes? Las respuestas siempre serán singulares. Nos encontramos con la novedad y la invención así como el recrudescimiento de figuras de autoridad que pretenden aplastar toda posibilidad de creación.

Hoy es quizás más evidente que la autoridad no funciona naturalmente, podría evidenciarse más que la autoridad debe fundarse en un deseo para tornarse efectiva, pero el reclamo de límites y de orientación sigue fundando la autoridad en otro lado.

Lacan señala “el hombre nunca es viril si no es mediante una serie indefinida de procuraciones” (2009: 359), por identificación con quien posee las insignias de haber eludido el peligro. Se es viril en nombre del padre y sus ancestros masculinos. Las figuras de lo que se espera de un hombre ya no son las de antaño. Hay nuevos modos, formas, presentaciones, rasgos e identificaciones que la época oferta. Cada época ha propuesto sus modelos, quizás más acotados antes, más diversos en nuestra actualidad. Antaño respondiendo a determinados patrones estándar y reducidos a unos pocos ideales ofrecidos a la identificación, modelos que a su vez

emergían como consecuencia del funcionamiento de cierto discurso y legalidades lógicas que ya no son las mismas. Es así que en esta nueva coyuntura que nos atraviesa localizamos y descubrimos una diversidad y multiplicidad de formas que nos interrogan y nos empujan a repensar las formas actuales de la virilidad. Podemos pensar que estas modalidades posibilitaran invenciones, síntomas y atolladeros diferentes o nos llevará a encontrarnos con nuevas formas de lo mismo. Debemos poder situar en cada caso cuál ha sido el anudamiento que funcionó. Estar abiertos a los pequeños detalles y poder intervenir desde allí es parte de estar a la altura de la subjetividad de la época. Las identificaciones son una de las caras de la virilidad, lo que puede valer como insignia se anuda de un modo muy singular y con la última enseñanza de Lacan estamos advertidos de lo que implica esa pluralización.

“La identificación sexual no consiste en creerse hombre o mujer, sino en tener en cuenta que hay mujeres para el muchacho, que hay hombres, para la muchacha” (2014: 33). Y queda claro, considerando la manera en que Lacan continua, que más allá de que ese otro sea muchacho o muchacha, lo que importa es que ubiquen el falo en relación a un otro, a cierta alteridad, cierta coordinación con un semblante y un discurso para que el plus de goce no quede suelto. Entiendo que eso es aquí la castración, cierta “normalización del plus de gozar”, su inclusión en un discurso y por lo tanto la delimitación de un imposible, siendo esto una vez más un contrapunto con el empuje actual de la época. Lacan equipara: goce sexual, falo, y Nombre del Padre y señala que se trata de una operación de semblante. Señalo esto teniendo en cuenta que en el discurso hipermoderno el objeto *a* está en el cénit de la sociedad pero puede presentarse no articulado en un discurso (Miller: 2004) y entendiendo que muchos de los problemas que se presentan en los hombres y mujeres de nuestro tiempo están atravesados por lo que

en la articulación capitalista empuja a la forclusión de lo simbólico con el consecuente rechazo de la castración y de las cosas del amor.

Lacan en diferentes oportunidades menciona la faceta de ridículo o cómico que puede tener lo viril, de lo que hay que saber servirse no quedando tomados por ello. Sabemos que el goce fálico también es un obstáculo, en tanto puede dejar al hombre solo con su órgano (Lacan, 2009: 15), no brinda una solución al modo de abordar al otro sexo. Frente a esto solo habrá invenciones singulares. Se trata de saber hacer un buen uso de lo que solo puede existir a partir de una equivocación. Parafraseando a Miller (2004) podemos concluir, señalando que es por vía del amor, que Lacan introduce la posibilidad de que en esta era hipermoderna exista el inconsciente y la relación simbólica misma. Se tratará de un amor especial, ligado al vacío, a una presencia y a un cuerpo. Un amor por el inconsciente fundado en el imposible y en la inexistencia de la relación sexual. No se trata de un amor al bien, ni a lo bueno, ni a lo bello, sino un amor que dé potencia al síntoma, que permita una relectura del síntoma. A sabiendas que nuestra única brújula es estar al tanto del real en juego en cada caso y de la respuesta sintomática que el *parlêtre* pudo inventar allí, tratando de precisar qué función tiene el síntoma que lo hace trastabillar y que hace creer que eso marcha.

Bibliografía

Lacan, J. (1999). *El seminario, libro 5: Las Formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2006a). *El seminario, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2006b). *El seminario, libro 17: El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

- (2009). *El seminario, libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- (2014). *El seminario, libro 18: De un discurso que no fuera de semblante*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2004). Conferencia de Jacques Alain Miller en Comandatuba. En línea en: <<http://www.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>>. Consultado el 15 de abril de 2016.

La virilidad bajo sospecha

MANUEL CARRASCO QUINTANA

Una frase de Lacan me sirve de brújula para orientarme en el asunto en cuestión, las virilidades en el siglo XXI. Está en el seminario 4, *La relación de objeto*, donde nos advierte de un riesgo, el de caer en una “excesiva actualidad” (1994: 421). Lo aclara en relación a su análisis del caso Juanito cuando, preguntándose acerca del devenir de su sexualidad, se adentra en las relaciones entre los sexos en la generación de 1945. “El cuidado de describir y de definir lo que puede ser la generación actual, de dar una expresión directa y simbólica, se lo dejo a otros, por ejemplo a Françoise Sagan” (1994: 421). Este es el nombre de una muy joven escritora parisina que había publicado recientemente dos libros muy exitosos: *Bonjour tristesse* y *Un certain sourire*. Lacan sugiere la lectura aguda que de ellos hace Kojève, uno de sus principales maestros, justo por esos días, señalando que si bien “... el psicoanalista no se recluta entre quienes se entregan por entero a las fluctuaciones de la moda en materia psicosexual” (1994: 421) esta lectura “... puede tener la ventaja de hacerles entrar en un baño de actualidad, activando así

la perspectiva sobre lo que hacen” (1994: 421). Es decir que Lacan invita a sus seguidores a interesarse en los cambios que se han producido en las relaciones entre hombres y mujeres en las últimas décadas pero se abstiene de hacer un análisis excesivamente actual.

¿Por qué Lacan hace referencia a los hombres de 1945 en este seminario? Lo hace en el marco de su análisis de Juanito al explicar que este se mantiene en una cierta posición de pasividad desde el punto de vista sexual.

Juanito, dice, se sitúa en determinada posición pasivizada y cualquiera que sea la legalidad heterosexual de su objeto, no podemos considerar que agote la legitimidad de su posición. Se acerca en este sentido a determinado tipo que no les parecerá lejano a nuestra época, el de la generación de cierto estilo que conocemos, el estilo de los años 1945, esa gente encantadora que esperan que las iniciativas vengan del otro lado, esperan, por decirlo todo, que les quiten los pantalones. En este estilo veo dibujarse el porvenir de este encantador Juanito, por muy heterosexual que parezca (Lacan, 1994: 418)

Le interesa entonces en la medida en que esta caracterización, un poco sociológica, del tipo sexual de una época le permite describir un caso haciendo de Juanito el paradigma de un tipo de modalidad sexual, elevando así un caso a la categoría de una clase. ¿Cuál es esta categoría?, la de cierta pasividad que pone en jaque el modelo clásico de la virilidad que se asocia a la posición eminentemente activa. Es decir, ni homosexualidad ni heterosexualidad clásica: una heterosexualidad masculina, en cuanto al objeto, pero bajo las formas de lo femenino en cuanto a la pasividad de las formas.

J.-A. Miller en su texto “Buenos días sabiduría” se refiere a este pasaje señalando que:

Lacan opone allí legalidad y legitimidad. El pequeño Hans está en conformidad con el orden establecido puesto que como niño se interesa por las niñas [...] sin embargo, no parece ocupar esta posición de una manera que, a los ojos de Lacan, sea viril—la ocupa de una forma pasiva (1996: 96)

Kojève analiza entonces estas nuevas modalidades que aparecen reflejadas en la literatura de la época desde una perspectiva entre nostálgica e irónica en su texto “F. Sagan: el último nuevo mundo” (1995: 124) donde describe la nueva virilidad de la época. El honor del heroísmo viril de antaño en donde desnudar a un hombre era cosa seria y difícil, da lugar a lo que describe como un mundo completa y definitivamente privado de hombres. En este nuevo mundo, el descrito en estas novelas, “los hombres, digo (con humillación viril) tienen una molesta tendencia a ofrecerse a las miradas, para nada maravilladas, de las jóvenes, completamente desnudos o en deshabillé” mientras que “en mis tiempos, digo (con viril orgullo), la desnudez, aunque integral, estaba más bien reservada a las jóvenes (al menos en el arte y en la literatura)” (1995: 126).

Según Miller lo que Sagan le enseña a Kojève es

la figura contemporánea de las relaciones sexuales y que eso se sostiene en una verdad y una sola: la época del saber absoluto es correlativa del declive e incluso de la desaparición de lo viril. El hombre, lo viril, no existe, ya no existe. Ya no hay hombres. Nos encontramos en un mundo sin hombres (1996: 36)

Ahora, si ya en 1957 tanto Lacan como su maestro Kojève afirman la desaparición de la virilidad tal como era conocida hasta entonces. Si ambos describen una virilidad dudosa de la época,

signada por una pasividad “humillante”, ¿qué pensar de las generaciones posteriores? ¿Se habrá revertido esta tendencia? Los datos observables, tanto los de la sociología como los de la clínica a la que asistimos diariamente en los consultorios, nos demuestran lo contrario. Los hombres adoptarán desde entonces otras formas de relacionarse al otro sexo y al suyo propio. Pero, no se trata de posicionarse desde el psicoanálisis añorando la virilidad perdida, o de su mascarada, la que se encarna en el verdadero “macho” rudo y musculoso que, como señala Lacan, despiertan más bien una sospecha, sino de entender cuáles son las causas de estos cambios y sobre todo sus consecuencias en la comedia de los sexos.

El declive del padre

La referencia al declive de la virilidad es insoslayable del declive del padre. Referencia ineludible si se rastrean los textos que abordan esta problemática, comenzando por la referencia de Lacan en su escrito “Los complejos familiares en la formación del individuo” de 1938, donde sitúa ya las consecuencias del declive de la imago paterna. Al comentar este escrito Miller sitúa cómo este declive se encuentra:

...asociado a la ética matrimonial que induce progresivamente la decadencia de lo viril, poniendo en su lugar al ideal del buen marido. Lacan señalaba que ese declive de la imago paterna constituía una crisis psicológica de la cual podríamos, de hecho, referir la aparición del psicoanálisis (Miller, 1996: 36)

No obstante ello al abordar tal declive, como apunta Sergio Laia en su texto “Declinaciones del padre en Lacan” (2006: 55- 65), este “se

distancia de una tendencia conservadora que pretende, nostálgicamente, restaurar el padre decaído, los vínculos familiares tradicionales...” (2006: 58) Ahora, en lo que respecta a la carencia del padre Lacan nos da una nueva orientación al señalar, en el seminario siguiente, que “... en lo que concierne a la carencia del padre, quisiera simplemente hacerles observar que nunca se sabe de qué carece el padre” (1999: 172). Aclaración que resulta evidente al intentar establecer un punto de vista ambientalista de las cosas. El padre de Juanito lejos estaba de faltar en su familia. Es que, “hablar de la carencia en la familia no es hablar de la carencia en el complejo” (1999: 172).

G. Brodsky propone pensar diferentes maneras de entender la declinación del padre de acuerdo a diferentes momentos en la enseñanza de Lacan. Mientras que en una primera versión la declinación del padre estaría asociada a un desfallecimiento de la autoridad, en una segunda, la que propone a la altura del Seminario 22, de lo que se trata no es ya de la función de prohibición, sino que la función del padre está asociada a su deseo y a una transmisión. La frase famosa que resume esta idea es la de que “Un padre no tiene derecho al respeto, si no es al amor, a no ser que dicho amor, dicho respeto esté *père-versement* orientado, es decir haga de una mujer objeto *a* que causa su deseo” (Lacan, Inédito: Clase 21/1/75). Entonces, “no se trata de ir a buscar en la civilización los signos de una decadencia de la autoridad, de una decadencia de los ideales, sino que se trata, sobre todo, de buscar signos de una degradación del amor” (Brodsky, 2006: 53).

El amor en los tiempos del goce

Para concluir, ¿han variado en la actualidad las características de la virilidad respecto de las descriptas por Lacan y Kojève a me-

diados del siglo XX? Y, de ser así, ¿cuáles son las consecuencias en los lazos entre hombres y mujeres?

Como una primera aproximación a una respuesta posible, y a riesgo de caer en la mencionada “excesiva actualidad”, propongo tomar esta última perspectiva sugerida por Lacan, retomada por Graciela Brodsky, la de la degradación del amor. Esa puede ser la clave para entender los padecimientos de la época y las dificultades actuales para el “encuentro” de los sexos. La degradación del amor sí es una marca propia de esta época, caracterizada por el empuje al goce inmediato e ilimitado, sin restricciones, que aparece como la gran ilusión de la época. El amor no tiene demasiada cabida en estas coordenadas. Así, cada vez más podemos observar cómo los hombres eluden “todo aquello que los concierna para asumir una responsabilidad de partenaires estables, de sostén de la familia, y – por supuesto –, de padres” (Zack, 2011). Se trata, en definitiva, de la dificultad que las mujeres denuncian a viva voz en los consultorios. ¡Ya no hay hombres!

Pensar el declive del padre, y en consecuencia el de la virilidad, desde la perspectiva del amor es entonces lo que el psicoanálisis puede ofrecer para estar a la altura de la época.

Bibliografía

- Brodsky, G. (2006). “Declinaciones del padre” (pp. 45-53). En *Dispar. Psicoanálisis y filosofía* (6). Buenos Aires: Grama.
- Kojève, A. y Sagan, F. (1995). “El último mundo nuevo” (pp. 124-129). En *Descartes* (14) Argentina: Anáfora.
- Lacan, J. (1994). *El Seminario, libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- (1999). *El seminario, libro 5: Las Formaciones del Incons-*

- ciente* (pp.185-219). Buenos Aires: Paidós.
- (2012). *Otros Escritos: Los complejos familiares en la formación del individuo*. (pp. 33-96). Buenos Aires: Paidós.
- (Inédito). Clase del 21/1/75. En R.S.I.
- Laia, S. (2006). “Declinaciones del padre”. En *Dispar. Psicoanálisis y filosofía* (6) (pp. 55-65). Buenos Aires: Grama.
- Miller, J.-A. (1996). “Buenos días sabiduría”. En *Colofón* (14). Madrid: Paidós.
- Zack, O. (2006). “El orden simbólico en el siglo XXI, La virilidad cuestionada”. En *Virtualia* (13). Buenos Aires: EOL. En línea en: <<http://.virtualia.eol.org.ar>>.

ÚLTIMA ENSEÑANZA

El cuerpo lacaniano, más allá del sexo, más allá del género¹

CLOTILDE LEGUIL

Titulé esta conferencia “el cuerpo lacaniano, más allá del sexo, más allá del género”. Para comenzar, haré dos observaciones sobre el título: hablar del cuerpo lacaniano, es suponer que según Lacan hay un cuerpo, que no es totalmente del mismo orden que el cuerpo según Freud. ¿En qué sentido el cuerpo lacaniano es

¹ Nota del traductor: La conferencia que nos ha enviado Madame Leguil, para su traducción y publicación, fue pronunciada el año pasado en la Antena clínica de Rouen, Normandía, Francia, 10 de abril de 2015 y publicado con modificaciones en el boletín de la ACF Normandie: *Letterina*, “*Eclats de corps*”, enero de 2016.

En esta conferencia, la autora se pregunta qué es el cuerpo desde el punto de vista lacaniano. El desarrollo de las diversas respuestas que propone, cada una con diferentes incidencias teóricas y clínicas, constituye la mayor parte del texto. Las referencias a la obra de J. Lacan y a la de J.-A. Miller son presentadas con claridad y permiten seguir el derrotero teórico de los autores.

En todos los casos, la problemática del cuerpo, desde la orientación lacaniana, se diferencia de los puntos de vistas fundados en la biología, es decir que la constitución anatómica no hace a la virilidad o a la feminidad y también se diferencia de los estudios de género para los cuales la dimensión fundamental está dada por los roles construidos sociablemente, nosotros agregaríamos, sobre todo a escala de grandes poblaciones.

En suma, la conferencia nos aporta un panorama desde la perspectiva lacaniana y respecto de la problemática.

otra cosa que el cuerpo freudiano, a saber, que el cuerpo de los tres ensayos de teoría sexual, el cuerpo del narcisismo, el cuerpo de las pulsiones, el cuerpo del ello? Luego agregué “más allá del sexo, más allá del género”, con el fin de situar este cuerpo lacaniano en nuestra actualidad. El discurso de los estudios de género, que viene del neo-feminismo americano y está representado por autoras como Judith Butler, Monique Wittig o Gayle Rubin, es un discurso sobre el cuerpo que tiende a considerar la referencia a la diferencia de los sexos como una pura construcción social. Desde esta perspectiva, habría que introducir una nueva concepción del cuerpo a partir de la distinción entre sexo y género. El cuerpo de la tradición es el que quiere que el género, como construcción social, esté en continuidad con el sexo dado anatómicamente. El sexo y el género aparecen como determinaciones naturales y culturales que constriñen al sujeto para que se defina a partir de las normas sociales. Para esta corriente, se trata de liberar al cuerpo introduciendo una perturbación en el género y mostrando que el cuerpo es antes que nada una superficie de inscripción que nos pertenece y que puede ser remodelada, transformada, subvertida, a partir de invenciones singulares de cada uno. Los actos corporales subversivos son importantes por cuanto son el medio que los sujetos tienen para hacerse un cuerpo según su deseo, borrando oportunamente los rastros que vienen del Otro, el rastro de la naturaleza, el rastro del lenguaje, y reconfigurando un cuerpo que deviene propio.

El enfoque lacaniano sobre el cuerpo no es el mismo, porque los estudios de género ignoran, por un lado, la relación con el inconsciente como relación con el capítulo olvidado de mi historia y, por otro lado, la relación con el goce en cuanto relación con una letra que está como inscrita sobre el cuerpo y que hace de ese cuerpo la cámara de eco de un decir que no está articulado por el sujeto, pero que, sin embargo, está presente en nuestra existencia

de cuerpo viviente. ¿Qué es el cuerpo lacaniano? ¿Por qué no es ni simplemente el cuerpo de la anatomía, ni simplemente el cuerpo de la construcción social y del género? El cuerpo lacaniano, pensado a partir del inconsciente, no tiene nada que ver con la naturaleza ni con las normas anónimas de la sociedad. Es un cuerpo propio, propio de un sujeto que habla, que vive, que se angustia y que experimenta una forma de goce; además, es lo que Lacan llama, invirtiendo la tradición cristiana, el *misterio de la carne que habla*.

Retomemos, pues, desde un poco más atrás con el fin de percibir cómo se constituye este cuerpo lacaniano.

El psicoanálisis adquirió sus títulos de nobleza en tanto que es una experiencia de la palabra. El término *talking cure* viene de Anna O., quien se lo entregó a Freud. Lacan lo reformuló hablando de enfermedades de la palabra para dar cuenta de la especificidad del psicoanálisis freudiano basado en el inconsciente. El inconsciente, eso habla. Este fue el eslogan de Lacan por mucho tiempo, la marca registrada del psicoanálisis lacaniano. El inconsciente, estructurado como un lenguaje, es el que se manifiesta a través de las formaciones como el sueño, el chiste, el lapsus, y que permite al sujeto hablar de lo que no sabe sobre él mismo. En efecto, el encuentro con un analista permite que se escuche al sujeto más allá de lo que se dice, en la medida en que el analista sabe atrapar al vuelo esas formaciones del inconsciente que vienen a invalidar un enunciado consciente. La interpretación, fundada en la relación con la palabra que tropieza, permite hacer surgir un sentido inconsciente que conduce a franquear la barrera imaginaria y que revela al Otro que habla en el sujeto.

Pero este primer enfoque del psicoanálisis lacaniano, fundado en la palabra y el lenguaje, podría hacer pensar que en Lacan, y en la cura psicoanalítica, no se trata verdaderamente del cuerpo, sino simplemente del significante. Los significantes tienen que ver

con el cuerpo, ciertamente, producen lo que es síntoma del cuerpo. No obstante, se podría decir que al comienzo de la enseñanza de Lacan el cuerpo es secundario. No es el cuerpo, sino la palabra como cadena significativa, lo que prima. Es el orden simbólico que está más allá del discurso del yo [*moi*]. Sin embargo, este Lacan muy conocido no es más que el primer Lacan. En realidad, en la enseñanza de Lacan se verá que el cuerpo entra en escena poco a poco, como el lugar a partir del cual se trata de repensar el inconsciente freudiano. Entonces, a partir de las indicaciones dadas por Jacques-Alain Miller, particularmente en *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, quisiera retomar las figuras del cuerpo en la enseñanza de Lacan con el fin de mostrar cómo el cuerpo entra en escena para convertirse al final de su enseñanza en el cuerpo hablante, nuevo nombre del inconsciente. Si bien sabemos lo que es el inconsciente en el sentido de Lacan, al menos a partir de su primera enseñanza, quizá sabemos menos lo que es el cuerpo para Lacan. ¿Qué es el cuerpo lacaniano? ¿Cuáles son sus avatares? ¿Cómo toma lugar el cuerpo en la cura por la palabra?

El cuerpo que se calla

Comenzaré por evocar un primer cuerpo lacaniano, el cuerpo imaginario, el cuerpo percibido que es también un cuerpo que se calla.

Efectivamente, en la primera enseñanza de Lacan, el cuerpo no tiene un lugar central. A lo que se apunta en la experiencia analítica es al inconsciente en tanto que estructurado como un lenguaje. El cuerpo no entra en juego sino como imagen del cuerpo. Se trata para Lacan del cuerpo del estadio del espejo. Es el cuerpo que veo, mi cuerpo que puedo reconocer en el espejo, pero también el cuerpo del otro, el de mi semejante, con quien me comparo y en el que

puedo reconocirme. El escrito de Lacan sobre el estadio del espejo da cuenta de un cuerpo que está antes de la enunciación del sujeto. Es una imagen que Lacan considera como anticipando la asunción subjetiva. A través de la imagen de su cuerpo, el niño entre los 6 y los 18 meses, reconoce que es un ser. Antes de poder decir “yo” [*je*] ya es “uno”, es decir, mediante esta imagen se reconoce como existiendo. Tengo un cuerpo, luego existo. Esta experiencia es para el niño un momento de júbilo. Se ve, incluso antes de conocerse a sí mismo. Además, se ve a través de la mirada del Otro que está allí y le muestra su imagen. Al mismo tiempo que se ve, ve la alegría del Otro que le señala también lo que representa para él. La experiencia del estadio del espejo, aunque implique una relación con el Otro, es una experiencia que precede a la palabra propiamente dicha. El cuerpo visto es un cuerpo que no habla, un cuerpo que se calla, un cuerpo que colma la carencia de ser sin palabra, por el solo hecho de mostrar una bella forma, una forma que es una totalidad. Este primer cuerpo lacaniano es entonces el cuerpo del narcisismo, que es el lugar de un goce imaginario. Una pequeña niña que acaba de aprender el verbo “amar” dice así: “Yo, como sabes, yo me amo las tortas” [*moi, tu sais, je m’aime les gâteaux*] y hace resonar esta dimensión narcisística del amor del cuerpo en el seno mismo de relación con el objeto del don y de la satisfacción. “Me amo en eso” [*Je m’aime ça*], es una linda fórmula para expresar esta inscripción del narcisismo en el lenguaje mismo.

Este primer cuerpo es entonces el cuerpo implicado en la formación del yo [*moi*], nos dice Jacques-Alain Miller. Es un cuerpo que obedece a una cierta dialéctica, la del espejo, la de la reciprocidad. “Me veo como el otro me ve”, dice Jacques-Alain Miller. Soy lo que el otro ve de mí. Oportunamente, esto puede provocar júbilo pero también, Lacan lo subraya, depresión. Para el niño hay algo de angustiante cuando no ve en la mirada de la madre, el entusiasmo

que espera encontrar en relación con su propia imagen. La mirada vacía de la madre que no presta atención a la imagen del cuerpo del niño hace surgir un Otro todopoderoso que no entrega ninguna existencia al niño y que lo deja de alguna manera mal librado a su propia imagen. Esta imagen no tiene los mismos poderes revitalizantes por cuanto no es reconocida por el Otro como siendo la fuente de una satisfacción compartida.

Este primer cuerpo va a sufrir una transformación, a partir de los años cincuenta, al volverse el cuerpo del fantasma. Ya no se tratará de un cuerpo solamente imaginario, sino de un cuerpo que se sitúa en la juntura de lo simbólico y lo imaginario, de un cuerpo entre el sujeto dividido y la relación con el pequeño a. A partir del Seminario 6 sobre *El deseo y su interpretación*, Lacan completa el sujeto del significante con un elemento corporal. El mero sujeto del significante es finalmente una abstracción. Esto supondría que el sujeto que habla está separado del cuerpo imaginario, del cuerpo como imagen. La disyunción de lo imaginario y lo simbólico es lo que caracteriza el primer tiempo de la enseñanza de Lacan y que Jacques-Alain Miller, en *Los seis paradigmas del goce*, bautizó con el nombre de “imagnarización” del goce. En el Seminario sobre *El deseo y su interpretación*, el grafo del deseo substituye al esquema L, que hacía entrecruzar lo imaginario y lo simbólico como dos líneas indicando direcciones opuestas. El grafo le permite a Lacan localizar dos pisos, el del enunciado y el de la enunciación; se localizan también dos lados, el de las preguntas y el de las respuestas. En su curso de 1983-1984, *Del síntoma al fantasma y retorno*, Jacques-Alain Miller propone esta lectura en términos de preguntas y respuestas. ¿Dónde está el cuerpo en este grafo? El grafo está destinado a mostrar los efectos de la palabra sobre el deseo. En primer lugar, el deseo es una *demanda significada*

al Otro² y esta transformación del deseo en demanda instauration una doble separación: separación entre la necesidad (que se podría decir natural, del cuerpo como organismo) y el deseo (que implica la relación con el Otro), separación también entre la *demanda significada* al Otro y la respuesta del Otro que no comprende nunca exactamente las necesidades del sujeto, o cuando las comprende demasiado bien deja también en la espera el deseo, siempre excéntrico a la satisfacción.

En el segundo piso, se produce entonces un encuentro que ya no es un encuentro con el Otro y su mensaje, su respuesta, sino un encuentro con aquello que el Otro no da, encuentro con la no respuesta del Otro. De golpe, el cuerpo entra en escena a través de la pulsión misma que se inscribe en la demanda en tanto que la demanda se vuelve insistente. El sujeto demanda en tanto que el Otro no responde, y más aún si el Otro no responde.

A este respecto, se ve cómo el cuerpo entra en juego con la demanda, especialmente a través de la experiencia amorosa femenina. La novela autobiográfica de Catherine Millet sobre la experiencia de los celos, *Celos. La otra vida de Catherine M.*, da cuenta muy bien de este aspecto del cuerpo lacaniano, más allá del sexo, más allá del género. Aquí no se trata de una cuestión de anatomía ni de construcción social. Catherine Millet, que se creía mujer liberada de los tormentos del deseo y del amor en virtud de su sexualidad libre, tiene la experiencia de una forma de desamparo al descubrir que su compañero amado se interesa por otra mujer. Este descubrimiento pone en juego, en primer lugar, la mirada y la fotografía. Ella ve a través de una fotografía del cuerpo de la otra mujer que su compañero rindió homenaje a otra, deseándola. Se siente

² N. de T.: La expresión francesa utilizada en el original “demande signifiée à l’Autre” suele traducirse como “demanda o petición notificada a otro”, sin embargo, aquí seguimos la traducción de Enric Berenguer, cfr. *El Seminario de Jacques Lacan, libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires: Paidós, 1999, pp. 277-278.

entonces excluida de la escena y la demanda deviene propia, pide que Jacques le responda, se ve arrastrada a los celos, sin encontrar ninguna respuesta. La imagen del cuerpo de la otra mujer la priva de su propio cuerpo. La no respuesta de Jacques engendra la instancia de la demanda y la fija a su pulsión. Finalmente, Catherine se refugia en el fantasma de exclusión, sufriendolo a su vez. Se siente excluida de la existencia de su compañero a causa de la otra. Se ve como ya no existiendo, fascinada por lo que se juega entre Jacques Henric y la Otra mujer.

Los celos incumben tanto a lo imaginario como al fantasma, en el sentido de que se trata de una frase que fija al sujeto a una posición de desaparición. Se reemplaza una mujer por otra. El fantasma es siempre un lugar de desaparición subjetiva, que se articula en una relación con el otro en tanto semejante, pequeño otro, otro imaginario. Esta desaparición subjetiva es también el lugar de unos celos relativos al hecho de sufrir en el punto más alto el efecto del significante mismo, la barra que golpea, que marca, hasta el punto de borrar. El cuerpo está presente en tanto que la pulsión conduce a esta insuficiencia subjetiva traducida por el fantasma.

El giro en la enseñanza de Lacan que hace entrar en escena al cuerpo hablante, es el que se produce a comienzos de los años sesenta. Ya no es cuestión solo del cuerpo imaginario, ni tampoco solamente del cuerpo fantasmático que da cuenta de una articulación entre lo simbólico y lo imaginario, sino del cuerpo como cuerpo real. El cuerpo propiamente lacaniano es, pues, el cuerpo angustiado. El objeto a, como objeto de la angustia, es el que permite a Lacan hacer entrar en escena un nuevo cuerpo, esta vez totalmente separado del cuerpo imaginario. Ya no se trata de un cuerpo incluido en la constitución del yo [*moi*], sino de un cuerpo que va a estar implicado en la constitución misma del sujeto del inconsciente. Este cuerpo es el que se descubre en el Seminario 10 y

11, a través del objeto a, como vía de acceso a lo real. Es un cuerpo más acá del deseo, un cuerpo del encuentro con el Otro, en tanto experiencia angustiante de un encuentro con el deseo del Otro que permanece opaco al sujeto. Este cuerpo ya no es el cuerpo de la buena forma, el cuerpo de la Gestalt, el cuerpo percibido. Es un cuerpo que no se ve, pero del que el sujeto tiene una experiencia, particularmente a través de la angustia. Es un cuerpo que es un organismo, hecho pues de piezas sueltas, de órganos, pero que no son los órganos del organismo tal como lo entiende la ciencia. Son los órganos que no percibimos como tales, aunque tienen que ver con el registro de lo real: la voz, la mirada, el objeto anal, el objeto oral. Lo singular de la voz es que da cuenta de un cuerpo que está totalmente privado de impermeabilidad en la relación con el Otro; lo que entra por los oídos, penetra en el cuerpo, sin que el sujeto pueda de modo alguno decidir cerrarse a esta intrusión del Otro en él.

El cuerpo del objeto a, este cuerpo lacaniano de los años sesenta, es un cuerpo de la voz, de la mirada, de esos objetos que no están ni en el interior ni en el exterior sino que están entre el sujeto y el Otro. No son ni de uno, ni de otro, y al mismo tiempo marcan el campo que separa al sujeto del Otro. Con ese cuerpo, se trata de la angustia y de los celos, en tanto que esos objetos separados del cuerpo tienen un efecto real. Este nuevo organismo lacaniano ya no tiene forma propiamente dicha. Ya no se inscribe en el espacio y en el tiempo a la manera de los cuerpos de la física. Dejó de ser un cuerpo que se inscribe en el registro de la percepción y que está sometido a las leyes de la estética trascendental. Es un cuerpo que ya no tiene un límite preciso, un cuerpo que se junta con el cuerpo del Otro a la vez que se separa de él. Jacques-Alain Miller subraya la dimensión no limitada de este cuerpo, su carácter informe, retomando una frase del escrito *Posición del inconsciente*: un

organismo cuyos límites van más allá del cuerpo. El cuerpo que entra de este modo en escena con la cuestión de la angustia, es el cuerpo que está en juego en el *acting-out*, en el pasaje al acto, es el cuerpo que puede dejarse caer, y reunirse con el objeto a, que lo separa de sí mismo.

Es también un cuerpo que goza, porque lo ansiógeno, Miller lo muestra, se articula también con lo erógeno. Es ese cuerpo que se engancha a un pedazo de tejido, a un trozo de papel, que lo completa y que puede serle arrancado por el Otro, suscitando angustia y goce. Lacan evoca así lo que se puede experimentar cuando se trata de ceder ese pequeño trozo, ese objeto a, que viene a ocupar un lugar donde no debería haber nada. Es el momento en el que se le arranca la copia al estudiante. Algunos declararán, dice Lacan, que en esa ocasión experimentaron su primer orgasmo. Finalmente, para terminar este recorrido, está el cuerpo lacaniano de la última enseñanza de Lacan, que ya no es solo el cuerpo de la angustia, sino que es el cuerpo del trauma, el cuerpo del trauma en el encuentro con la lengua. Es el cuerpo cuyos contornos fueron delimitados por Jacques-Alain Miller en su último curso sobre *El ser y el Uno*, aún sin editar. Es el cuerpo de las pulsiones como “eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (Lacan, 2006: 18), un cuerpo bolsa, un cuerpo cámara de eco, un cuerpo que vibra a partir de la palabra haciendo del sentido un goce. Ese cuerpo es el que lleva a Lacan a mostrar que la relación con la palabra y el lenguaje es finalmente del orden de un acontecimiento del cuerpo. En el psicoanálisis, ya no se trata solo de abordar el síntoma como un mensaje a descifrar ni como una enfermedad de la palabra. Se trata de hablar del acontecimiento del cuerpo, o sea, de la forma en la que la palabra afecta al sujeto en su cuerpo. Se trata más bien de delimitar una inscripción, una marca, un rastro, que no es una huella significativa, sino una inscripción de goce. Es un cuerpo traumatizado, no

solo por los traumatismos contingentes, siempre los hay, sino más fundamentalmente, por el encuentro con la lengua. Ese cuerpo es entonces el lugar donde se inscribió una letra, y esta letra no habla en sentido propio, sino que hace de cámara de eco. Entonces, la palabra se ve separada del sentido para no ser más que goce del significante. Este cuerpo es el que constituye para Lacan un misterio. El misterio del efecto del significante sobre la carne. Entonces, el inconsciente real es de este orden. Ya no es cuestión de leyes de causa y efecto. Es cuestión de una carne que habla una lengua que es la del goce. El misterio para Lacan, ya no es el de una palabra que se hizo carne, sino el de una carne que se hizo palabra. Hacer resonar esta carne que se hizo palabra, tal es la nueva apuesta del psicoanálisis lacaniano del siglo XXI.

Traducción al castellano: Christian Roy Birch

Bibliografía

Lacan, J. (2006). *El Seminario, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.

El *sinthome* escritural de Joyce (sobre diagnósticos que son lecturas)¹

ALEJANDRA EIDELBERG

[...] oyen, oyen, pero desafortunadamente comprenden [...]
J. Lacan (1985: 85)

I. El doble interés de Lacan por la escritura de Joyce

Cuando Jacques Lacan convoca a James Joyce para avanzar en sus elaboraciones de los años setenta, no es su biografía lo que le interesa, sino su escritura; o, en todo caso, cobran relieve aquellos sucesos de su historia que pueden ponerse en relación con la modalidad escritural de este escritor irlandés del siglo XX (siglo pródigo para la literatura experimental de vanguardia).

A Lacan le interesa especialmente el último libro de Joyce publicado en 1929, *Finnegans Wake* (FW), en el que trabaja con la lengua inglesa al borde, en su límite, desintegrándola y reintegrándola en una poliglosa intraducible, un idioma babeliano que es, al

¹ Una primera versión de este texto fue publicada en *Memorias del VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XXII Jornadas de Investigación, XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires, noviembre de 2015, Tomo 3, (pp. 216-19).

mismo tiempo, un idiolecto inédito. Lo logra en colaboración con Samuel Beckett y a través de una enorme operación literaria que le demanda diecisiete años de *work in progress*.

Como señala Mario Teruggi (1995), Joyce recurre en su *FW* a elementos dispares de varias fuentes temáticas, pendulando entre el onirismo y el enciclopedismo, el azar y el cálculo, la asociación libre y la planificación. El resultado es una construcción hecha con pedazos y piezas sueltas. Sus procedimientos se caracterizan por múltiples juegos y acertijos verbales, por diversas técnicas de modificación de palabras y por un plurilingüismo babélico. Por otro lado, las fuertes soldaduras entre sonido y grafía que utiliza para la lengua que inventa provoca que sus lectores más devotos se pregunten si ellas cifran siempre una polisemia enigmática a develar o simplemente responden—sin sentido semántico alguno—al gusto de su autor por escucharlas.

Como sea, vista y oído deben funcionar simultáneamente al leer *FW*, que exige lectura en voz alta como los textos sagrados. Al igual que el analista lacaniano, el lector joyceano también deberá “aprender a leer” (Lacan 1985: 49) en lo entre-dicho de lo que se oye.

Si bien en *FW* hay un tema que se repite en forma cíclica alrededor de la caída/ muerte del héroe y de su despertar/resurrección, el lector debe renunciar a comprender el sentido de una trama coherente y debe dejarse percutir por el goce de la lengua por la lengua misma. *FW*, afirma Margaret Norris (2011), dramatiza la potencia lingüística de todo idioma; potencia que a Lacan le interesó desde muy temprano.

*babadalgharaghtakaminarronnkonnbronntonneronntuon-
nthunntrouarrhounawnskaowntoohoohoordenenthurnuk!* Así la pone en juego Joyce (1975: 3), por ejemplo, cuando nos ensordece con el trueno de la caída escrito en más de diez idiomas. O cuando nos hace escuchar el idioma francés—*Où est ton caddeau, espèce d’imbécile*—en

el inglés escrito leído en voz alta: *Who ails tongue coddeau, aspace of dumbillsilly* (1975: 15). Y también cuando descubrimos las iniciales del nombre del personaje del padre –HCE, Humphrey Chimpden Earwicker– diseminadas anagramáticamente en distintas palabras; por ejemplo, en *Howth Castle and Environs* (1975: 3).

“Jamás se había hecho literatura de esta forma”, señala Lacan (2005b: 166). La escritura de Joyce lo estimula de distintos modos que se podrían reducir a dos: como analista interesado en el diagnóstico de su estructura y como analista interesado por los caminos que le despeja su arte escritural. Considero que ambas posiciones de este último Lacan se nutren de la función de analista-lector (cf. Eidelberg, 2014).

II. El interés por el diagnóstico de Joyce

Lacan sigue sosteniendo en los setenta que “no se psicoanaliza una obra” (2011: 150). Y también declara: “Estoy este año con Joyce (...) pero no he hecho más que rozarlo dado mi embarazo en relación con el arte, en el que Freud se bañaba no sin desdicha” (2012a: 601). “Estoy reducido a leerlo, porque no lo analicé. Lo lamento” (2005a: 79).

Si bien no quiere caer en gestos desdichados y confiesa sus limitaciones, Lacan no renuncia a querer saber sobre la supuesta locura de Joyce (quien no fue su analizante, ni el de nadie). En el *Seminario 23*, su enunciación es dubitativa y precavida: Joyce, ¿estaba loco o no?; si lo estaba, ¿desde cuándo?; ¿se creía un redentor? Los términos “psicosis” o “estructura psicótica” no aparecen en sus elaboraciones. Siguiendo a Miller, podríamos considerar esta ausencia como un rasgo propio de su última enseñanza, la cual conduce inevitablemente a un cierto borramiento de las diferen-

cias entre estructuras clínicas (Miller, 2014). Me interesa también sostener la idea de un último Lacan que no hace más que rescatar sus propias elaboraciones de los años cincuenta, tomadas a su vez de Pascal, cuando afirmaba: hay una locura que aparece como necesaria y generalizada, y sería otra vuelta de locura –una locura de otro estilo– no tener la locura de todos (Lacan, 1986 y 2012b: 175).

Joyce estaría, entonces, tan loco como todo el mundo, pero su delirio no es el edípico estándar que se sostiene en el Nombre del Padre clásico: hay dimisión paterna, afirma Lacan (2005a: 89). Que a esta carencia la llame *Verwerfung* “de hecho” no puede sernos indiferente. Remite a la intervención no realizada del padre real del tercer tiempo del Edipo, el que debería operar “de hecho” (Lacan, 1999: 193), en presencia, en cuerpo, transmitiendo su *père version* “degenerada” –pero medio-dicha– de cómo se las arregla con el goce desde su condición de sujeto castrado y causado por una mujer. Admitir esta hipótesis permite pensar que la carencia podría no afectar los otros tiempos de la función paterna. ¿Acaso por eso Lacan no habla de psicosis en Joyce: por una suerte de parcialidad del mecanismo forclusivo en su estructura subjetiva?

Sin embargo, el escritor le recuerda a una paciente psicótica, Marcelle, que sí escuchó y sobre la que había escrito en 1931 –junto con otros colegas psiquiatras– un artículo llamado “Escritos ‘inspirados’. Esquizografía”. Es gracias a esta paciente que Lacan (2005a: 78) dice no haberse sorprendido con Joyce y haber osado preguntarse: ¿de qué modo, por qué cosa sus escritos fueron inspirados? En el caso de Marcelle, ella afirmaba que lo que expresaba se le imponía bajo la forma de “inspiraciones”; según Lacan, lo que escribía era un verdadero “arte poético” en el que la paciente desplegaba su estilo. En el caso de Joyce, no le resulta claro que ocurra algo tan evidente como fenómeno elemental, salvo quizás por sus “Epifanías” (cf. Godoy, 2008: 154). Cuando Lacan lamen-

ta no haber podido analizar a Joyce, agrega al respecto que él tenía poca disposición. Es decir, el escritor irlandés persiste en su increencia en el inconsciente, rechaza la fe que es necesaria para entrar en una suposición, en la hipótesis caritativa que implica el Sujeto supuesto Saber. Esta incapacidad transferencial de Joyce también abona freudianamente el diagnóstico presuntivo de su locura psicótica (Freud, 2008).

Si bien Lacan no define este diagnóstico estructural, sí afirma que “el caso de Joyce responde a un modo de suplir un desanudamiento del nudo” (2005a: 87) y que esta reparación *sinthomática* deja los registros real y simbólico interpenetrados en un anudamiento no borromeo (cf. Schejtman, 2013). Si este tipo de anudamiento equivaliera unívocamente a la estructura psicótica, entonces no habría dudas diagnósticas; pero, nuevamente y contra toda certeza, Lacan sigue sosteniendo que “queda ambiguo saber si se trata de liberarse del parásito lenguajero o, al contrario, de dejarse invadir por las propiedades esencialmente fonémicas de la palabra, por la polifonía de la palabra” (2005a: 97). Es decir, el analista-lector no puede desambiguar si la escritura de Joyce responde a una “autocuración” en el caso de una psicosis (Freud, 2008) o si, al contrario, es el intento audaz (aunque calculado) de un neurótico en búsqueda de la materialidad del significante (como Beckett, cuando busca su *despalabra*; claro que, con un estilo opuesto, pues el joyceano consiste en la “apoteosis” de la palabra).

Volvamos al lamento de Lacan por no haber escuchado al autor de *FW*: “(...) no nos lo ha dicho, lo ha escrito, y ahí está toda la diferencia. Cuando se escribe, se puede tocar lo real, pero no la verdad” (2005a: 80). En efecto, sin la verdad que supone el pasaje psicoanalítico por el inconsciente freudiano estructurado como un lenguaje, es complicado arribar con convicción a un diagnóstico de estructura; pero esto no le ha impedido a Lacan (2005: 147)

afirmar que, en Joyce, “la escritura es esencial a su ego”, pues este tuvo “un rol muy distinto que el rol simple que juega en el común de los mortales”. Escribiendo así, Joyce se escribe, escribe su ego, reanuda su cuerpo, se hace un nombre que lo sobrevive y hace lazo con los otros, a los que además pone a trabajar, causándolos.

III. El interés por los caminos que despeja Joyce

Interesado en la escritura desde mucho tiempo antes (desde sus elaboraciones sobre el rasgo unario), el Lacan de los setenta (2005a: 68, 147) se centra en lo que escribir significó para Joyce, “el escritor por excelencia del enigma” (2005: 153). A pesar de sus limitaciones para diagnosticarlo, no deja de sacar provecho de aquello que justamente las produce: el *sinthome* escritural joyciano.

Lacan considera que este escritor “adelanta de una manera artística el *sinthome*, del que no hay nada que hacer para analizarlo” (2005: 125). Con su arte escritural, Joyce no solo nos enseña sobre este concepto, sino que él *es* el *sinthome*, lo encarna. Su arte apunta a lo que de entrada se presenta como su artificio, su saber hacer (37, 61, 118). Si todo lo que se escribe responde a que hay algo que no cesa de no escribirse (Lacan, 1985; 2011: 125), la escritura de Joyce es testimonio de esto, de su exilio de la relación sexual, agujero que bordea con una escritura otra, nueva (Lacan, 2005a: 70).

La estofa de la que está hecha esta escritura otra es la letra, que Lacan caracteriza de múltiples modos. Aquí recortaremos solo algunos:

1º) La letra se articula como “hueso” cuya carne sería el lenguaje (Lacan, 2011: 139). Es *osbjet*, pues, dice Lacan: “hueso (*os*) es lo que caracteriza a la letra de la cual acompaño al objeto, a saber, la letra *petit a*; si reduzco este objeto a este pequeño *a* es para marcar que la

letra testimonia de la intrusión de una escritura como otra [autre]. Esta escritura viene de otro lado que del significante” (2005a: 145).

2º) “Colmo de lo escrito”, la letra se desprende del significante y es escritura en lo real, pues erosiona el sentido (2011: 75).

3º) Bien puede tomar la forma del garabato y la tachadura (*litura*) como huella donde se lee un efecto de lenguaje secundario con respecto al Otro donde el lenguaje se inscribe como verdad (Lacan, 1985: 146; 2011: 81). De hecho, Joyce dejó muchos garabatos y tachaduras en sus cuadernos de notas y manuscritos sobre *FW* (2005a: 78).

Estos tres rasgos alcanzan para entender por qué Lacan reconoce explícitamente que este escritor se le ha adelantado: “Plantear el escrito como lo hago, como no todo a leer, fue Joyce quien lo introdujo, o mejor, lo *intradujo*, pues hacer de la palabra letra de cambio más allá de las lenguas, apenas se traduce, al ser por doquier igualmente poco para leer” (2012e: 530). Joyce es así un digno paradigma de la literatura de vanguardia que, según Lacan (2012c), se realiza desde el litoral de la letra y no se sostiene en el semblante, pues supone su ruptura.

De todos modos, “eso [el *FW*] se lee” y “si se lee es porque se siente presente el goce de quien lo ha escrito” (2005b: 165). “Joyce es el síntoma puro de la relación al lenguaje, que no se analiza, que no se somete al equívoco que movilizaría al inconsciente. Se trata del goce, no del inconsciente; es lo único que podemos atrapar de su texto” (2005b: 67- 166). O sea, que el goce del síntoma, “eso”, es lo que se lee. ¿Pero cómo?

¿Cómo leer esta escritura otra *sinthomática*? También Beckett le da una mano a la última enseñanza lacaniana cuando se dirige a los detractores del *FW* —que bien pueden ser los mismos que los del último Lacan, o los del inconsciente real—. Dice Beckett: “Aquí la forma es el contenido y el contenido es la forma. Ustedes

se quejan de que no esté escrito en inglés. Pero si ni siquiera está escrito. No es para ser leído o, en todo caso, no es solo para ser leído. Es para ser mirado y escuchado. Su escritura no es *sobre* algo; es *ese mismo algo*. [...] Cuando el sentido es dormir, las palabras se van a dormir. Cuando el sentido es bailar, las palabras bailan” (Beckett, 2008). Y agrego, con este ejemplo: cuando el sentido es cantar, las palabras cantan: “*Does she lag soft fall means rest down?*” (Joyce, 1975: 407).

Siguiendo a Beckett, Lacan (2012e: 530) propone sacarnos de la cabeza el modo de leer que aprendimos en la escuela: hay que *desalfabetizarse*. Y apostar transferencialmente al “supuesto saber leer de otro modo” los trazos de lo escrito que son las marcas del goce (Lacan, 1977-78: 10/01/78).

Si “eso”, lo escrito, “dice otra cosa” (Lacan, 2012e: 529), entonces es otro tipo de lectura la que se esgrime ante los textos que, como también sostiene Roland Barthes (2009), no son legibles, sino escribibles; es decir, textos como el del inconsciente, que producen lectores que no son meros consumidores de sentido que viene del Otro, sino lectores activos, lectores productores que reescriben lo ilegible.

Lacan declara su afinidad con Joyce inventando en lo real: “porque eso se me impuso”, dice. Inventó el nudo borromeo, que es su propio *sinthome*, pues “toda invención se reduce al *sinthome*”. (Lacan, 2005a: 129-132). Así como la escritura de “FW es el escabel de Joyce para que su nombre lo sobreviva” (2005: 166), el escabel de Lacan se construye con la escritura de sus nudos y también con sus neologismos y juegos de palabras: “mis historias de *osbjet*, de *mensionge*, de *dit-mension*” (2005: 153).

Porque también Lacan trabaja con las palabras como cosas, también Lacan juega con la interpenetración entre los registros Real y Simbólico, también Lacan aspira a ser descifrado, quizás

por años, realizando un desgarramiento del significante que supone sustraerse al artificio del inconsciente. “Ustedes no entienden *stascritura*. Mejor así, tendrán razón para explicarla. Y si eso los deja colgados, les costará algún embarazo” (Lacan, 2012e: 531). *Stascritura* es la estofa del escabel lacaniano, pues “(...) lo ininteligible es el escabello del cual uno se muestra amo. Soy lo bastante amo de *lalengua*, llamada francesa por haber alcanzado en ella lo fascinante de testimoniar respecto del goce propio del síntoma, goce opaco por excluir el sentido” (Lacan, 2012d: 596). Lacan pretende (aunque no lo logra del todo, solo “bastante”) ser amo de la lengua francesa como lo era Joyce de la inglesa y acceder así a una función de lo escrito que sea efecto del lenguaje en el campo del saber hacer con el goce.

“La cosa cobra importancia a partir de lo ilegible” sostiene entonces (Lacan, 2011: 98), pues que cueste leerlo tiene relación directa con el tipo de intervención analítica que busca: la que tenga repercusión. Dice entonces tener una gran esperanza de que sus *Escritos*, como los de Joyce, no se entiendan, “porque este es el signo de que se está afectado” (2011: 98) por un decir, por una voz poética que tiene eco en el cuerpo tórico, sensible en sus orificios, cuerpo del *parlêtre*: que ex-iste y es real (Lacan, 2005a: 17 y 18). Pero aclara: no basta escribir algo incomprensible, sino ver por qué lo ilegible tiene un sentido, que ya no será solo semántico. Y es por eso que la lengua no es solo instrumento de las palabras mentirosas, pues en ella también están las papilas del gusto: “*ce q'on dit ment*” (2005: 17). Será cuestión, entonces, de saber si el efecto de sentido en su real se sostiene en el empleo de las palabras o bien en su jaculación (Lacan, 1974-75: 11/02/75).

Esto supone leer la letra que se desliza joyceanamente a *litter* (Lacan, 2012c), resto que se desprende del significante como detrito, grano de arena del síntoma freudiano, hueso duro para el roer

interpretativo del psicoanalista: goce del síntoma que habrá que leer sin comprender para ir más allá del punto en el que se detuvo Freud (Miller, 2012b).

IV. Lacan con Joyce, más allá de Freud

Lacan (2005b: 166) se pregunta cómo se puede sostener —es él mismo quien lo hace—, que Joyce sea un desabonado del inconsciente y que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje, si Joyce no hace más que jugar sobre el lenguaje. La claridad de su respuesta alude al inconsciente real: lo que ocurre es que, en su juego, “verdad y sentido (...) pierden” (2005: 165). Porque “en el psicoanálisis se recurre al sentido para resolver el goce, haciéndose incauto del padre (...)”. En cambio “lo extraordinario es que Joyce lo consiguió (...) sin el recurso de la experiencia analítica (la que tal vez lo hubiera embaucado en algún fin chato)” (2012d: 597).

En cuanto a la orientación de la cura, el último Lacan (1974-75: 17/12/74) propone ser “incauto de lo real”, pues “así se erra menos”. Es la *hipótesis* del inconsciente la que se sostiene en el Nombre del Padre y sin duda hay que servirse de él, que no es lo mismo que creer en él, como subraya Miller (2005: 239); pero si el psicoanálisis tiene éxito es porque de él se ha podido prescindir (Lacan, 2005a: 136) y, agregamos, asumir el agotamiento de la hipótesis.

En esto Joyce nos despeja el camino: al saber sustraerse al artificio del inconsciente que puede “achatarnos”, se enrola así en lo que a Lacan (1974-75: 11/03/75) le interesa: la orientación de lo real que, en su territorio, forcluye el sentido. La forclusión del sentido por la orientación de lo real es radical, “pero bueno —parece quejarse— no estamos ahí todavía” (Lacan, 2005a: 121).

Si lo real también “es el misterio del cuerpo que habla, el misterio del inconsciente” (Lacan, 1985: 158), Joyce sabría hacer con *lalangue* que afecta su cuerpo, más allá de lo que el lenguaje sabe hacer como elucubración de saber (o sea, más allá de lo que sabe hacer el inconsciente freudiano estructurado como un lenguaje).

Lacan también va más allá del inconsciente freudiano, porque Freud no se sirvió del real del que él sí se sirve. “Ahí donde Freud hizo un descubrimiento [la no relación sexual], lo real fue mi respuesta sintomática [...]” (Lacan, 2005a: 132), “una respuesta a la elucubración de Freud (2005: 134) y que “suple la energética” freudiana (2005: 135). Entiendo que esta respuesta lacaniana se elabora gracias a la función de lo escrito que se aprende a leer con Joyce. Porque el síntoma habla, sin duda, y hay que escucharlo; pero como no dice todo (Lacan, 2011: 24), también hay que leer la opacidad de su goce: misteriosa marca escritural del cuerpo que habla.

Bibliografía

- Barthes, R. (2009). *S/Z*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Beckett, S. (2008). “Dante...Bruno. Vico... Joyce”. En *Proust y otros ensayos*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Eidelberg, A. (2014). *letras. poéticas. lecturas lacanianas*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Freud, S. (2009). “La pérdida de la realidad en las neurosis y psicosis”. En *Obras Completas vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Godoy, C. (2008). “Los artificios de James Joyce”. En *Ancla –Psicoanálisis y Psicopatología–, Revista de la Cátedra II de Psicopatología de la Facultad de Psicología de Buenos Aires*, (2).
- Joyce, J. (1975). *Finnegans Wake*. Londres: Faber & Faber.
- Lacan, J., Lévy-Valenti y J.-Migault, P. (1931). “Escritos inspirados:

- Esquizografías”. En *Annales Médico-Psychologiques*. París.
- Lacan, J. (1974-75). Seminario 22, “RSI”, inédito, clases 10-12-74, 17-12-74, 21-01-75, 11-02-75, 11-03-75 y 15-04-75.
- (1976-77). Seminario 24, “Lo no sabido que sabe de la una- equivocación se ampara en la morra”, inédito, clases 19/04/77 y 17/05/77.
- (1977-78). Seminario 25, “Momento de concluir”, inédito.
- (1985). *El Seminario, Libro 20, Aún*. Caps. I, II, III, V, VI, VII, VIII, X y XI. Barcelona: Paidós.
- (1986). *El Seminario, Libro 3, Las psicosis*. Barcelona: Paidós.
- (2005a). *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*. Caps. I, II, IV, V, VI, VII, VIII, IX y X. París: Seuil.
- (2005b). “Joyce le Symptôme”. En *Le Séminaire, Livre 23*, ob.cit.
- (2011). *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*. Caps. I, III V, VI, VII y VIII. Buenos Aires: Paidós.
- (2012a). “Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*”. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012b). “Discurso de Roma”. En *Otros escritos*, ob. cit.
- (2012c). “Lituraterre”. En *Otros escritos*, ob. cit.
- (2012d). “Joyce el Síntoma”. En *Otros escritos*, ob. cit.
- (2012e). “Posfacio al *Seminario 11*”. En *Otros escritos*, ob. cit.
- Miller, J.-A. (2006). “Notice de fil en aiguille”. En Lacan, J. *Le Séminaire, Livre 23*, ob.cit.
- (2012a). “Prólogo”. En Lacan, J. *Otros escritos*, ob. cit.
- (2012b). “Leer un síntoma”. En *Lacanianana*, (12), Revista de la Escuela de la Orientación Lacaniana.
- (2014). “Un real para el siglo XXI”. En AAVV *Scilicet - Un real para el siglo XXI*. Buenos Aires: Grama.
- (2014). “El inconsciente y el cuerpo hablante”. En *Lacanianana*, (17), Revista de la Escuela de la Orientación Lacaniana, pp. 21-32.

- Norris, M. (2011). "Finnegans Wake". En Attridge, D. (ed.) *The Cambridge Companion to James Joyce*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Schejtman, F. (2013). *Sinthome. Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Buenos Aires: Grama.
- Teruggi, M. (1995). *El Finnegans Wake por dentro*. Buenos Aires: Tres Haches.

El síntoma histérico en la época actual

ANA BEATRIZ
ZIMMERMANN GUIMARÃES

Entonces escribir es la manera de quien usa la palabra como un cebo, la palabra que pesca lo que no es la palabra. Cuando esa no palabra —la entrelínea— muerde el cebo, algo se ha escrito. Cuando se ha pescado la entrelínea, se puede con alivio tirar la palabra. Pero ahí termina la analogía: la no palabra, al morder el cebo, lo ha incorporado. Lo que salva entonces es escribir distraídamente
(Clarice Lispector, 2003: 23-24).

Un recorte de la época

En la época actual en que los sujetos llegan al tratamiento analítico cada vez más partenaire de sus síntomas, donde no localizamos fácilmente lo que no anda bien, donde el sufrimiento tendría lugar, ¿el enigma todavía se ubica?

Si antes había un Otro más consistente, actualmente verificamos, caso por caso, un Otro que no es fácilmente localizable. Si los sujetos de hoy son considerablemente distintos de los de antes, la intervención del psicoanálisis, por su parte, no cambió tanto: la apuesta es que el sujeto pueda dar un tratamiento a su satisfacción, en los términos de Lacan, goce. Por lo tanto, otro destino a la pulsión, al resto pulsional que se produce con el encuentro del sujeto con el Otro. Dicho de otro modo, en el ir y venir de la

experiencia analítica, un viraje es fundamental: ubicar a partir de los dichos que se enredan en las historias un decir propio, un dicho más orientado, singular, más desprendido del sentido. Se trata de producir nuevas nominaciones que se acercan más a lo que es lo más *extraño familiar* de cada quien.

Eclipse del Édipo

La temporalidad en nuestros tiempos es otra: menos conectada a una supuesta linealidad de pasado, presente, futuro, referida, por otra parte, a los eventos contingentes presentes en la historia de cada quien. El punto de capitón no se verifica de la misma manera. Es el punto de capitón lo que permite que el sujeto no se eternice, que pasado, presente y futuro sean tiempos distintos.

Lo que se localiza hoy de manera más evidente es que no hay tanto un mito que provea estofa a una historia, una ficción que se articule con el síntoma. Cada vez más nos enfrentamos con sujetos que vienen a nuestro encuentro con sus cuerpos modificados, con poco margen para los equívocos, que tienen sus cuerpos, en él y con él, no se ubican fácilmente los límites. Este cuerpo corresponde a un cuerpo más imaginario. ¿Eso es nuevo? El psicoanálisis, los psicoanalistas, ya analizan esos sujetos. Quizás sea necesario un esfuerzo más de teorizar, incluso con nuevos conceptos, el nuevo hacer con el cuerpo de hoy.

En este sentido, verificamos hoy una pregnancia de lo imaginario, una serie casi infinita de imágenes, donde lo simbólico, una narrativa que representaría la imagen, pierde lugar. Se trata mucho más de imágenes aisladas, de cuerpos que intentan prescindir de los significantes. ¿De qué manera el psicoanálisis, que se orienta

justamente por un juego de palabras, entre el sentido y el sin sentido, se sitúa en este contexto?

Sin permanecer en la nostalgia del amor al Edipo o en el duelo, es necesario que el psicoanálisis vaya más allá. Es necesario que este pueda ubicar, también en los cuerpos hablantes de hoy, la marcas de *lalengua*, los nombres sin sentido, más íntimos que tocan el cuerpo de cada uno de una manera siempre traumática y contingente y orientan un estilo de vivir.

El psicoanálisis lacaniano apuesta a que se pueda decir eso que no es cualquier decir, que no se pierde en la historia edípica, lo que resuena en el cuerpo de cada uno de una manera única. Apunta a que cada cuerpo hablante pueda hacer lazo con lo que le es más único, con una cierta extrañeza que habita el cuerpo de cada quien. Aquí se trata de un cuerpo real. Por parte del analista, la apuesta es que pueda encarnar un vacío, dando lugar a los impases del deseo de cada sujeto, y con eso se pueda inventar una manera menos sufrida de estar en el mundo.

¿De qué manera el objeto *a*, concepto que Lacan formula en su seminario X, resto de una operación que circunscribe la satisfacción, siempre parcial, sigue operando en los tiempos actuales? Miller, en *Sutilezas Analíticas* (2013), es claro cuando señala que la ultimísima clínica lacaniana no se opone a la clásica, hay una dialéctica entre ambas. Es decir, en lo nuevo hay la dimensión de lo clásico. Y en “lo clásico”, como en el caso Dora, por ejemplo, ¿no podríamos pensar que ya había “lo nuevo”, en el sentido de que ya se presentaba el goce más singular del que Dora extraía satisfacción? Cuando chupaba su pedazo de dedo, por ejemplo.

Con la intención de pensar el estatuto de ese resto libidinal hoy, y preguntarnos si podemos decir si este opera de la misma manera, teniendo en cuenta que muchos sujetos no se alienan en el Otro para después desconstruirlo, es interesante trabajar con la

hipótesis de la histeria rígida, propuesta por Lacan y desarrollada un poco más por Eric Laurent, ya que en la histeria rígida, de manera general, no es sencillo ubicar la dimensión del resto, producto de la operación con el Otro.

Un recorte sobre la *histeria rígida*

En el texto “Hablar con su síntoma, hablar con su cuerpo”, argumento del VI ENAPOL, en noviembre de 2013, Buenos Aires, Laurent señala que “los cuerpos parecen ocuparse de ellos mismos” (Laurent, 2013: 1). Es decir, hay actualmente un uso del cuerpo, por ejemplo, por la biología, que lo recorta sin que se produzca un enigma que permita que se cuente una historia. Son todavía marcas hechas en los cuerpos, pero distintas de las representaciones, S_1 , que daban a los cuerpos alguna brújula. Ahora los cuerpos permanecen por su propia cuenta y riesgo. ¡Y qué riesgo!

Ese encuentro de la biología con el cuerpo en que se producen cuerpos operados, genéticamente modificados, parece ser distinto del encuentro de las palabras con los cuerpos, que arma un síntoma, como leyó el psicoanálisis. ¿Se trata de una mudanza de paradigma, atravesada por el discurso capitalista? ¿Qué posición ética para el psicoanálisis en esta nueva problemática? ¿Que consecuencias teóricas podemos extraer a partir de esta nueva clínica que se presenta?

Freud descubrió que el síntoma era justamente lo que podía hacer hablar al cuerpo y hablando un nuevo arreglo podría ser hecho con aquello que proporciona un sufrimiento a cada uno. Ese nuevo arreglo con el goce posibilita que se viva el sufrimiento de otra manera. De acuerdo con Laurent, a partir de Freud, lo que 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 (2013: 1)

En la histeria, por ejemplo, el núcleo por el cual gira la construcción del síntoma histérico es el amor al padre. Eso también quiere decir que la histérica extrae un síntoma a partir del Otro del cual esta enamorada. Este amor al padre implica necesariamente una parte del goce de la histérica. Este eje del amor al padre, de acuerdo con Laurent, es el "... que hace que el cuerpo histérico este siempre listo para deshacerse, lo que hace de él la *herramienta*, según la expresión de Lacan. Es precisamente eso que esta en cuestión en nuestra época" (2013: 2).

Esa es la clave importante, a partir de la visión lacaniana, para concebir no más la lectura del síntoma con la referencia en la creencia en el Nombre-del-Padre. El Nombre-del-Padre es una lectura posible, no la única manera de abordar el síntoma. Es importante que el analista pueda incluir otra lógica. De esa forma, el analista puede acercarse al anudamiento, siempre único, que cada sujeto construye con su propio imposible. Laurent destaca que es preciso basarse "en la efectividad de la práctica analítica" (2013: 2). En las palabras de Laurent: "Esta práctica obtiene, a través de su manejo de la verdad, alguna cosa que toca el real".

A partir de lo simbólico, algo resuena en el cuerpo, y hace que el síntoma responda (2003: 2). Es decir, hay semblantes que tienen efectos de real, palabras que tocan los cuerpos y esos efectos reales vivifican al ser hablante. Una cuestión que se impone es ¿cómo hablan esos cuerpos hoy? ¿Hay que leer esos cuerpos con nuevas herramientas? ¿De qué manera la histeria rígida, aún un poco enigmática para nosotros, se acercaría a eso?

En el seminario 24 (Inédito), Lacan formula: “Intento introducir alguna cosa que va más allá del inconsciente. No se trata de Lacan del retorno a Freud, pero de Lacan del adiós a Freud” (Inédito). Es decir, de lo que Joyce pudo enseñar al psicoanálisis, sobre todo en relación al concepto de letra, a partir de su escritura. La propuesta, entonces, sería contar con otra manera de leer el inconsciente, más allá del mensaje a ser descifrado, y estando advertidos de remontar las piezas sueltas que componen y descomponen el mosaico del inconsciente, real, de cada cuerpo hablante.

Conforme señaló Laurent: “Para explicar el sueño, es necesario sin duda apelar a las cosas que remontan al propio tejido del inconsciente” (Laurent, 2013: 2). Es decir, se trata menos de una representación velada y más de marcas que fueron escritas en la superficie del inconsciente.

En el *Seminario 23* (2006), Lacan localiza el falo a partir de un nuevo lugar. Hay, por tanto, un cambio lógico en relación al falo. En esta dirección, lo que es completamente nuevo es que lejos de tratarse del falo como significación, de acuerdo como nos enseñó en sus *Escritos* (1958-1998), el falo gana un nuevo lugar. Es decir, a partir del capítulo “La invención del Real” y “De una falacia que testimonia el real”, Lacan inaugura un nuevo espacio en relación al falo: es semblante y testimonio de lo real. Así falo y real, hasta aquí alejados conceptualmente, se acercan. Por lo tanto, es importante decir que “esta nueva posición del falo, afuera de la metáfora, permite a Lacan retomar la cuestión de la histeria” (2013: 3). Entonces, a partir de esa visión inédita, podemos leer que hay algo del falo, de esa nueva noción de falo que no es regido por el Nombre-del-Padre.

La referencia, artística, que Lacan utiliza para modificar el rumbo conceptual del síntoma histerico es la obra de teatro: *Retrato de Dora*, escrita por Hélène Cixous. En esta obra, lo que sorprende es

la manera como la obra es realizada. Es decir, lo que sorprende a Lacan es el hecho de que la obra es producida de una manera muy real, explica: “está realizada de una forma real, quiero decir que la realidad –de las repeticiones, por ejemplo– es a fin de cuentas lo que ha dominado a los actores” (2007: 103).

Las palabras de Laurent nos ayudan en este punto: “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” (2013: 2). Hay aquí una torsión importante, en este espectáculo, es el propio acto de los cuerpos lo que despierta la atención de Lacan, y eso es lo fundamental para reformular el concepto de histeria, que no se reduce a una dialéctica significante con el Otro. Lo que nos ayuda a orientarnos en la clínica en nuestros días.

La actriz que interpreta a Dora en la lectura de Lacan, no se presenta como la histérica clásica. Sobre este punto, lo que llama la atención de Lacan no es solamente lo que dicen los actores, y sí la manera de hablar de los cuerpos. Es decir, es el propio acto de ponerse en la escena que afecta el cuerpo de los actores.

De acuerdo con Lacan, sobre lo esencial de la obra:

Tenemos allí la histeria –pienso que esto les sorprenderá, pero después de todo quizá lo aprecien de otra manera –que podría llamar incompleta. Quiero decir que la histeria es siempre dos, en fin, desde Freud. En la obra se la ve de alguna manera reducida a un estado que podría llamar material... (2007: 104)

Incompleta, pues falta justamente el elemento que haría que ella fuera entendida, o comprendida, ya que el síntoma histérico, por lo menos así lo formuló Freud, portaba un sentido. Como

dije anteriormente, es un síntoma que suponía un mensaje direccionado a ser descifrado.

En relación al aspecto material, introducido por Lacan, hay por excelencia un fuera de sentido, que escapa al Nombre-del-Padre como interpretante. En esta vía el concepto lacaniano de *lalengua* que se relaciona con pedazos de palabras, marcas que inciden en los cuerpos antes de la introducción de un discurso, nos ayuda a leer con más herramientas esta histeria actual, todavía bajo investigación clínica y teórica. Según Laurent, lo que Lacan considera relevante en la Dora de Cixous es que la obra presenta a la histeria sin el sentido, lo que la torna imposible de comprender. Lacan señala: “Esto produce algo muy sorprendente y muy instructivo: es una especie de histeria rígida” (2007: 104). En este sentido sería una histeria sin su par, por eso incompleta, “una Dora sin el sentido”.

¿De dónde Lacan extrae el término “rígido” al nombrar histeria rígida? En el seminario 23, Lacan lo presenta a partir del nudo borromeo, lo cual voy a desarrollar aquí, pero Lacan evidencia que es rígido, porque se mantiene solo, unido. Es decir, el sujeto no necesita del Nombre-del-Padre, y esto es clave en la discusión que la histeria rígida nos presenta. La histérica de la obra de Cixous, está sola, no precisa de la lectura del Nombre-del-Padre. El Nombre del Padre es justamente lo que intentaría “resolver” el goce por el sentido, interpretándolo, produciendo sobre el un saber. Dicho de otro modo, lo que es fundamental en la cadena rígida, que anda sola, presente en esta constitución histérica, es que “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” (2013: 6). Si hay una aprehensión de goce por la constitución rígida, no podemos decir que es lo mismo que una pérdida de goce, tan fundamental en la experiencia analítica para que haya un reposicionamiento del sujeto.

El viraje de Lacan fue retomar la cuestión de la histeria ya no a partir del mito sino de la propia experiencia analítica. Lo que Lacan llamó de “material”, presente en la Dora de Cixous se relaciona con la iteración, cierta repetición del Uno mismo, que no hace cadena significativa, que no sugiere un sentido, por el contrario, prescinde de este. En otras palabras, no es una repetición orientada por la represión.

Esta idea de algo material se relaciona con la insistencia de una satisfacción y en las palabras de Laurent: “... lo real es la repetición material de lo mismo en cuanto que lo que se repite es el goce” (2013: 11).

De acuerdo con Laurent este “material” es tomado del real del goce, es decir, en este material se destaca el real de la sustancia gozante:

Lacan propone otra versión de un inconsciente que no es constituido por los efectos de los significantes en un cuerpo imaginario, pero si, un inconsciente constituido de este nudo entre lo imaginario, lo simbólico y lo real. Incluye la instancia del real que es la pura repetición del mismo (Laurent, 2013: 11)

¿En este sentido, la histeria rígida evidencia que se trata de un nuevo inconsciente? ¿Qué implicaciones tiene para el cuerpo esta otra lectura? ¿Cómo podríamos decir histeria sin Nombre-del-Padre? ¿Qué garantiza que sin incluir el Nombre-del-Padre podamos seguir hablando de histeria? Lo que es cierto es que se trata de un cambio de perspectiva.

Este enfoque puede apreciarse en el libro *La histeria sin Nombre-del-Padre* (2014), producto de una investigación sobre el tema realizada por algunos psicoanalistas de la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL). Tomaré un fragmento como punto de partida: “Lo que sabemos es la parte con Nombre-del-

Padre de la histeria. Ponemos esta parte entre paréntesis y resta la histeria en su mayor enigma, es decir, en lo que puede o no tener de real” (Indart, 2014: 13). Con el fin de ir más allá de un saber conocido, los autores vuelven a la etimología del término histeria: enfermedad del útero, en que en el propio significante se circunscribe un enigma.

Lacan observó en la Dora de Cixous los mismos síntomas de Dora: el trauma a los 14 años, la cachetada, la relación con Sra. K. Sin embargo, Dora de Cixous rechaza cualquier intento de interpretación, lo que es un tanto subversivo. Dicho de otra manera, es subversivo pensar el síntoma histérico solo, al contrario, lo que se suele pensar es en articulación con el intérprete, quien descifraría un sentido que es creado. Este intérprete es lo que conocemos por el Nombre-del-Padre, un organizador.

Según los autores del libro:

Lo que asombra y lo que instruyó Lacan es que Dora de Cixous nos presenta un estatuto del síntoma histérico sin su partenaire, en disyunción completa del interpretante y del aparato del sentido que verificamos acompañándolo. Para Lacan, Cixous nos permite ver el síntoma histérico, pero reducido al que llama de su estatuto material. Esa referencia nos permite, entonces, hablar de histeria sin Nombre-del-Padre (2014: 31)

Si hay algún interpretante en el escenario, se trata de ella misma. ¿Podemos decir que Dora de Cixous emerge en su estricta singularidad? “Y eso no quiere decir que ella se quede muda: ella sigue hablando lo que para ella quiere decir realmente su síntoma. Sin embargo, rechaza todas las interpretaciones que vengan del Nombre-del-Padre propio de la histeria” (Indart, 2014: 16). La ac-

tuación de Dora en la obra enseña, por lo tanto, que hay algo en el síntoma que no es interpretable, que porta una dosis de sin sentido.

Sobre el cuerpo en la histeria podemos considerar “Si se es ser hablante, se trata de un cuerpo afectado por palabras sin sentido, pero que gobiernan la sexualidad de cada quien. Creo que Lacan llama a este punto de histeria como tal, es decir, real” (Indart, 2014: 20) Es importante considerar que hay, por lo tanto, otro abordaje en relación a la histeria. Hay algo en la histeria que no se negativiza en el triángulo edípico, que no es totalmente velado por el Nombre del Padre. Eso es radical, abre la perspectiva para pensar la histeria rígida, la histeria que no es ordenada por el padre como muerto, con la función del Nombre-del-Padre operando.

Este cambio de mirada tiene consecuencias clínicas, la histeria rígida tal vez sea un modo de hacer con lo pulsional en nuestra época. En la obra *El Retrato de Dora* todos los actores fracasan como Sujeto Supuesto Saber sobre el goce, tanto Sr. K., la Sra. K. y el propio Freud. ¿Qué otro lugar pensar para el analista que no sea el de Sujeto Supuesto Saber? Lo que la clínica nos presenta, es que cada vez más tendremos que dar lugar a las intervenciones singulares en cada caso, más allá de la posición de intérprete. La solución sintomática al encuentro traumático de las palabras con los cuerpos, en la histeria de hoy, parece ser aún más por cuenta propia.

Por fin, sea como fuera, el psicoanálisis se quedó marcado también por leer el síntoma histérico a través de la interpretación. En este sentido, no es sencillo imaginar el analista haciendo algo distinto de esto. Es cierto que puede ser que haya nuevos picos de oro, enigmáticos, como fue para Freud en su época. Para Lacan, algo de la histérica afectó mucho a Freud. La apuesta es que podamos seguir afectados, cada analista a su manera, por el enigma que atravesó Freud y seguir trabajando con lo propio de cada sujeto, histérico o no, que busca un análisis, en nuestra época.

Referencias Bibliográficas

- Freud, S. (1996). “Fragmentos de análisis de un caso de histeria”. (1905[1901]) En *Das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v VII*. Edición Standard Brasileira. Río de Janeiro: Imago.
- Indart, J.C. (org.); Vitale, F. (2014). *De la histeria sin Nombre del Padre I*. Buenos Aires: Grama.
- Lacan, J. (2007). *El Seminário, Livro 23: El sinthoma*. Río de Janeiro: **Jorge Zahar**.
- (Inédito). *Le seminaire: L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre*, aula de 16 de noviembre de 1976, en *Ornicar? (12)*, pp. 5.
- Laurent, E. (2013). “Hablar con el próprio sintoma, hablar con el propio cuerpo”. En línea en: <http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html>. Consultado en 18 de mayo de 2015.
- Lispector, C. (1977/2004). *Agua Viva*. Madrid: Siruela.
- Miller, J.-A. (2011). *Sutilezas Analíticas*. Buenos Aires: Paidós.

¿De qué hablamos cuando hacemos referencia a la psicosis ordinaria?¹

SEBASTIÁN LLANEZA

1-La psicosis ordinaria no es una categoría diagnóstica

Buenas tardes. Como es sabido estamos aquí reunidos en torno a una pregunta que podríamos formular del siguiente modo: ¿de qué hablamos cuando hacemos referencia a la psicosis ordinaria?

Para empezar diré lo siguiente, expresaré una afirmación: cuando hablamos de psicosis ordinaria hacemos referencia a un sintagma que no alude a una nueva categoría diagnóstica. Es importante destacar que, con dicho término, no nos referimos a una nueva clasificación. Por esta misma razón, en el marco de una conferencia dictada en la Universidad de Granada, el Doctor Guy Briole, destacado psicoanalista francés, afirmó que *la psicosis ordinaria es una psicosis* (Briole, 2009).

¹ Seminario dictado a los alumnos y docentes pertenecientes a la Residencia de Psiquiatría y Psicología médica del H.I.G.A Prof. Dr. Rodolfo Rossi (La Plata). Actividad de extensión de la Cátedra Libre Jacques Lacan.

Dicha declaración, muy taxativa por cierto, no nos permite abordar a la psicosis ordinaria como una nueva modalidad subjetiva, vale decir, como una nueva categoría psicopatológica a la que podríamos agregar a la conocida tripartición “Neurosis-Perversión-Psicosis”. No hay nada que debamos agregar ya que la psicosis ordinaria se incluye dentro del mismo edificio de la psicosis. La novedad radica, más precisamente, en el modo de presentación de la estructura. Un modo que se caracteriza por una gran discreción. Para ser más claro diré que incluye a aquellos sujetos que presentan una psicosis modesta, una psicosis en estado durmiente, en tanto no manifiestan fenómenos sintomáticos ruidosos. Son personas que viven una vida común, una vida ordinaria, como la mayoría de los individuos que no son psicóticos. Sus vidas no rozan lo sobrenatural ni lo extraordinario. Por este mismo, como suelo decirlo, *son sujetos psicóticos con trajes de neuróticos*, vale decir, personas que no presentan los síntomas de una psicosis clínica, de una psicosis desencadenada. Por el contrario, manifiestan fenómenos sintomáticos nimios, trastornos sutiles, que pueden pasar desapercibidos en la escucha de un psicoanalista, y por lo que se requiere de un trabajo de formación para poder captarlos. Me refiero a los siguientes fenómenos:

- Pequeños trastornos del lenguaje.
- Sentimiento de vacío.
- Pequeñas ideas megalómanas.
- Indiferencia afectiva.
- Trastornos corporales.
- Fenómenos de desconexión social.
- Sobre adaptación. Pues, muchas veces, lo que llama la atención, incluso en la sesión analítica, es el esfuerzo que realiza el sujeto para parecer normal.

2- James Joyce: paradigma de la psicosis ordinaria

Ahora bien, es importante aclarar que, en la práctica clínica, ubicar estas sutilezas puede llevarnos mucho tiempo. Por lo tanto, lo que puede servirnos de orientación es la manera en la que el Doctor Lacan procedió para precisar la supuesta psicosis de James Joyce. Pues, para determinar que en Joyce se trataba de una psicosis, reparó su atención en los pequeños detalles de la vida y obra del escritor irlandés. Por ejemplo, en la última clase del seminario 23, intitulado “El sinthome”, leyendo un fragmento del “Retrato del artista adolescente”, obra escrita por Joyce y que se supone autobiográfica, Jacques Lacan detiene su lectura en un pequeño fenómeno corporal que consiste en los efectos de una paliza que el escritor recibió en los años en que transitaba su juventud. Nos dice:

Respecto de Joyce, hubiera podido leerles una confidencia que nos hace en el *Portrait of the Artist as a Young Man*. A propósito de Tennyson, de Byron, de cosas que se refieren a los poetas, se encontró con compañeros dispuestos a atarlo a un alambrado de púas, y darle a él, James Joyce, una paliza. El compañero que dirigía toda la aventura le pegó, pues, durante cierto tiempo, ayudado por otros compañeros. Después de la aventura, Joyce se pregunta por lo que hizo que, pasada la cosa, él no estuviera resentido. El constata que todo el asunto se suelta como una cáscara, dice. ¿Qué nos indica esto sino algo que concierne en Joyce a la relación con el cuerpo? Resulta curioso que haya gente que no experimente afecto por la violencia sufrida corporalmente. Sorprenden las metáforas que utiliza, a saber el

desprendimiento de algo como una cascara... la forma en Joyce, del abandonar, del dejar caer la relación con el propio cuerpo resulta completamente sospechosa para un analista (Lacan, 2006: 146-147)

En lo que el Doctor Lacan denomina “Caso Joyce”, lo que resulta sospechoso para un psicoanalista es el hecho de que no se esté resentido después de haber recibido una paliza, es decir, el dejar caer la relación con el propio cuerpo, su indiferencia afectiva. Pues Joyce se saca esa paliza de encima como si nada, como quién saca la piel de un fruto maduro.

Después de la agresión recibida no se queda rumiando como lo hubiese hecho un neurótico obsesivo, después de la golpiza no se queda pensando en cómo será su venganza y en las distintas cosas que podría llegar a hacer en contra del sujeto que lo agredió. Esto mismo llama la atención, su indiferencia afectiva en relación a su cuerpo.

Es la apreciación de un pequeño detalle que nos interroga respecto de cómo está constituida su imagen corporal, y si cuenta o no con el significante paterno. De hecho, en la clase recién citada, Jacques Lacan establece que, en Joyce, la soltura de lo imaginario, el desprendimiento de su imagen corporal, evidencia un error en su anudamiento subjetivo, un error que es producto de qué su padre no ha sido jamás un padre. Es debido a la dimisión paterna, a la *Verwerfung* del nombre del padre, que su cuerpo se le desploma y se le desprende como una cascara.

Nos dice:

¿Qué resulta de ello? I mayúscula no tiene más que soltarse. Se escurre exactamente como lo que Joyce siente tras haber recibido su paliza, se escurre, la relación imaginaria no tiene lugar (Lacan, 2006: 148-149)

Como podrán apreciar, Lacan procede examinando aquellos detalles que le generan una cierta sospecha. Y es importante recordar que, en el denominado “Caso Joyce”, la relación con el cuerpo no es lo único que le resulta sospechoso.

En el momento en que establece amistad con Jacques Aubert, un especialista de la obra joyciana, le pregunta directamente si Joyce no se creía un redentor, si no había en su producción escrita signos inequívocos de síntomas psicóticos como, por ejemplo, el fenómeno delirante de redención, un síntoma manifiesto que se evidencia en los cuadros clínicos de megalomanías, es decir, en los “delirios de grandeza”.

Por lo tanto, si Jacques Lacan le hace esta pregunta a Jacques Aubert es porque sospecha, de alguna manera, que Joyce es psicótico. Aun cuando no tenga el correlato clínico de la estructura, Jacques Lacan tiene la sospecha de que Joyce es psicótico. Como diría Manuel Zlotnik, el Doctor Lacan está intentando precisar si hay en Joyce signos evidentes de una psicosis desencadenada (Zlotnik, 2009: 168).

Aubert le responde que, sobre todo en su obra intitulada “Stephen el Héroe”, hay marcas de redención que se presentan de una manera sutil. Se refiere, más precisamente, al ego de Joyce, a su engrandecimiento yoico, un fenómeno que no se manifiesta de una manera estruendosa como en el caso de las psicosis extraordinarias, sino que, por el contrario, es mucho más sutil: antes de ser conocido, antes de ser famoso, consideraba que iba a ser el escritor más importante del siglo, tenía la certeza de que iba a ser “El escritor”.

Quien supo detectarlo, de un modo sorprendente, fue William Butler Yeats, poeta y dramaturgo irlandés a quien Joyce fue a visitar. Y, en una de sus visitas, Yeats notó que Joyce presentaba la certeza de ser un genio literario cuando aún no había escrito absolutamente nada.

Por lo tanto, Joyce se hace “El artista”. Y este “El”, como en su momento lo supo elucidar Colette Soler, está presente en algunos de los títulos de sus propias producciones. Léase, por ejemplo, “Stephen, el héroe”, “Retrato del artista adolescente” (Soler, 2004: 136).

De esta manera, promocionando su obra, incluso antes de haberla escrito, también se hacía promotor de su nombre. Joyce no hacía otra cosa que promocionar su nombre.

Ahora bien, otro fenómeno en el que el Doctor Lacan repara su atención tiene que ver con las palabras impuestas, palabras que se manifiestan en la escritura de Joyce a través de las llamadas epifanías. Me refiero a pequeñas perturbaciones del lenguaje, a palabras que se le imponían repentinamente, y con las que, en un segundo tiempo, realizaba un trabajo de elaboración escrita.

La palabra impuesta, como es sabido, tiene estatuto de significante en lo real, de un S₁ suelto. Es un significante asemántico, por fuera del sentido, que no guarda ningún tipo de relación con la ideación precedente. Y lo interesante es que Joyce, más allá de padecer o no esta imposición, hace algo con eso, genera un trabajo de escritura donde, en lugar de delirar, en lugar de agregarle a ese S₁ un S₂, se libera del parásito palabrero.

Joyce no descifraba lo que se le imponía, sino que, por el contrario, lo cifraba en su escritura. Aquello que se le imponía desde lo real, lo trasladaba al papel y lo descomponía, lo vaciaba de sentido. Era una práctica que le deparaba una gran satisfacción. De hecho, son muy conocidas las anécdotas nocturnas que retratan a su mujer, Nora Barnacle, muy enojada por esta situación. Pues debido a las risas, que Joyce experimentaba cuando escribía, ella no podía conciliar el sueño.

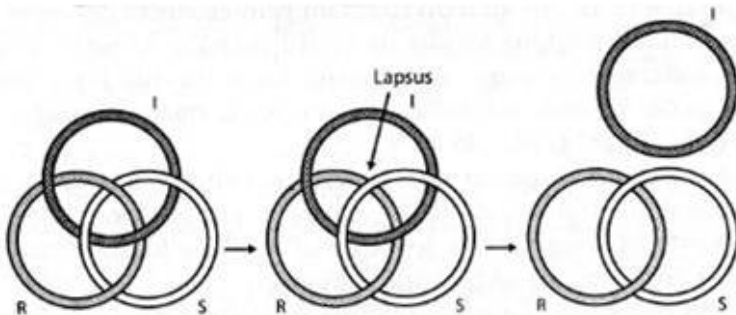
Por lo tanto, tenemos el síntoma psicótico, la palabra impuesta, el significante en lo real, el S₁ suelto, y lo que Joyce –en un segundo tiempo– hacía con eso, una práctica de escritura de la que extraía un goce de la letra en tanto no podía parar de reírse.

Ahora bien, debido a la sutileza de los fenómenos, y a lo que Joyce hacía con ello, Jacques Lacan llega a la conclusión de que la supuesta psicosis de Joyce no estaba desencadenada, no se trata para Lacan de una psicosis clínica, por lo que su presentación se vincularía con las denominadas psicosis ordinarias. Así como Schreber es el paradigma de la psicosis extraordinaria, Joyce sería el paradigma de la psicosis ordinaria.

Esto último es importante retenerlo. Para Lacan, James Joyce no presenta una psicosis desencadenada porque debido a la promoción de su nombre, y al presentarse como “El artista”, aun no habiendo escrito nada, logra suplir la dimisión paterna, es decir, el nombre del padre que no operó. “El artista” reemplaza el nombre del padre. Joyce se hace *padre de su propio nombre* (Soler, 2004: 136).

Ahora bien, la *Verwerfung* del nombre del padre se pone de manifiesto en el mismo nudo de Joyce, allí donde el Doctor Lacan deduce que el registro imaginario puede soltarse debido a que lo simbólico y lo real se encuentran interpenetrados. Esto último quiere decir que el redondel de cuerda de lo simbólico pasa por el agujero del redondel de cuerda de lo real y viceversa.

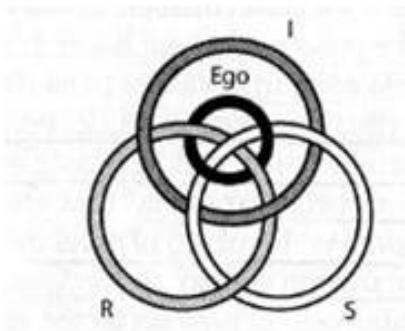
El lector puede observarlo tanto en el segundo como en el tercer nudo del siguiente gráfico:



Dicha interpenetración entre ambos registros, que Lacan ubica como un error en el anudamiento, como un *lapsus del nudo*, es deducido por los síntomas localizados en la escritura. Es decir, lo que da cuenta de que lo simbólico y lo real se encuentran interpenetrados son las palabras impuestas, las epifanías, allí donde la palabra (lo simbólico) se vuelve real.

Por esta misma razón, el nudo de Joyce es no borromeo (Mazzuca, 2000). Es sabido que un anudamiento es borromeo cuando ninguno de los tres redondeles pasa por el agujero de los otros, tal como se presenta en el primer nudo de nuestro gráfico. En cambio, el nudo de Joyce es concebido no borromeo porque el anillo de lo simbólico pasa por el agujero del anillo que representa al registro de lo real.

Ahora bien, si Joyce puede evitar que lo imaginario se le suelte, se debe, en principio, al agregado de un cuarto anillo que tiene la función de reparar ese error en el anudamiento. Una corrección que Lacan va a denominar *sinthome* y que viene a suplir la carencia paterna. Ese cuarto anillo, que viene a mantener unido a los tres registros, es en Joyce el propio engrandecimiento yoico. Me refiero a lo que Jacques Lacan denomina “Ego”, un *sinthome* que Joyce va a obtener a partir de la promoción de su propio nombre como así también a partir de la publicación de su obra, en tanto, a partir de ese momento, pasará a ser “Joyce el artista”.



Por lo tanto, de la certeza de ser “El escritor” del siglo, del deseo de ser un artista, del querer un nombre, pasará a ser reconocido como “Joyce, el artista”. Con la publicación de sus textos, Joyce pasará del goce autista de la letra, donde no se hace lazo con el otro, hacia la posibilidad de establecer un lazo social. Lacan dice que Joyce sabía perfectamente que habría joyceanos en la universidad durante doscientos o trescientos años (Lacan, 2006: 150-151).

Tengamos en cuenta que el poner a estudiar al otro, el darle la tarea de descifrar lo que él mismo cifró en su escritura (me refiero a las epifanías) lo reconecta con el Otro. Por lo tanto, lo que hace *sinthome* en Joyce será su “querer un nombre”, un querer que –aun existiendo antes de que escribiera nada– cobra cuerpo con la publicación de su obra. De esta manera su psicosis se presenta anudada, *sinthomatizada*.

3-Origen de la expresión “psicosis ordinaria”

Como es sabido, el término “Psicosis ordinaria” surge a partir de tres conversaciones clínicas realizadas en Francia entre los años 1996 y 1998. Si bien no fue un sintagma formulado por Lacan, esto no quiere decir que no sea Lacaniano. Se trata de una expresión que se ha creado en función de los desarrollos clínicos extraídos de la denominada “última enseñanza de Jacques Lacan”.

La primera conversación, que se dio a conocer con el título “El conciliábulo de Angers”, surge a partir de una propuesta de la sección clínica francófona que consistió en convocar a distintos practicantes del psicoanálisis para presentar casos clínicos que incluyeran fenómenos sorprendidos. Pues la finalidad de la propuesta apuntaba a trabajar los efectos sorprendidos en la clínica de la psicosis.

La segunda conversación, esta vez realizada en la bahía de Arcachon, consistió en la presentación de casos clínicos que se destacaran por exhibir ciertas rarezas, por manifestar algunos fenómenos extraños. Es decir, “casos raros” en los que no fuera sencillo ubicar, con una certera precisión, el diagnóstico estructural.

Tan importante fue este encuentro que, durante un tiempo considerable, cuando un practicante se encontraba con un paciente difícil de diagnosticar se decía a sí mismo: “*Me parece que estoy frente a un Arcachon*”.

Ahora bien, lo que se pudo verificar, en estas dos conversaciones, fue que aquellos denominados “casos raros”, en realidad, eran absolutamente “comunes” y “frecuentes” en los consultorios psicoanalíticos. Se llegó a la conclusión de que aquellos pacientes que no presentaban una clara y delimitada neurosis, pero que tampoco manifestaban fenómenos estruendosos determinados por un franco desencadenamiento psicótico, eran muy habituales en nuestros consultorios. Y en lugar de considerarlos dentro de la categoría de “*Borderline*”, una categoría diagnóstica que aun hoy tiene una amplia circulación en la I.P.A.² (donde se incluirían a la vez, en un mismo cuadro clínico, tanto fenómenos neuróticos como fenómenos psicóticos) se llegó a verificar que estos mismos pacientes presentaban, de una manera discreta, casos de psicosis.

Por esta razón, en la tercera conversación clínica, realizada en la ciudad de Antibes, Jacques-Alain Miller propone, para estos

² Los casos fronterizos, los trastornos de la personalidad, los denominados *Borderline*, han sido estudiados en la I.P.A. (Asociación Psicoanalítica Internacional) por los siguientes autores: Moore, Fine, André Green, John Steiner, Laplanche, Pontalis, y Otto Kernberg.

Este último es considerado su promotor esencial, quién desarrolla una clínica apoyada en una reinterpretación de los mecanismos de defensa del yo tal como fueron trabajados, en su momento, por Anna Freud. De los “estados límites” se constituye una clínica separada de las psicosis como tal. Esta entidad no se apoya en la sintomatología sino en un supuesto equilibrio dinámico entre procesos neuróticos y procesos psicóticos.

casos, el sintagma de Psicosis ordinaria. Él mismo lo anuncia del siguiente modo:

En un primer momento, en Angers, empezamos con nuestras sorpresas. El segundo tiempo elegimos como tema “Casos raros”. Y hoy nos encontramos en el tercer tiempo, en la Convención. Lo que habíamos abordado desde el ángulo de casos raros lo abordamos ahora desde el ángulo de casos frecuentes. Anoche me preguntaba cómo se llamará el libro que resulte de esta jornada. No pondremos neo-desencadenamientos, neo-conversión, neo-transferencia. ¿Pondremos Las neo-psicosis? ¿Tenemos realmente ganas de unir nuestra elaboración con la neo-psicosis? No me gusta en absoluto la neo-psicosis. Y me dije: finalmente, hablamos de la psicosis ordinaria.

En la historia del psicoanálisis hubo un interés muy natural por las psicosis extraordinarias, por gente que realmente lograba un éxito resonante. ¿Hace cuánto Schreber está para nosotros en Cartel? Mientras que aquí tenemos psicóticos más modestos, que reservan sorpresas, pero que pueden fundirse en una suerte de media: la psicosis compensada, la psicosis suplementada, la psicosis no desencadenada, la psicosis medicada, la psicosis en terapia, la psicosis en análisis, la psicosis que evoluciona, la psicosis sinthomatizada —si me permiten (Miller, 2006: 200-201)

Como podemos apreciar, la expresión “Psicosis ordinaria” es una puntuación, inventada por Jacques-Alain Miller, para nombrar una serie de dificultades clínicas.

La nominación de psicosis ordinaria responde, a mi criterio, a ciertas dificultades de la práctica. Por ejemplo: si no reconocemos una neurosis, pero tampoco percibimos signos evidentes de una psicosis,

entonces deberemos orientarnos por la psicosis ordinaria, es decir, por la búsqueda de *pequeños indicios de la Forclusión* (Miller: 2010) que nos permitan precisar la estructura de una psicosis discreta. Dicha orientación nos puede permitir confirmar la presencia de una psicosis como así también descartarla. Pues es importante tener muy en cuenta lo que se ha trabajado en el Tercer Encuentro Americano, realizado en la ciudad de Belo Horizonte, intitulado “La variedad de la práctica: Del tipo clínico al caso único en psicoanálisis”, donde se pudo precisar la diferencia entre el caso raro (inclasificable) y el caso frecuente (psicosis ordinaria) (Pérez, 2007: 133). Para decirlo de una manera más sencilla les diré que se pudo precisar que no todo caso raro consiste en una psicosis ordinaria. A esta última habrá que demostrarla, por lo que se deberá ser riguroso en la fundamentación del diagnóstico.

Ahora bien, una vez verificada, no basta con decir “Es una psicosis ordinaria”. Más arriba, hemos señalado que no se trata de una nueva categoría diagnóstica sino de un modo de presentación de la estructura psicótica. Por lo tanto, si queremos decir “Es una psicosis ordinaria” tendremos que precisar qué tipos de psicosis es³, cuál es el tipo clínico de esa psicosis ordinaria: ¿se trata de una esquizofrenia ordinaria? ¿Es una paranoia discreta? O ¿Una melancolía durmiente?

4- Un programa de investigación: del nombre del padre al punto de basta

Como ya ha sido señalado por Eric Laurent, la psicosis ordinaria, más que una categoría sintomática, es un *programa de investigación* (Laurent, 2007: 86).

³ En el seminario anglosajón, titulado *Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria* (2008), Jacques-Alain Miller propuso que una vez localizada la psicosis ordinaria se deberá intentar clasificarla de una manera psiquiátrica. Si la psicosis ordinaria es una psicosis, entonces puede ser relacionada con las categorías nosográficas clásicas.

Es importante destacar que la puntuación que Jacques-Alain Miller realizó, en la ciudad de Antibes, viene a sintetizar un trabajo de investigación iniciado en la década del 80, tiempo antes de la disolución de la Escuela Freudiana de París.

Dicho trabajo consistió en pensar la clínica de la psicosis a partir de lo que se ha dado a conocer con el nombre de “*Otro Lacan*” (Miller, 1986: 107-116), una perspectiva de lectura que anuncia que, en la experiencia analítica, no todo se reduce al significante porque existe el goce, vale decir, el “objeto *a*”.

Es desde esta perspectiva que, en su momento, Jacques-Alain Miller propuso leer la clínica de la psicosis. Se trató de una lectura que tuvo por consecuencia repensar el “Lacan clásico” (Laurent, 1984: 1) a partir del “último Lacan”.

En este punto quizás sea conveniente recordar las dos formalizaciones de la clínica Lacaniana que fueron introducidas en las dos primeras conversaciones francófonas, la de Angers y la de Archachon, y que han sido publicadas en nuestro país en un libro que se ha dado a conocer bajo el título *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica* (1999). Me refiero a una clínica que se desprende de la primera enseñanza de Lacan una clínica que desprendemos de su última enseñanza.

En lo que respecta a la primera, denominada “clínica estructuralista”, y en la que contamos con una preeminencia de lo simbólico, Miller nos demuestra cómo solíamos proceder con categorías claramente disyuntas. A partir de la admisión o forclusión del significante paterno en el campo del Otro trabajábamos en una clínica segregativa: “o Neurosis o Psicosis”.

Como es sabido, si el nombre del padre es admitido en lo simbólico, la subjetividad se estructura de un modo neurótico.

Cuando el nombre del padre (concebido por Lacan como el Otro de la ley) se inscribe en el aparato simbólico, vale decir,

en el Otro del lenguaje, se produce un anudamiento subjetivo que tiene consecuencias tanto en la significación como en la satisfacción. Podemos decir que incide sobre la significación porque el significante paterno produce un enganche entre el significante y el significado. Y, en este sentido, el nombre del padre es el responsable de la articulación significativa (S1-S2) y de su consecuente significación fálica. Para decirlo en los términos de la metáfora paterna, la inscripción del nombre del padre (S2) le da retroactivamente un significado al deseo materno (S1). ¿Qué desea el Otro materno? La respuesta paterna es la siguiente: desea el falo. Como podrán apreciar, el significante fálico depende de la inscripción, en lo simbólico, del significante nombre del padre.

Ahora bien, leyendo el “Lacan clásico” desde el “último Lacan” podemos afirmar que las consecuencias de la admisión del nombre del padre en la significación repercuten sobre la satisfacción. Pues la incidencia del significante paterno, sobre el cuerpo de goce del ser hablante, produce una negativización, es decir, un menos de goce (- ϕ), que tiene por consecuencia la extracción del “objeto *a*” como, así también, la subsiguiente constitución del campo de la realidad. Se trata de lo que Lacan intenta explicarnos en la nota agregada (Lacan, 2002: 535), en el año 1966, a su escrito intitulado “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”.

En la nota mencionada Jacques Lacan establece que para que el campo de la realidad se constituya el goce tiene que estar localizado en un objeto extraído del cuerpo. La operación simbólica, que cuenta con el nombre del padre, tendrá que vaciar goce del cuerpo y extraerlo como “objeto *a*”.

Por esta razón, desde el “Otro Lacan”, podemos decir que el nombre del padre anuda significante, significación y goce. La metá-

fora paterna produce un “punto de basta”, un “punto de capitón”, que localiza el goce a través de la significación fálica. Miller lo dice del siguiente modo:

Todo ocurre en términos de significante y significado, la incidencia del nombre del padre se traduce por la emergencia de la significación fálica, pero nosotros no podemos desconocer su incidencia libidinal. Para decirlo brevemente, el nombre del padre localiza el goce (Miller, 1999: 334)

Ese menos de goce, esa extracción de goce en el cuerpo, esa extracción del “objeto *a*”, es traducido como una falta que da lugar al nacimiento del deseo. Pues para poder desear es necesario que se haya subjetivado una falta. Para poder desear es necesario que algo falte. Si a un sujeto no le falta nada, entonces, no tiene nada que desear. El deseo surge como un efecto de esa falta generada por la extracción de una porción de goce del cuerpo que será localizado como “objeto *a*”, es decir, como objeto causa de deseo.

Ahora bien, cuando el significante paterno no es admitido en el aparato simbólico, cuando es forcluído del campo del Otro, la subjetividad se estructura de una manera psicótica. Y es importante tener en cuenta que la forclusión del nombre del padre también manifestará sus consecuencias tanto en la significación como en la satisfacción. Es lo que se puede apreciar en el momento del desencadenamiento franco de una psicosis, momento en el que se desorganiza el universo simbólico e imaginario que, hasta ese entonces, un sujeto había logrado construirse. Dice Lacan:

Para que la psicosis se desencadene, es necesario que el nombre del padre, *verworfen*, precluído –forcluído–, es

decir sin haber llegado nunca al lugar del Otro, sea llamado en oposición simbólica al sujeto.

Es la falta del nombre del padre en ese lugar la que, por el agujero que abre en el significado inicia la cascada de los retoques del significante de donde procede el desastre creciente de lo imaginario...

... Es preciso que ese Un padre venga a ese lugar adonde el sujeto no ha podido llamarlo antes. Basta para ello que ese Un padre se sitúe en oposición tercera en alguna relación que tenga por base la pareja imaginaria a-a'... (Lacan, 2002: 558)

Para poder entender esta frase, escrita por Lacan, debemos partir de la siguiente idea: Un sujeto puede estar en una relación dual (a-a'), en una relación con un otro semejante, de la cual puede extraer una identificación imaginaria –una identificación a la imagen del otro–, que le permita mantener una estabilización, vale decir, una compensación imaginaria del Edipo –nombre del padre– ausente (Lacan, 1984: 275).

Ahora bien, frente a esa relación dual e imaginaria, puede producirse un llamado a responder con un significante que no se tiene a disposición, del que no se dispone en su red de significantes, y producir el desencadenamiento de la psicosis. Se trata del atravesamiento de una coyuntura dramática en donde la identificación imaginaria, que mantenía estable al sujeto, ya no sirve, ya no alcanza, para dar una respuesta. Por lo tanto, cuando se produce un llamado a responder –en lo simbólico– con el significante faltante, cuando se requiere del significante faltante en el campo del Otro, se producen una serie de fenómenos que nos permiten identificar lo que Lacan denomina “un llamado vano”. Se trata del encuentro con el agujero forclusivo.

En ese preciso momento, en el que se convoca al sujeto a responder con el significante que no tiene a disposición, se produce la catástrofe subjetiva, el cataclismo. Ante el llamado, en vez de responder el nombre del padre en lo simbólico, responde P sub 0, responde Un padre en lo real, con sus consecuentes trastornos en lo imaginario. Pues lo que se derrumba no es otra cosa que el universo simbólico e imaginario que, hasta ese momento, el sujeto había logrado construirse. Por esta razón, Lacan habla del desastre creciente de lo imaginario. Se trata de una especie de desestructuración subjetiva. Todo lo que formaba parte del orden simbólico del sujeto se desorganiza.

Por lo tanto, este llamado a P sub 0 genera como consecuencia la aparición de ciertos efectos que dan cuenta, en la vida de un sujeto, de un antes y un después. Se trata de momentos de ruptura, de discontinuidad, y de derrumbe subjetivo.

Ahora bien, a causa de esta ruptura, y de la emergencia del significante en lo real, tenemos, en primer lugar, un estado de perplejidad, donde se detiene la significación. Un fenómeno que puede, y debe, ser examinado desde dos vertientes diferentes.

Piénsenlo conmigo. Volvamos al seminario 3, dedicado a la psicosis. Allí, el Doctor Lacan establece que dicho detenimiento de la significación puede cobrar o una “forma plena” o una “forma vacía”. Lo dice del siguiente modo: “... ambas formas, la más plena y la más vacía, detienen la significación, son una especie de plomada en el discurso” (Lacan, 1984: 53).

Se trata de las dos formas en la que se puede presentar el fenómeno de cadena rota, vale decir, el significante en lo real. O se presenta como una plenitud de significación, tal como se observa en el fenómeno de intuición delirante, de significación personal, intuición que colma al sujeto revelándole una nueva perspectiva, o se presenta como un vacío de significación, tal

como se observa en el fenómeno del estribillo (una fórmula que se repite, una frase que se machaca), la expresión de la significación cuando no se remite a nada.

Ambas formas detienen la significación, son una plomada en el discurso. Cito a Lacan:

El enfermo mismo subraya que la palabra en sí misma pesa. Antes de poder ser reducida a otra significación, significa en sí misma algo inefable, es una significación que remite ante todo a la significación en cuanto tal (Lacan, 1984: 52)

Lo que Lacan quiere decir es que, como efecto del desencadenamiento, la significación vuelve sobre sí misma, remite a sí misma. Se trata de significantes que no remiten a otros en una cadena sino que, por el contrario, se encuentran por fuera, aislados, en otro registro, en un estado desencadenado. Se trata de un significante asemántico. Por esta misma razón, la significación se haya detenida. Pues es necesario destacar que la significación se engendra debido a la articulación, al encadenamiento, de los significantes. Por lo tanto, del estado aislado del significante en lo real se sigue su independencia de la significación. Tanto por vaciarse de ella (estribillo) como por ser tan plena de significación (intuición delirante) que ya no significa nada.

Con esto quiero decir que, al producirse una ruptura de lo que enganchaba al significante y al significado, los efectos se hacen oír en los tres registros que componen la subjetividad del ser hablante: a nivel de la cadena significante (Registro simbólico), a nivel de la significación (Registro imaginario) y también a nivel libidinal (Registro real). Pues los fenómenos sintomáticos que se hacen presentes en el momento del desencadenamiento se caracterizan por presentar una positivización del goce, un exceso de goce.

Ahora bien, en la segunda clínica, denominada por nuestros colegas francófonos “clínica borromea”, el cambio consiste en lo siguiente: dejamos de pensar al nombre del padre en singular para pasar a pensar en su pluralización. Se trata de una concepción que se fundamenta, ya no en la admisión o forclusión del nombre del padre sino, en la posibilidad o no de que haya un punto de basta, un punto de capitón. Pues el punto de basta pluraliza, generaliza, el nombre del padre. Miller lo dice del siguiente modo:

... el punto de basta generaliza el nombre del padre. Pero es una abreviación: el punto de basta del que se trata es menos un elemento que un sistema, un anudamiento, un aparato, que hilvana, engancha (Miller, 1999: 319)

Esta nueva perspectiva de lectura nos invita a pensar, en cada caso, cómo un sujeto se las arregla para anudar lo real, lo simbólico y lo imaginario, sin la ayuda de los discursos establecidos. Nos permite identificar el funcionamiento de ciertos significantes amos que permiten abrocharlas tres dimensiones que constituyen la subjetividad del ser hablante.

Se trata de pensar cómo un sujeto se las arregla para constituir su cuerpo, su narcisismo, y su realidad, sin la ayuda de los discursos establecidos.

Debido a esto último, Jacques-Alain Miller estableció que la clínica borromea es más elástica que la clínica estructuralista. Miller tiene esta apreciación porque, en la primera clínica, lo único que opera como punto de basta, generando una negativización del goce, es el nombre del padre. En cambio, en esta segunda formalización, lo que se destaca es que puede haber otras cosas que sirvan al anudamiento, que sirvan de punto de basta. Ahí donde el nombre del padre se haya forcluido, puede haber otras cosas

que actúen como abrochamiento. Por lo tanto, en el consultorio, podemos encontrarnos con ciertas presentaciones clínicas que den cuenta de “P –sub cero–” (donde el nombre del padre no ha operado en la estructuración subjetiva) y, a su vez, cuenten con un recurso que lo supla. Y es importante destacar que, fenomenicamente, dichas presentaciones clínicas, serán muy diferentes a las psicosis extraordinarias.

Por lo tanto, la psicosis ordinaria, como un programa de investigación, trata de una propuesta clínica, empírica, y pragmática, que nos incita a pensar cómo debemos dirigir la cura cuando un sujeto llega a la consulta bajo esta modalidad, presentando fenómenos que no obedecen a la lógica del desencadenamiento sino, más precisamente, a lo que se ha acordado en denominar una clínica de los *desenganches* (Miller: 1999).

5-Clínica de los desenganches

El término desenganche fue introducido por Jacques-Alain Miller en las conversaciones clínicas francófonas publicadas en *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*.

Por su discreción se opone al clásico desencadenamiento franco. Mientras que el desenganche es más sutil, más discreto, el desencadenamiento es más ruidoso y estridente. Me refero a lo que dije recién, a lo que se pone de manifiesto en las psicosis agudas, donde a partir de una ruptura, a partir de cierto derrumbe subjetivo, de un día para el otro, nos encontramos con construcciones delirantes sorprendentes.

Por el contrario, el desenganche nos permite identificar cómo un sujeto, por un tiempo, se puede quedar sin lazo al Otro, se puede quedar desconectado del mundo, sin avanzar hacia una psicosis

clínica. Como diría Eric Laurent, es un fenómeno que, al mismo tiempo, puede hacer compatible una perspectiva de discontinuidad con una perspectiva de continuidad (Laurent, 2007: 89). Con esto quiero decir que, en el desenganche, el antes y el después no es tan claro, no es tan radical. No hay una ruptura, una clara y delimitada discontinuidad, sino una sucesión.

En la clínica, por ejemplo, podemos encontrarnos con ciertos relatos que testimonian de un empeoramiento sucesivo que da cuenta de cómo el anudamiento, que se había logrado hasta ese momento, se va desarmando progresivamente. Jacques-Alain Miller dice que, en estos casos, no se trata de desencadenamientos francos sino de formas atípicas de desencadenamientos, de neo-desencadenamientos, lo que finalmente vamos a llamar “desenganches”.

Se trata de cambios que no pueden ser abordados como desencadenamientos comunes, ya que su discontinuidad no trae aparejado un derrumbe subjetivo. En estos casos, el sujeto no avanza hacia la psicosis clínica, con años de evolución y cronicidad, sino que, por el contrario, vuelve hacer otro tipo de lazo que le permite un reenganche y una estabilización de su estructura.

Ahora bien, en estos desenganches, los fenómenos sintomáticos que se presentan no tienen la forma de alucinaciones y delirios, sino la forma de alteraciones corporales, alteraciones de la significación, fenómenos de ϕ sub 0 (ausencia de significación fálica) que no implican el desastre creciente de lo imaginario. Son fenómenos elementales sin desencadenamiento, en tanto hay una suplencia que permite el sostenimiento de la estructura.

Los desencadenamientos francos muestran una secuencia que se inicia con el encuentro con Un padre en lo real –momento en que el sujeto debe responder con un significante que no tiene a su disposición–, luego los trastornos del significante (alucinaciones verbales) que se derivan de P sub 0 –con su consecuente ruptura

de la cadena significante—, y después los fenómenos imaginarios, fenómenos de “ ϕ sub cero” que afectan a la significación.

Ahora bien, en los desenganches, no tenemos esta secuencia. Basta con presentar una alteración en la significación. En Antibes se dieron varios ejemplos de estas alteraciones a nivel de lo imaginario. Uno de los casos mostraba cómo una sujeto, ante el encuentro con un goce enigmático, se encontraba sin herramientas para poder significarlo. El episodio psicótico se inicia después de su primera relación sexual, descrita por la paciente como la invasión de una sensación extraña en su cuerpo.

Como el lector podrá apreciar, a causa de ϕ sub cero, el orgasmo no puede ser reconocido como tal. Esa sensación extraña en su cuerpo no puede ser subjetivada como un orgasmo por la falta de significación fálica. La sujeto no puede apropiarse de esa sensación corporal, pues esa sensación le es tan ajena que ni siquiera puede decir si le es placentera o displacentera, no lo puede decir porque está por fuera de la significación fálica. Al no poder dar cuenta de lo que le pasa en el cuerpo, el goce no puede ser localizado, el goce se deslocaliza.

En la viñeta, que acabo de mencionar, la emergencia de esta sensación extraña nos sirve para ubicar el momento del desenganche, es decir, de un desencadenamiento atípico donde la entrada no es por la vía de P sub 0 sino de ϕ sub cero.

Es importante aclarar que, ante esta sensación, la respuesta del sujeto emprendió un acceso delirante, más precisamente, un delirio de posesión. Esta respuesta le permitió localizar el goce y continuar con su vida más o menos enganchada. Pero, en otros casos, los sujetos no responden por la vía del delirio sino por la vía de alguna explicación o de *pequeñas invenciones* (Miller, 2006: 30) que sirven de punto de capitón. Por ejemplo, muchos sujetos esquizofrénicos, que se caracterizan por carecer del discurso es-

tablecido de la educación, que es el discurso que dice lo que se debe hacer con las distintas partes del cuerpo, para poder ligar sus órganos al cuerpo se ven empujados a inventar diferentes recursos. Algunos se ponen anillos en los dedos, otros se ponen vendas en la cabeza, con el fin de enganchar estos órganos al cuerpo. De esta manera, con estos recursos singulares, y diferentes a las soluciones sociales, el sujeto esquizofrénico logra que sus dedos y su cabeza se mantengan ligadas al cuerpo. A través de ciertos lazos artificiales logran reapropiarse de su cuerpo. Ahí donde no está el discurso social y educativo que permite ligar el órgano al cuerpo, el sujeto se ve compelido a inventar un tipo de ligazón artificial.

Por lo tanto, sabiendo que “la psicosis ordinaria” es un programa de investigación clínica, empírica y pragmática, la pregunta que nos debemos hacer, una y otra vez, es la siguiente: ¿cómo debemos proceder en estos casos que no presentan una psicosis franca y que tampoco evidencian la presencia de una neurosis?

En este punto, Jacques-Alain Miller, en su conferencia intitulada “Efecto de retorno sobre la psicosis ordinaria”, una conferencia dictada 10 años después de haber propuesto dicho sintagma, nos ofrece una orientación. Nos ha propuesto ordenar los fenómenos del caso, vale decir, los pequeños detalles que aparecen distantes los unos de los otros en función de un desorden central. Se refiere a lo que Jacques Lacan denominó “*el desorden provocado en la juntura más íntima del sentimiento de la vida*” (Lacan, 2002: 540).

Propone buscar la perturbación del sentimiento de la vida en una triple externalidad: social, corporal y subjetiva.

En la primera, en la externalidad social, se trata de prestar atención a los lazos que un sujeto establece con el Otro, es decir, a poder ubicar el desorden en la identificación que le permite al sujeto una inserción en el Otro social. Examinando este detalle muchas veces podemos encontrarnos con identificaciones endeables,

con identificaciones frágiles, que hacen que un sujeto vaya de desenganche en desenganche. Me refiero a los sujetos que van de una desconexión social a otra, que se desconectan del mundo, de sus relaciones públicas, y hasta de sus relaciones familiares.

Aunque también podemos encontrarnos con lo contrario, es decir, con sujetos que presentan identificaciones muy rígidas, que presentan sobreidentificaciones, en las que manifiestan un exceso, una gran intensidad, ligado, por ejemplo, a una determinada posición social o rol laboral. Tal es así que todo lo que hacen en sus vidas está condicionado por ese rol, por ese lugar, por esa función, que le ha sido asignada, y que el sujeto ejerce de una manera excesiva. Con esto quiero decir que ser miembro de una administración, cumplir una determinada función en una empresa, puede funcionar como un “nombre del padre”, como “un *ser nombrado para*” (Lacan, 1973), que le permita mantener su psicosis en un estado ordinario.

La segunda externalidad ubica el desorden en la relación con el Otro corporal. En esta perspectiva, se trata de prestar atención a la relación que tiene el sujeto con su cuerpo. Se trata de una clínica de la tonalidad donde lo excesivo se pone de manifiesto en las distintas maneras que tiene un sujeto de atarse a su cuerpo, de ceñir su cuerpo a sí mismo.

En este punto es importante destacar la siguiente dificultad: los medios artificiales que permiten que un sujeto establezca un lazo con el cuerpo —cuando el nombre del padre no ha operado— están muy banalizados. Es sabido que, en nuestra época, los piercing, los tatuajes, los anillos, y las vendas en la cabeza, son usados por la mayoría de las nuevas generaciones. Por esta razón, Jacques-Alain Miller ha dicho que la moda actual está claramente inspirada en la psicosis ordinaria. Pero aun cuando estos adornos sean usados por la mayoría, no en todos cumplen una función de suplemento del

nombre del padre. Por eso hacemos referencia a una clínica de la tonalidad que nos permita diferenciar el uso de estos elementos en la clínica de las neurosis y en la clínica de la psicosis. En la histeria, por ejemplo, estos adornos no tienen el mismo tono, ciertos usos exceden las posibilidades que el sujeto histérico tiene con su cuerpo.

Por último, y para finalizar, tenemos una tercera externalidad que concierne a la subjetividad, al Otro subjetivo. En esta perspectiva se trata de ubicar el desorden provocado en el sentimiento de la vida donde, una vez más, no podremos dejar de remitirnos a una clínica de la tonalidad ya que dicho desorden puede presentarse no solo en sujetos psicóticos sino también en sujetos neuróticos. Ambos pueden transmitirnos sentimientos de vacío como así también experiencias de vida que se caracterizan por cierta vacuidad. Por lo tanto, para precisar la presencia de una psicosis será necesario buscar la identificación con el “objeto *a*”, la identificación al resto, como desecho, una identificación real en tanto el sujeto está en la vía de realizar este desecho sobre su persona. Con esto último me refiero a la relación que un sujeto puede tener con lo que en el seminario 7, intitulado *La ética del psicoanálisis* (2003), Jacques Lacan denominó “*dolor de existir*”.

¿Han escuchado hablar del dolor de existir? El dolor de existir es consecuencia de vivir en un mundo de lenguaje. Por esta razón, Lacan dice que no lo encontramos en el mundo animal. Todos los seres hablantes padecemos el dolor de existir. Es un dolor que está en la base de la constitución subjetiva. Como el significante desorganiza el instinto, vale decir, ese saber biológico que nos orientaría en la dirección de cómo ser un hombre para una mujer y viceversa, todos los seres de lenguaje padecemos el dolor de existir.

Ahora bien, el sujeto neurótico trata dicho dolor por medio de la falta en ser y de la falta en gozar. Se trata de la presencia del menos phi, de esa auto-depreciación que adquiere la forma de

un “No puedo”, “a mí no me sale como a los otros”, “me siento menos”. Distintas formulaciones, y efectos de disminución, que protegen al sujeto del dolor de existir.

Por el contrario, en el sujeto psicótico, la relación con dicho dolor es directa. Es lo que se puede escuchar esencialmente en la melancolía. Aquí, debido a la falta de significación fálica, la relación no está mediada por la falta en ser, o la falta en gozar, y el sujeto está directamente identificado al objeto, es decir, a ese dolor de existir que puede ser expresado, aunque no siempre, en un sentimiento de indignidad.

Por lo tanto, en esta tercera externalidad, para arribar al diagnóstico de psicosis, deberemos interrogar los distintos signos de identificación con el “objeto *a*”.

Como lo podemos apreciar, este esquema orientador, que nos ha sido propuesto por Jacques-Alain Miller, es el instrumento directriz que nos permite continuar trabajando en un programa de investigación animado, a mi criterio, por el siguiente interrogante: ¿de qué hablamos cuando hacemos referencia a la psicosis ordinaria?

Muchas gracias por su atención.

Bibliografía

Briole, G. (2009). “La psicosis ordinaria es una psicosis”. Conferencia pronunciada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Granada. Organizada por el Instituto del campo freudiano.

Lacan, J. (Inédito). *Seminario 21: Los no incautos yerran*. Clase dictada el 19 de marzo de 1974.

----- (1984). *El seminario, Libro 3: Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2002). “De una cuestión preliminar a todo tratamiento

- posible de la Psicosis”. En *Escritos II*. México: Siglo XXI.
- (2006). *El seminario, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E. (1984). *Concepciones de la cura en Psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial.
- (2007). “La psicosis ordinaria” (Conferencia dictada en el ICdeBA el 27 de noviembre del 2006). En *¿Cómo se enseña la clínica? Cuadernos del Instituto Clínico de Buenos Aires* (13). Buenos Aires: EOL.
- Mazzuca, R., Schejtman, F. y Zlotnik, M. (2000). *Las dos clínicas de Lacan. Introducción a la clínica de los nudos*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Miller, J.-A. (1986). “Otro Lacan”. En *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.
- (2010). “Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria”. En *El caldero de la Escuela - Nueva Serie* (14). Buenos Aires: EOL.
- Miller, J.-A. y otros. (1999). *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: ICBA-Paidós.
- (2005). *La psicosis ordinaria*. Buenos Aires: ICBA-Paidós.
- Pérez, J. F. (2007). “Del concepto de inclasificable en las Escuelas Americanas de la AMP”. Intervención realizada en la Mesa Redonda sobre Los inclasificables en el Tercer Encuentro Americano La variedad de la práctica: Del tipo clínico al caso único en Psicoanálisis. En *Revista Enlaces, Psicoanálisis y Cultura*, (12). Buenos Aires: Grama.
- Soler, C. (2004). “Estabilizaciones en las psicosis”. En *El inconsciente a cielo abierto de la Psicosis*. Buenos Aires: JVE.
- Zlotnik, M. (2009). “El caso Joyce”. En *Psicosis: Lo clásico y lo nuevo*. Buenos Aires: Grama.

LA PULSIÓN Y LAS ÉPOCAS

De la compañía solitaria del gadget a la soledad

CHRISTIAN RÍOS

Solos y Solas

Boliches, *pubs*, lugares de encuentro para divorciados, agencias matrimoniales, *whatsapps* destinados a los *touch and go*, viajes para solos y solas al exterior, sitios de citas que ofrecen a los usuarios-consumidores el amor de su vida, consultoras que realizan búsquedas a partir de los perfiles de los consultantes o que proponen conocer diez personas en ocho minutos, el tiempo necesario para saber si se quiere tener otro encuentro, *Ikemosos* para mujeres que necesitan un hombre para llorar, son algunas de las ofertas que encontramos en el mercado de las soledades contemporáneas.

En algunos de los sitios dedicados al negocio de la soledad, basta con rellenar un formulario e indicar el sexo, para que se habiliten las preferencias de la búsqueda: hombre que busca mujer, mujer que busca hombre, u hombre que busca otro hombre o mujer que busca a otra mujer. Pero también es posible dar con sitios con un

menú más amplio, donde se incorporan parejas que buscan a otras parejas o parejas que buscan hombres o mujeres solas.

En el terreno de las soluciones para la soledad contemporánea, hay para todos los gustos, para los poco exigentes y para los muy exigentes. Para estos últimos, aquellos que consideran que la seguridad y la seriedad es un requisito ineludible, encontramos sistemas de búsquedas más complejos que requieren explicitar los vicios y buenos hábitos de vida, incorporar fotos, especificar el color del cabello y de los ojos, la altura y el peso de los postulantes, el nivel de estudios adquirido, el tipo de relación buscada –formal-informal, estable-ocasional– y fundamentalmente el número de tarjeta de crédito, la fecha de vencimiento y el código de seguridad.

Indudablemente, “solos y solas” constituye uno de los nombres del malestar contemporáneo. Nombre que da cuenta de un estilo de vida, en tanto forma de vivir la pulsión, pero también de una solución que suele ofrecerse en forma generalizada a todos los sujetos.

“Solos y solas” constituye un significante amo, dentro de la amplia pluralización de los goces actuales, que nombra a aquellos que no tienen pareja, pero que al mismo tiempo se ofrece como un espacio propicio para que todos los solitarios encuentren allí, en la amplitud de opciones favorecidas por determinadas empresas, su adecuado partenaire.

Soledades y capitalismo

Quizás un buen ejemplo para pensar el punto planteado en el apartado anterior, lo constituye el segundo episodio de la primera temporada de la serie americana *Black Mirror*.

Allí vemos que Bing se levanta por la mañana y cumple, rigurosamente, con los pasos que lo ubican como un integrante más,

de una sociedad donde el valor de cambio se obtiene pedaleando y pedaleando hacia ningún lugar.

Entre tanta monotonía, soledades y cuerpos que pesan, no faltan las pantallas y los programas que ellas repiten, una y otra vez, tanto en el extremo aislamiento de un rectángulo minimalista, como en la serie de bicicletas fijas; tan fijas como el intento de evitar que lo contingente se cuele por el simple hecho de que la relación sexual no existe.

Más allá de que Bing se despierte con el amanecer perfecto, reflejado en la pantalla de su ventana, más allá de que Bing tenga a mano el canto de un gallo que jamás se encontrará en una riña por su lugar en el gallinero, más allá de que pueda elegir su avatar en un mundo de avatares perfectos, más allá de todo eso... algo anda mal.

¡Por suerte!... hay máquinas que se traban, origamis y seres hablantes. Por ello es posible encontrarse con un mujer a la cual regalarle quince millones de méritos o la ilusión de una vida, sin él, pero un poco mejor.

Desde el fracaso las cosas mejoran para Bing... Al menos el fracaso del amor lo despierta, y el despertar hace temblar toda la estructura. Solo por un rato, hay que decirlo, ya que aquello que cae como resto, también puede convertirse en valor y alimentar nuevamente el sistema.

Desde su nuevo programa, Bing se encargará de criticar la árida vida de su mundo, pero eso ya es un semblante en el cual no cree, aunque sirve al amo para engañar a los otros.

Paradoja del mundo contemporáneo que, en el intento de escapar de la soledad, atiborrando a los sujetos de *gadgets*, los reconduce a su propio espejo oscuro.

Lo que dice y hace el psicoanálisis

Como señalamos anteriormente, la lógica del mundo contemporáneo, sostenida en el ascenso del objeto al cenit social, pretende

recubrir y taponar la no relación estructural del hablante ser. Pero ello no es sin dejar al sujeto en una relación adictiva y mortífera ante lo más autista de goce.

Si consideramos que la relación sexual no existe, y que por ello hay para el *parlêtre* una variedad de goces a título de suplencia de la misma, resulta posible resituar la problemática de la soledad, y plantear una vía de salida diferente a la ofrecida por el empuje universalizante, y superyoico, de la época actual.

El psicoanálisis nos enseña que aquello que uno descubre en un análisis es "... que su verdadero partenaire es su real, lo que resiste y que lo mantiene ocupado" (Miller, Inédito). Por ello, en esa dimensión el *parlêtre* siempre esta solo con ese real, con ese síntoma respuesta al traumatismo del agujero en lo real.

Un análisis puede permitir ceñir el modo de respuesta a ese enigma sexual, es decir esclarecer el modo en el cual el inconsciente lo interpretó y encontrar una mejor manera de hacer con él (Miller, Inédito).

Bibliografía

Black Mirror. *Temporada 1, Episodio 2: Quince millones de méritos*.

En línea en <<https://www.youtube.com/watch?v=7tMXKQdc5ZM>>.

Miller, J.-A. (Inédito). *Algunos problemas de pareja*. En línea en: <<http://www.psicoanalisisinedito.com/2015/08/jacques-alain-miller-algunos-problemas.html>>.

----- (Inédito). *La invención del partenaire*. En línea en: <<http://www.psicoanalisisinedito.com/2015/08/jacques-alain-miller-la-invencion-del.html>>.

La guerra y sus traumas

STELLA MARIS LÓPEZ

La guerra ha sido el principal laboratorio de la clínica del trauma. Podemos afirmar que tanto Freud como Lacan, se han dejado enseñar por ella.

Los hospitales militares fueron, durante mucho tiempo, el confín de la patología traumática. Las primeras descripciones de perturbaciones psíquicas, como plantea Belaga, se remontan a “los casos de nostalgia” que hoy “diagnosticaríamos de depresión o ataques de pánico” (2005: 15) de la guerra civil norteamericana.

Al ser retirados los soldados del campo de batalla, su número era tan importante que la consecuencia se hizo sentir de inmediato. Resulta entonces, un antecedente de la construcción social de una categoría psiquiátrica, con consecuencias en su abordaje. Si primeramente estos cuadros recibían atención especializada, luego implicaron ser catalogados como problemas morales, rasgos de debilidad y en vez del hospital, se les otorgó un trato firme y represivo. Reducidas las licencias, un desplazamiento sintomático se produjo. Caracterizado por síntomas somáticos,

dolor pectoral, palpitaciones, vértigo, se lo denominó “corazón de soldado”.

Las sucesivas guerras introdujeron una mayor información de fenómenos, estados confusionales, excitaciones histéricas, irritabilidad, retraimiento e inestabilidad. Otra consecuencia es al psiquiatra, al que hay que acercarse al frente para menguar estos efectos.

La clase médica encuentra en la Primera Guerra Mundial, principios clínicos y teóricos que explican el origen psicógeno de los trastornos en el psicoanálisis. En septiembre de 1918 en Budapest sede del 5to. Congreso de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, la guerra que data de más de cuatro años centra el interés de los debates. Para la primera Guerra Mundial, la neurosis de guerra se encontraba diferenciada de la histeria y de las neurosis traumáticas de los períodos de paz.

La neurosis de guerra es una defensa contra el peligro tanto interior como exterior, que amenazan la vida. El conflicto psíquico reside en el mismo súper yo, escindido entre el yo guerrero primitivo y el yo heredero de los ideales culturales y educativos transmitidos por el Otro (Delahaye, 2015: 153)

El síndrome traumático de guerra es caracterizado por un núcleo constante: se presentan durante largos períodos y sin remedio sueños repetitivos, que reproducen la escena traumática con despertares angustiados; contrastando con actividad de vigilia, que puede o no estar afectada. Al sueño lo acompañan imágenes y recuerdos recurrentes e involuntarios (*flashbacks*), que llegan a dominar la vida cotidiana del sujeto traumatizado, en un intento de dominar las secuelas del traumatismo, junto a la imposibilidad de desprenderse del mismo. Este tema de las secuelas fue el fomentado por los anti belicistas, tras la Guerra de Vietnam con el objetivo de

reinsertar a sus excombatientes en una sociedad que no los había recibido favorablemente. En nuestra lectura, es el puntapié inicial de una de las extensiones del síndrome de estrés postraumático.

El síndrome traumático de guerra, evidencia del fracaso del principio del placer, fundamento de la hipótesis de la pulsión de muerte. Freud, en “De guerra y de muerte. Temas de actualidad”, dice

Trasgrede todas las restricciones [...] no reconoce prerrogativas. Arrasa todo cuanto se interpone a su paso. Destroza los lazos comunitarios entre los pueblos empeñados en el combate y amenaza dejar como secuela un encono que por largo tiempo impedirá restablecerlos (1915: 280)

En 1920 en “Más allá del principio de placer” (1979: 1- 62) él introduce la pulsión de muerte, cambio que si bien no se lo puede endilgar exclusivamente a la guerra, obedece a: ¿por qué recordar de forma compulsiva, con pesadillas repetidas una situación hartamente desagradable?, que plantean los neuróticos de guerra. Constata que los hombres no tienden a matarse ni por placer, ni por sadismo, sino por un goce oscuro. Existe un placer mortífero, la pulsión de muerte. Antagónica y complementaria de la pulsión de vida. Más allá de los velos de lo bello, se esconde lo sombrío de cada uno “todo lo que promueve el desarrollo de la cultura, trabaja contra la guerra” (Freud, 1979: 178). Aunque rápidamente atisbó cómo la cultura y su civilización, no alcanzan para frenar la guerra, evidenciando la neurosis de guerra, el fracaso frente a un goce mortífero que los semblantes de heroísmo, coraje y deber no pueden revestir. Freud, testigo de su época conoció no solo la Primera Guerra Mundial, sino también el avance del nazismo, fue analista consciente del malestar de la civilización.

Lacan, psiquiatra en los años 47, en su artículo “La psiquiatría inglesa y la guerra” (2012: 113-133) hace un desarrollo en los cuales podemos avizorar lo que posteriormente formalizo en un análisis de discurso y en relación a lo real del goce. Él va como representante de la revista francesa “La evolución psiquiátrica” a observar cómo los psicoanalistas y los psiquiatras ingleses trabajaron durante la guerra con las tropas, los ejércitos, en el momento que Londres estaba festejando aun el triunfo. Así explicita: “La guerra me había dejado un vivo sentimiento del modo de irrealidad, bajo la cual la colectividad de los franceses había vivido de principio a fin” (2012: 113).

Opone dos versiones frente a la Segunda Guerra Mundial: la francesa y la inglesa. Para la primera versión, les reserva el “modo de irrealidad” comparándolo en el “desconocimiento sistemático del mundo de cada uno”, con la neurosis en un “no quiero saber nada”: como si estuvieran todos dormidos, en esa especie de defensa colectiva. Incluso, en una colaboración activa con el delirio paranoico sobre el que se apoyó el nazismo. Basta recoger algunos datos de la historia para establecer el rol, bastante penoso, que tuvieron en la guerra: los alemanes conquistaron el norte de Francia, Hitler se pasea 3 horas por París en junio de 1940; un día después que Francia firmara un armisticio con Alemania, Vichy devino la capital de un régimen autoritario entre 1940 y 1944 de carácter colaboracionista con la Alemania nazi.

Mientras que los ingleses condujeron la guerra hasta el triunfo atravesando todas las dificultades, “la intrepidez de su pueblo” les adjudica “una relación con lo real más verídica”. Propia de la ideología utilitarista, que no es adaptarse, sino hacer ahí con, es un modo de uso de hacer algo con eso, una relación más verídica con lo real. Lo real es del goce, tomando distancia de las defensas, ser incauto de lo real. La guerra reenvía a concepciones diferentes de lazo social.

Rescata así “los pequeños grupos” de Bion, donde la cohesión no se establece alrededor de un líder, sino de lo que Bion llamó “identificación horizontal”. Años más tarde, formalizará Lacan el dispositivo del cartel, como “pequeño grupo”, donde es la tarea lo que da consistencia al grupo.

El modo en que los neuróticos (versión francesa) se defienden de la angustia, sella, sostiene Lacan, un destino que se transmite a través de las generaciones. El síndrome del superviviente que se ha extendido, por la intervención del discurso de los padres y del encuentro con un real inadmisibile, simbolizado en la segunda y hasta tercera generación. Este síndrome, reservado inicialmente a los supervivientes de los campos de concentración y de las bombas largadas sobre Hiroshima y Nagasaki, se caracteriza por un cortejo de síntomas tales como depresión, ansiedad elevada hacia la muerte, culpa por la muerte de otros, búsqueda de culpables.

La guerra implica siempre al cuerpo y la destrucción del organismo humano. Asunto de cuerpo, regreso del cuerpo fragmentado. Es una de las modalidades del lazo social. No hay guerra sin la puesta en juego de los cuerpos, de ahí que se pensó que, si se ponía a los cuerpos más alejados, al no haber compromiso físico de los combatientes, no habría efectos subjetivos evitándose así el encuentro entre el sujeto y su horror íntimo; el sueño de la guerra a distancia, el no encuentro con el enemigo. ¡Vana ilusión!, se ha comprobado que los pilotos, quienes manejan los drones, han manifestado dificultades cuando vuelven a su casa: las imágenes de los píxeles en su computadora los persiguen. Aunque estas se localicen a miles de kilómetros, hablan de miles de personas que han muerto.

No hay guerra sin discurso. Cuando el significante amo no comanda el discurso, las guerras vienen a organizar el “comercio interhumano”.

El trauma es específico, diferente para cada sujeto, en función de un ordenamiento singular, aunque se comparta un hecho traumático colectivo y común.

Bibliografía

- Belaga, G. (2005). “La urgencia generalizada. Ciencia, política y clínica del trauma” (p. 15). En *La urgencia generalizada 2*. Buenos Aires: Grama.
- Delahaye, A.G. (2015). “1914-1918: laboratorio de psicoanálisis” (p. 153). En *El psicoanálisis a la hora de la guerra*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Freud, S. (1979a) “De la guerra y muerte. Temas de actualidad” (pp. 273-303). En *Obras completas*, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1979b). “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)” (p. 179-198). En *Obras Completas*, Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (2012). “La psiquiatría inglesa y la guerra” (pp. 113-133). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

El goce de *Superman*

CAMILO CAZALLA

Cada época presenta su modo de hacer con la no relación sexual. Es por ello que, durante el Congreso de la AMP en París del año 2014, Jacques-Alain Miller nos invitó a poner en tensión la época victoriana, paradigma de la represión de la sexualidad y durante la cual tuvo lugar la invención freudiana, con la promoción e incluso la intrusión del show de la pornografía, característico de nuestro siglo XXI.

El pasaje de una época a la otra no solo nos revela la transformación de la función del Superyó –pensado en principio como instancia prohibitiva y que hoy muestra toda su ferocidad bajo el imperativo de goce– sino que nos obliga a repensar nuestra práctica a la luz de las nuevas presentaciones sintomáticas.

Partiremos entonces de la constatación que nos revela que la sociedad conformada entre la ciencia y el discurso capitalista encuentra su materialidad técnica en los objetos *gadgets* que son ofrecidos a una modalidad que Lacan denominó, sostenido en la

teoría de Marx, como plus de gozar, y que alimenta un mandato insaciable, imposible de satisfacer.

Lo particular de esta ferocidad superyoica es que, al estar asentada sobre una ley, que es la ley del imperativo, presenta la paradoja de exigir y castrar a la vez la satisfacción que persigue. Es por esta razón que el objeto se nos presenta siempre como insuficiente, en tanto el plus de goce se asienta sobre un objeto perdido.

La adicción, que es la modalidad de goce característica de nuestra época, tiene como telón de fondo el goce pensado como pérdida, correspondiente al registro de la falta. Es así que el hombre de la hipermodernidad se encuentra bajo la metonimia del plus de goce y, en ese camino, el próximo objeto que garantice el goce. Todo puede ser también una mujer. Esto se desprende de lo que Lacan afirma en la Tercera cuando sostiene que "... se puede tener un auto como se tiene una mujer" (1998).

El Otro sexo reducido al objeto de cambio elimina cualquier alteridad simbólica y petrifica al hombre en la posición de consumidor. Cómo acceder al objeto que garantice el goce todo es uno de los interrogantes donde se juega, en nuestros días, la partida de la virilidad.

Cuando los semblantes del Nombre del Padre gozaban de buena salud, antes de lo que situamos como el declive de la imago paterna, la configuración en torno a una identificación sexual se obtenía del campo de lo simbólico. El Complejo de Edipo –que fue el nombre otorgado por Freud al proceso de organización, vía la ley del Padre, sobre el goce sexual– permitía que aquel que resignara su posición de falo de la madre en privilegio de un tener, se hiciera con los títulos paternos para asegurar su posición viril. Pero el mencionado resquebrajamiento del Nombre del Padre, impide que hoy lo real del goce se ordene dócilmente entre Damas y Caballeros y, en tanto lo que comanda es el objeto, esta diferencia

pierde su característica metafórica y lo que se acentúa es la vía de la literalidad de los distintos modos de goce.

La ambición científica en su nivel máximo aspira a la supresión del extravío singular del viviente afectado por el goce de *lalangue*, y para eso se sirve de la técnica.

Fin de fiesta

Mientras preparaba la puesta en forma del presente artículo, nuestro país amaneció sacudido por la cruel noticia de la muerte de cinco jóvenes, durante una fiesta electrónica en un imponente complejo de la capital federal, debido a la ingesta de éxtasis. Lo particular de este suceso no es solo que los encargados de la organización del evento, en una marcada ambición de mercado, hubieran ordenado el cierre del suministro de agua corriente que el uso del éxtasis requiere y duplicado el valor de la venta de las botellas de agua mineral, sino que los cuerpos de estos jóvenes sorprendieron una vez que la fiesta hubo terminado y fue necesario desalojar el lugar. Hasta entonces, nadie había tomado nota del asunto ya que cada quien tenía a su partenaire en el bolsillo.

La fatídica pastilla, a la que se podía acceder fácilmente durante el evento, se comercializa bajo el nombre de *Superman*, y es una droga sintética que produce una sensación de euforia en grado máximo.

De este desgraciado episodio podemos suponer que esta fiesta responde al ámbito de una comunidad de goce. Una organización en torno a un goce particular que es elevado a la calidad de significativo amo, una segregación de goce, sostenido en el plus al que la pastilla permitiría acceder. Es el empuje a este borramiento de la castración, propio del discurso capitalista, que no se hace más que encontrarse con el retorno de lo mortífero.

En esta dirección, hay que recordar que Lacan tomó nota prontamente del debilitamiento del Nombre del Padre hasta llegar a hacer de él, hacia el final de su enseñanza, una suplencia entre otras y, junto al reconocimiento de esta debilidad, nos alertó de la propagación de los significantes amo y la segregación de goce que esto implica.

Esta capacidad de poder adelantarse a su tiempo, que Lacan mostró, no responde a ningún tipo de videncia sino, que nos muestra que fue capaz de reconocer el capitalismo como un discurso apoyado en la ciencia que supone un saber en lo real.

Salir de la falta

Es enorme el esfuerzo que hizo Lacan para pensar una satisfacción posible por fuera del registro de la falta en la que opera el orden simbólico como dato de inicio, y que se encuentra ya en la conocida experiencia de satisfacción freudiana.

Jaques-Alain Miller alumbró la enseñanza de Lacan en este sentido, en una orientación por lo real que permitiera ir más allá (o más acá) del goce como perdido. En el capítulo titulado “Lo imposible de negativizar” (2011: 233-246), de su curso *Sutilezas analíticas*, Miller pone en claro cómo el significante en la primera enseñanza de Lacan nos hace entrar en el registro de la falta en ser, como subsidiario de la clínica del deseo.

Pero es necesario observar que, a medida que avanza en su enseñanza, Lacan irá buscando, con sus distintas invenciones, la ruptura de esta lógica de la mortificación de goce. Una de ellas, es la correspondiente al objeto *a*, que en principio fue conceptualizado como resistente a la negatividad fálica, pero que a la altura del seminario 20 revela su ropaje de semblante. Miller lo dice así en la

página 243 del texto citado “En el fondo, –se refiere a los objetos *a*– son unidades que funcionan exactamente como unidades significantes” y en la página siguiente, después de afirmar que Lacan tuvo una primera intención de someter todo a la articulación significante y, en particular, someter el régimen del goce al régimen del deseo por medio del objeto *a*, dirá: “esta unidad de goce es una unidad significante manipulada, arreglada” (2011: 244).

Finalmente agrega que Lacan reconoció que lo concerniente al goce no puede satisfacerse en una referencia a lo ontológico, que se había cosquilleado con su falta ontológica, como le gustaba decir a Lacan y sostiene que respecto a esta referencia al goce (al goce que hay, agregamos nosotros) “el objeto *a* es una creación lógica y, en ese nivel, se asemeja en el fondo a un significante” (2011: 245).

El cambio fundamental que le permitirá pensar a Lacan el modo de salir del registro de la falta hacia el goce que hay, tiene lugar recién iniciada la década del 70. A la altura del Seminario 20 (2006), *Aun*, con las fórmulas de la sexuación, Lacan situará como goce femenino, como aquel que no pasa por lo simbólico, y por lo tanto se trata de un goce que no tiene relación con lo imposible de negativizar, de mortificar, de pasar al campo del sentido. Este goce femenino será en su enseñanza el antecedente del goce del *sinthome*.

Para acceder al cambio que estamos explicando, Lacan se vio obligado a transferir el lugar del Otro al cuerpo, dejando atrás al Otro del deseo en la orientación de un goce que hay, que presenta, junto a la no relación sexual, como *Hay de lo Uno*.

Esta ambición de Lacan, de dar con un real que no pase al registro de la negatividad, apunta a salir de la mortificación que implica el orden de lo simbólico, ya sea en su cara significante, como lo apuntamos respecto al Nombre del Padre, o en su cara de objeto, en tanto que este, como quedó dicho, es producto de un discurso y entonces está situado a la medida del significante.

Ese real del psicoanálisis lacaniano, ese real para cada quien, que solo podemos pensarlo como trozos, piezas sueltas de real, no hace masa. Para decirlo de otra forma, no es posible hacer de ese real que orienta nuestra práctica un amo que reúna ninguna comunidad de goce. Por el contrario, es un real que ya no está sobre el fondo de la pérdida sino de lo que hay y, frente al cual no hay saber más que el acceder a un saber hacer allí. Un saber hacer que no es transmisible ni de una vez para siempre. A eso se orientará un psicoanálisis lacaniano: a que cada quien pueda hacer con el goce que hay, de modo de extraer en la vida un poco de satisfacción no mortificable. No es el goce de *Superman*, es cierto, pero conlleva una satisfacción vivificante.

Bibliografía

- Lacan, J. (1998). “La tercera”. En *Intervenciones y textos*, 2. Buenos Aires: Manantial.
- (2006). *El seminario, libro 20: Aún*. Buenos Aires : Paidós.
- Miller J.-A. (2012). “Lo imposible de negativizar” (pp. 233-246). En *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.
- (2014). “El inconsciente y el cuerpo hablante” (pp. 17-32). Presentación del Tema del IX Congreso de la AMP, Un real para el siglo XXI, 2014. En *Revista Lacaniana*, (17). Buenos Aires: EOL.



CLÁSICOS DE LA ORIENTACIÓN LACANIANA



La viveza criolla y el macho argentino¹

MARCELO BARROS

Una vez observé el caso de un hombre que apenas soportaba el acto de pagar. Evitar todo pago era para él no solo una ventaja, sino un ideal de conducta, casi un imperativo que significaba, entre otras cosas, no pagar, porque, “el que paga es un gil”. Tal máxima individual se encuentra elevada al rango de principio universal en el tango “Cambalache” de Discépolo: “el que no afana es un gil”. El imperativo de no pagar, de “ventajear”, así como de sortear toda humillación y ridículo, están ligados a la obligación de “ser vivo”, y se encuentra profundamente arraigado en el pensar y sentir del argentino.

Ciertas metáforas propias del lenguaje popular dejan ver la relación entre el dinero, el sadismo anal, y la homosexualidad. La fantasía de sometimiento anal está acompañada invariablemente por la angustia ante el vaciamiento y el despojo. Asimismo es inte-

¹ Texto publicado en *El Caldero de la Escuela* (39), *De machos y Hembras*, enero de 1996. Agradecemos a las autoridades de la EOL, y a Marcelo Barros, por la autorización a republicar el presente trabajo.

resante el uso de “gastar” o “gozar” como sinónimos de burlar. Lo central es la idea de un goce que el Otro extrae a expensas del sujeto “por atrás”: para Julio Mafud, es esencial a la “cachada” que el “candidato” no caiga en la cuenta de la celada. El acento no recae tanto en el perjuicio material como en el moral, esto es, en haber sido seducido. Por esto el desdichada protagonista de “Chorra” no cesa de repetir que lo que más bronca le da es haber sido tan gil.

No hay nada peor para el argentino típico que el ridículo; ante esa posibilidad preferirá pasar por inmoral. Por su imperiosa necesidad de no ser jamás injuriado, el macho se quiere invulnerable e imperturbable, obligándose a una suerte de ascetismo profano. El macho “se las banca todas”; si algo lo afecta, lo oculta. Su ideal de invulnerabilidad es una versión fallida de la fortaleza, pues ser fuerte es poder soportar una herida, y no ser invulnerable.

El vivo es un arquetipo de marginalidad. Pero esta última no es la de la delincuencia o la miseria (como en el caso del “pícaro”), sino que el vivo es alguien que no cree en las instituciones del Estado: su marginalidad es la del “coimero” y el “colado”, la del que está “al margen” de la fila. Es el cultor del “amiguismo”, el que se copia en el examen, el que se fue sin pagar, etc. Se trata ante todo de la marginalidad del atajo y la facilidad. Mafud describe al vivo y su visión infantil del mundo de la siguiente manera:

El padre piensa en él y ya lo quiere hombre. Es decir, macho. En una palabra: el vivo nace “coronado”. Sus padres lo van a inundar afectivamente... Irá creciendo como centro y eje de todo lo que lo rodea. Pensará que el mundo está hecho para él y no él para el mundo... Los mimos y las facilidades que le dan los padres, él se las exigirá a los otros. En especial, a la vida... El mundo será para él siempre una jalea donde se revolcará hasta hartarse de blandura y de sabor dulzón.

Este será el ideal de su cosmovisión. Si no lo realiza, se resentirá violentamente (1984)

La debilidad del vivo reside en la abundancia y el exceso que marcaron su primera experiencia del mundo. La suya es la psicología del que ignora lo que es perder, y que carece del poder que encierra la falta: el deseo. En la neurosis obsesiva el trauma infantil no consiste en una experiencia displacentera sino en el acontecimiento signado por el exceso de placer, de ahí que a menudo el cuadro clínico esté dominado por el *tedium vitae* que lo angustia.

Un viejo chiste, ya casi elevado a mito de los orígenes, dice que el Creador favoreció con enormes riquezas a La Argentina –cuyo nombre ya es promesa de fortuna– y alarmado ante esa desmedida positividad decidió compensarla con los argentinos. Cabría conjeturar que acaso estos últimos no habrían sido tan malos de no haberse visto agraciados con ese favor. Ser el preferido del padre o de la madre puede constituir un privilegio más bien funesto.

Borges afirma que el argentino, con excepción del que es pobre, se siente obligado a ostentar un poder de consumo que en la mayoría de los casos no corresponde a su circunstancia. Cree ser poseedor de un potencial tesoro –el país y sus inagotables recursos– y de un elevado destino. Una expresión fatigada por los políticos es la de “la Argentina que nos merecemos”; y esto se dice como si acaso no nos mereciéramos la que efectivamente tenemos. La tan loada riqueza potencial de la Argentina no funciona más que como mero emblema. Sucede en esto lo mismo que al hombre que poseía el billete de un millón de dólares y que no podía comprar nada con él porque no conseguía cambio: es decir, no lograba perderlo. Lo mismo le ocurre al varón que sucumbe a la neurosis. Bendecido con la masculinidad, detenta el pene, ese tesoro que guardará celosamente como insignia y garantía de su

virilidad; pero no le servirá de nada en tanto el temor a perderla no le permita ponerlo en riesgo.

La visión de la hembra como cosa vil es un lugar común del tango: pero el vivo se obliga no sólo al desprecio de la mujer, sino al del mismo vínculo amoroso. “Zonzo es el cristiano macho cuando el amor lo domina”, dice el Martín Fierro. El deber de ser “macho” y el horror ante la propia inocencia lo empujan a la ironía, al sarcasmo y la crueldad. Enmascarando de agresividad el erotismo, practica con las mujeres la guarangada y el “piropo” grosero. Frente a la amante embarazada, estará forzado a preguntar: “¿y cómo se yo que es mío?”. La viveza, entonces, excluye el amor, porque según el vivo nunca se es tan gil como cuando se está enamorado. Mafud advierte que el macho argentino ve en el amor una circunstancia desgraciada en el que el sujeto cae involuntariamente antes que un acto o una elección. Dirá siempre: “estoy metido”, o “tengo un metejón”, pero no se atreverá a confesar “estoy enamorado”. Si se casa es porque “ya es hora de sentar cabeza”. La literatura argentina no es una literatura del amor; ello no significa que la referencia del amor falte, sino que la experiencia amorosa no tiene lugar central en nuestras letras. Y es que tampoco lo tiene en el alma del héroe argentino.

En muchos países la ventilación de un *affaire* amoroso puede poner fin a la carrera de un político. En la Argentina dudosamente afectaría el apoyo popular. El político debe ser “vivo” ante todo. Por eso los argentinos no votarían espontáneamente a un candidato que tenga un aspecto intelectual, o que simplemente se destaque por una cualidad tan “aburrida” como la honestidad. El gusto del público unirá al buen jugador de truco, al deportista o al mujeriego. Se prefiere que el líder posea cualidades “viriles”; las que desde la perspectiva del vivo no incluyen ni la intelectualidad ni la escrupulosidad moral. El machismo no distingue erudición de

impotencia sexual. En cuanto a la ausencia de escrúpulos, esta es propia del arquetipo del “gran hombre” como bien lo señaló Freud en su estudio sobre Moisés. El padre primordial, el macho arcaico, está más allá de la ley porque es él quien la dicta según su capricho. Invulnerable poseedor de todas las mujeres, fascinado por la magia del lenguaje, concibe el universo de acuerdo con su pensamiento. La neurosis obsesiva reproduce esta imago primordial, aunque mayormente de un modo negativo por medio de formaciones reactivas que lo llevan al desarrollo de una hiper escrupulosidad. Pero el obsesivo no deja nunca de estar en tensión con este padre brutal. La impotencia que padece no es más que el complemento de la omnipotencia que supone en este último.

Siguiendo a Mafud advertimos que esta misma imagen corresponde a la que el argentino tiene del Estado. Es la de un padre corrupto que exige moralidad en sus hijos. El Estado también obra con viveza. Y es que el argentino no ve en aquel más que el poder personal del Ejecutivo. El Estado en sí vendría a ser como una vaga abstracción; por eso el individuo se siente estafado cuando se le exige el pago de los impuestos. Robar al Estado no constituye un delito para la mentalidad tradicional del argentino. El Estado es un padre perverso, abusador, y esto en el mejor de los casos, cuando no ejerce un terrorismo brutal. Es muy común que en los chistes se represente la relación Estado-Pueblo bajo la forma de un abuso sexual (hace poco tiempo la publicidad de un partido político representaba la Argentina como una mujer golpeada). No es imposible que esa visión del Estado “cruel y ventajero” esté determinada en parte por la proyección del patrón de estancia que el macho argentino lleva en si intimidad. Un país con “muchos caciques y pocos indios”, donde los generales son innumerables como las vacas. Más acostumbrado a la condición de súbdito que a la de ciudadano, el vivo habita en un orden feudal, puesto que su

fe en el caudillo lo pone a salvo de la angustia que genera la más intolerable de las ideas: la de que el gran macho, el amo, el padre, pueda ser tan “gil” como él.

Bibliografía

- Borges, J.L. (1974). “Nuestro pobre individualismo”. En *Otras Inquisiciones. Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé.
- (1988). *Prólogos (Teoría de la clase ociosa), Biblioteca personal*. Buenos Aires: Alianza.
- Mafud, J. (1984). *Psicología de la viveza criolla*. Argentina: Distal.
- Pieper, J. (1980). *Las virtudes fundamentales*. Editorial Rialp.

CÁTEDRA LIBRE EN DIÁLOGO

Entrevista a Nieves Soria

POR SEBASTIÁN LLANEZA

Sebastián Llaneza: En la diacronía de la enseñanza de Jacques Lacan podemos ubicar distintos aparatos de formalización clínica, desde el esquema L al grafo del deseo, desde el esquema de los cuatro discursos a las conocidas tablas de la sexuación. Ahora bien, en sus últimos desarrollos teóricos, sobre todo los que han sido elaborados tanto en el seminario 22 como en el seminario 23, Jacques Lacan nos presenta el aparato nodal, vale decir, un uso de la teoría matemática de nudos al servicio de la conceptualización de la experiencia analítica. Siendo usted una investigadora en la clínica de los nudos, podría decirnos si este último aparato tiene ventajas sobre los demás? De ser así, ¿cuáles se podrían mencionar?

Nieves Soria: Considero que cada uno de los aparatos lacanianos de formalización clínica tiene ventajas y desventajas respecto del resto. El esquema L por su simplicidad, posibilita distinguir rápidamente toda una serie de fenómenos clínicos, como, por ejemplo, la distinción entre la unión mística y la mezcla de

Schreber con Dios. El esquema R lo complejiza al introducir la articulación entre complejo de Edipo y complejo de castración en la relación entre los dos ejes, desdoblándose además el eje imaginario en dos lados que se anudan moebianamente, lo que posibilita precisar distinciones tales como las que propone Lacan en “Cuestión preliminar...” entre el campo de la realidad, tal como se sostiene –moebianamente– en la estructura neurótica y su delicado sostenimiento asintótico en el esquema I que da cuenta de la estabilización de la psicosis de Schreber.

Me he servido de este esquema –que, como sabemos es un plano proyectivo o un cross-cap– para realizar otras distinciones clínicas, arriesgando distintas versiones del mismo para la psicosis no desencadenada, para el nombrar-para, para distintos tipos de psicosis, etc. Es un esquema fecundo a la hora de establecer distinciones en el estatuto en el yo, el cuerpo y la realidad en estos distintos casos clínicos.

El grafo del deseo posibilita situar, como ningún otro, distintos trayectos posibles de una cura, desplegando instancias fundamentales para dar cuenta de la experiencia analítica, particularmente del psicoanálisis del neurótico, llevado incluso hasta sus últimas consecuencias.

La teoría de los discursos, por su parte, posibilita distintas aplicaciones más allá de la clínica; respecto de esta última destacaría al menos dos cuestiones. Por un lado, la escritura del discurso del amo posibilita formalizar al sujeto del inconsciente, y va a dar cuenta de la instalación del sujeto supuesto saber –en ese sentido el algoritmo de la transferencia es la versión clínica del discurso del inconsciente como discurso del amo. Por otro lado, la escritura del discurso histérico, al situar al amo como *partenaire* del sujeto, abre la vía de la prescindibilidad del padre, tanto clínica como teórica, a la hora de dar cuenta de dicho tipo clínico. Y no solo

del tipo clínico, también de una modalidad de lazo que excede en mucho el campo de la neurosis histérica –recordemos que Lacan proponía, por ejemplo, la histerización para la neurosis obsesiva, y me atrevo a agregar que la intervención psicoanalítica con ciertas psicosis también puede producirla.

Si abordamos las fórmulas de la sexuación con amplitud, sin purismos, podremos aplicarlas a toda una serie de distinciones clínicas: la neurosis del lado izquierdo (con alguna variación, también podría situarse de ese lado la psicosis no desencadenada), el desencadenamiento psicótico –y más generalmente, todos los fenómenos de estrago– en relación con el primer cuantificador del lado derecho, que da cuenta de la relación unilateral del significante de La mujer tachada con el significante de la falta en el Otro, sin anclaje fálico. Mientras que el segundo cuantificador, correlativo del desdoblamiento del campo del goce en la parte inferior, podría dar cuenta de ciertas posiciones producto del trabajo analítico –y, con alguna variación también podrían situarse allí ciertas soluciones psicóticas.

Respecto de todo lo planteado, la clínica nodal abre un nuevo campo, alejándose del matema –siempre presente en los anteriores aparatos conceptuales–, a no ser por algunos momentos (en *RSI* o en *La tercera*), en los que introduce algunos en las zonas de entrecruzamiento entre los registros, tomados allí ocasionalmente como círculos de Euler –lo que no deja de tener también un gran interés clínico, por ejemplo, al oponer el sentido al campo de lo real, el goce fálico al de lo imaginario y el goce del Otro a lo simbólico.

Dejando atrás el matema, considero que la clínica nodal introduce fundamentalmente la posibilidad de dar cuenta de la estructura en términos de anudamiento entre los registros, siendo especialmente fecunda para realizar distinciones en el nivel de lo particular, especialmente de los tipos clínicos –pero también de

distintos nudos del amor, o del análisis, temas en los que incursioné en seminarios que dieron lugar a sendos libros. Eso no significa que en el nivel de la clínica nodal no se llegue a poder avanzar en el nivel de lo singular —es la vía que abre Schejtman con sus trabajos con las trenzas, no he llegado hasta allí.

En mis investigaciones me interesó en primer lugar la posibilidad de distinguir los distintos tipos de psicosis en función de la localización del lapsus del nudo, y a partir del mismo, del registro que tiende a soltarse en cada uno de ellos, lo que dio lugar a mi planteo fundamental de *Confines de las psicosis* acerca de la tendencia al soltamiento del imaginario en la esquizofrenia, del real en la parafrenia y del simbólico en la psicosis maníaco-depresiva. Avancé luego sobre los nudos neuróticos, distinguiendo la histeria, la obsesión y la fobia en función del registro que se duplica en la nominación por el síntoma, la inhibición o la angustia —tal como propone Lacan en el Seminario 22—, lo que se plasmó en mi libro *Inhibición, síntoma, angustia. Hacia una clínica nodal de las neurosis*.

Ninguno de los aparatos conceptuales anteriores posibilita sistematizar de ese modo los tipos clínicos, abriendo el campo de ubicación del psicoanalista en el nudo, su posición y la orientación de sus posibles intervenciones en relación con la distinción entre los registros.

SLL: En la orientación Lacaniana estamos acostumbrados a hablar de forclusión paterna (para dar cuenta de la estructura psicótica) y de carencia paterna (para dar cuenta de histerias de angustias y nuevas néurosis, llamadas por algunos colegas “Néurosis ordinarias”). Ahora bien, nos ha llamado mucho la atención que, en sus últimas intervenciones, usted haya hablado de la inexistencia del nombre del padre. De hecho, si no estoy mal informado, dictará

en la EOL un seminario diurno con este título. ¿Podría explicarnos a qué se refiere con dicho concepto?

NS: En efecto, el 18 de abril comencé a dictar mi seminario *La inexistencia del Nombre del Padre. Incidencias en la teoría y práctica analíticas*. En este título se plasma la tesis a la que me vi llevada a partir de mis investigaciones de los últimos años, fundamentalmente el campo que se abrió para mí a partir del seminario que dio lugar a mi último libro, *¿Ni neurosis ni psicosis?*, que fue seguido de *Nudos en la frontera* y *Los nombres y los goces en la práctica analítica*.

Algo que me interesa especialmente es escuchar los casos –tanto míos como de otros colegas– poniendo en suspenso, tal como Freud invitaba a hacer, las categorías conocidas. Esta práctica, a la que me dedico con mucho entusiasmo, me fue llevando a preguntarme acerca del estatuto del padre en toda una serie de casos. Me encontraba con que en ellos no podía ni verificarse la estructura neurótica, organizada alrededor del Nombre del Padre –en su función normativa y patógena–, ni la estructura psicótica, organizada alrededor de su forclusión, con sus eventuales efectos de retorno. Me encontré así con subjetividades que no parecían estructuradas alrededor de dicha función, lo que me llevó a recordar la insistencia de Lacan en la dependencia de las instituciones para la vigencia del Nombre del Padre.

Esto me llevó a abrir un campo de interrogación acerca del estatuto del Nombre del Padre propio de esta época, en la que las notables transformaciones en el campo jurídico –tales como el matrimonio igualitario, la pérdida de jerarquía del apellido paterno, la fertilización asistida, etc.– o eclesiástico –véase la inédita dimisión de un Papa, así como la desacralización de su investidura operada por su sucesor, el simpático Francisco– dan cuenta de una evidente

depreciación del Nombre del Padre, que obliga a considerar la relación actual de este significante con su negación. ¿Se trata de una forclusión generalizada o más bien de su inexistencia?

En la clínica clásica –que continúa existiendo, sin duda para toda una serie de sujetos– la referencia al Nombre del Padre conlleva los efectos de retorno en lo real –particularmente, lo que Lacan llama *un-padre en lo real*– al ser rechazado de lo simbólico. En la clínica contemporánea, sin embargo, nos encontramos más con una ausencia que con agujero allí donde no encontramos la estructura caracterizada por la presencia del Nombre del Padre. Un agujero sin efectos de retorno en lo real, lo que suele confundir al practicante en cuanto al diagnóstico. Dentro del campo freudiano esta preocupación clínica llevó a las conversaciones sobre los inclasificables y las psicosis ordinarias, orientadas por la perspectiva de la inexistencia del Otro, introducida por Miller, quien acompañado por Laurent le dedicó un año de su curso. La psicosis ordinaria no es una categoría psicopatológica, es un campo de investigación en el que se cuentan variedades clínicas muy distintas que habría que distinguir. Una cosa son las psicosis *sinthomadas*, estabilizadas, medicadas, no desencadenadas, pero psicosis al fin. Y otra cosa son los casos en los que el Nombre del Padre responde a la lógica de la inexistencia y no de la forclusión. Solo por un gran forzamiento llamamos a esos casos psicosis –“ordinarias”–, ya que en un sentido estricto no son ni neurosis ni psicosis. Es otra clínica, y es el campo sobre el que me interesa avanzar.

SLL: En su libro intitulado “Inhibición, síntoma, y angustia” usted propone formalizar los tipos clínicos de las néurosis haciendo un uso de la topología nodal. Nos dice que la néurosis obsesiva se anuda por un redoblamiento del registro imaginario, es decir, una inhibición-sinthome, que la histeria se anuda por una reduplicación

del registro simbólico, vale decir, por un síntoma-sinthome, y que, por último, la fobia se anuda por un redoblamiento del registro real, es decir, por una angustia-sinthome. Ahora bien, ¿dicha propuesta, es válida para todos los casos de histerias, obsesiones, y fobias? O puede haber, en la particularidad de los casos, otros anudamientos?

NS: En efecto, en ese texto proponía esa caracterización del nudo para cada tipo de neurosis, articulándolas con cada una de las nominaciones extraídas por Lacan del trípede freudiano de la inhibición, el síntoma y la angustia, y anudándolas a su vez con uno de los tres tipos de identificación fundamentales introducidos por Freud en el capítulo 7 de *Psicología de las masas* y retomadas por Lacan en términos de identificación a lo imaginario, a lo simbólico y a lo real del Otro real –ya que justamente la propuesta de Lacan en el Seminario 22 es que las identificaciones son nominaciones, que cumplen una función de anudamiento.

Sin duda es un planteo bastante general, que no da cuenta de particularidades –y mucho menos, singularidades– dentro de cada tipo clínico; es una primera aproximación al tema, e implica por ello cierta limitación. Sin embargo, considero que en la simplicidad de ese planteo resuena algo real de cada uno de los tipos clínicos, que Lacan definía como tipos de nudos. En efecto, en la clínica clásica, correlativa de la existencia del Otro, podría decirse que el fenómeno elemental de la histeria es el síntoma como flor de lo simbólico (basta dirigirse a los Estudios sobre la histeria, o el caso Dora...), mientras que el fenómeno elemental de la neurosis obsesiva es la inhibición como resultado de la captura imaginaria en la coraza narcisista (lo que describe largamente Lacan en varias oportunidades, particularmente las clases del seminario 10 que le dedica), y finalmente el fenómeno elemental de la fobia es la confrontación con lo real de la angustia,

que en el caso en el que llega a constituirse el síntoma fóbico –lo que no ocurre tan a menudo, muchos son los casos que quedan confrontados con el fenómeno elemental, del lado de la histeria de angustia, de la angustia masiva y libremente flotante, que no consigue anudarse– se anuda con lo simbólico.

Ahora bien, si volcamos nuestro interés sobre la clínica de la inexistencia del Nombre del Padre, sin duda esta caracterización pierde vigor e incluso vigencia. Considero que son dos clínicas que coexisten en nuestra práctica actual.

SLL: Por último, me gustaría preguntarle lo que compromete a mi trabajo de tesis. Como usted sabe, la noción de *sinthome*, definida por Lacan como reparación del lapsus del nudo, tiene sus antecedentes en su propia enseñanza. Si no me equivoco, en uno de sus libros, usted sitúa que la nominación, tal como Lacan la trabaja en el seminario 22, es el antecedente de lo que en el seminario 23 llamará *sinthome*. Ahora bien, teniendo en cuenta que para Lacan solo hay relación sexual en el *sinthome*, le pregunto: ¿se puede pensar al amor (tal como Lacan lo define en el seminario 20, vale decir, como suplencia de la relación que no hay) como antecedente de esta noción? Sería muy descabellado pensar que el *sinthome* puede adquirir, en la particularidad de los casos, la forma del amor?

NS: Sin duda hay diversos antecedentes de la noción de *sinthome*, y seguramente que la nominación como función de anudamiento es un antecedente del mismo en cierta perspectiva –la del anudamiento entre los registros. Pero, efectivamente, hay una dimensión fundamental del *sinthome* que se ubica en el plano de la inexistencia de la relación sexual –se trata allí del anudamiento entre los sexos y ya no entre los registros. Es toda la vertiente en

la que Lacan se sumerge en el mito bíblico del génesis, situando a Eva como primer *sinthome*, que viene a reparar la falta estructural del hombre (“no es bueno que el hombre esté solo”, pero para dejar de estarlo tiene que perder una parte de sí, una costilla) sin suturarla, ya que su *ex – sistencia* misma es signo de algo que a él le falta –no lo completa, suple esa falta haciendo síntoma, de allí que Lacan caracterice al *sinthome* a partir de su original lectura de la Biblia como ayuda-contra. Con este planteo Lacan retoma la idea introducida en su seminario del año anterior acerca de una mujer como síntoma. Digo que la retoma porque no considero que la noción de *sinthome* se oponga a la de síntoma –si bien considero que dicha oposición puede tener cierto valor didáctico–, sino que la incluye (es el lapsus más su reparación). En esta perspectiva me pregunto si más que el amor no es una mujer el antecedente del *sinthome* en la perspectiva de la sexuación.

Cuando a Lacan le preguntan si el psicoanálisis es un *sinthome*, responde por la negativa, aclarando que el *sinthome* es el psicoanalista, no el psicoanálisis. Está proponiendo abordar el *sinthome* como *partenaire*, como otro cuerpo –en esa perspectiva planteaba en el seminario 22 una mujer como causa del deseo para un hombre, así como para ella serían sus hijos quienes cumplirían dicha función. El *sinthome* no es el lazo sino el *partenaire*. En ese sentido estricto propondría una mujer como antecedente de la noción de *sinthome*. Pero en un sentido más amplio, coincido, el amor como suplencia de la relación sexual que no existe es el antecedente del lazo que une al *parlêtre* con el *sinthome*.

RESEÑAS

Reseña de la XVI Conversación Clínica del ICF: “La protesta viril es unisex”

ANDREA B. PERAZZO

El primer fin de semana del pasado mes de marzo, tuvo lugar en Barcelona la XVI Conversación Clínica del ICF, y como es habitual en esta actividad que ya lleva 16 años, la presencia de J.-A. Miller estuvo acompañándonos, quien volvió a deleitarnos una y otra vez con sus intervenciones precisas y esclarecedoras tanto epistémicas como clínicas en la discusión de los casos. El tema propuesto a trabajar fue: “La protesta viril es unisex”.

Una cálida y gran sala del Hotel Hilton, fue el lugar propicio para recibir a cientos de participantes reunidos allí durante dos días de intenso y fructífero trabajo.

Junto a J.A. Miller, y con una labor destacable se encontraban coordinando la mesa Antoni Vicens y Mercedes de Francisco, quienes nos introducían en cada caso con sus lecturas e intervenciones dando apertura al debate.

La tarde del día sábado, contó con la presencia de Montserrat Puig, Joaquín Caretti y Anna Aromí, colegas que aportaron su práctica clínica, y el domingo por la mañana, la conversación

giró alrededor de los casos de Miriam Chorne, Carmen Garrido y Leonora Troianovski.

Quisiera compartir con ustedes en esta reseña, algunas cuestiones tratadas allí, perlas clínicas extraídas de las intervenciones de J.-A. Miller y del intercambio animado suscitado por el debate de los casos. Mis notas han sido de gran ayuda para ello.

En este escrito me dedicaré a tres de los casos trabajados.

Comenzaré con el material traído por Montserrat Puig, al que tituló: “No quiero gritar más”. Miller se refirió a él, como un caso “digno para el título de esta Conversación: La protesta viril es unisex”.

Se trata de una joven mujer que en la consulta manifiesta su imposible de soportar, aludiendo como causa de su angustia, la relación con su madre. Actualmente sus problemas se manifiestan con su marido, con quien no tiene relaciones sexuales, siendo él el que no quiere, y con su pequeño hijo, que no la obedece y prefiere al padre. Queda afuera y solo puede gritar, pero ya no quiere hacerlo más.

Un recuerdo infantil. A sus 10 años, su madre le dice “Tú no sirves para el dibujo, tú no eres creativa”, marcando la crueldad materna, no ser comprendida.

Hasta su pubertad ella era la fuerte, sociable, la que sostenía y escuchaba a su madre, y su hermana la débil, tímida. Esto se invertirá cuando su hermana consulta a un psicólogo y supera esto, produciéndose una reversibilidad, ella pasará a callarse y perder brillo, ya no ser necesitada, y necesitar ahora el apoyo del otro, que no encontrará, y su hermana será la que tome la palabra. Coincidirá también el nacimiento de un hermano, muy esperado, deseado, y la separación de los padres, donde ella dejará de ser el “hombrecito de la casa”. Hablará de ser invisible para el otro, quedando de lado, tanto para la madre, como también con el marido y el hijo, sin voz y su respuesta: el grito.

Miller sitúa que el personaje del caso es la madre, ella con su frase tan desafortunada, resume la nulidad de su hija. Prosigue su comentario en relación al cambio que se da entre las dos hermanas, en dos tiempos. Un primer tiempo donde es la niña que escucha, admira, “ser el hombrecito de la casa”, y un segundo tiempo, cuando dejará de serlo, como si su hermana le robara el hombrecito de la casa, quedando así desfalicizada, casi invisible. El hombrecito decaído, y ahí Miller plantea que este caso se podría haber llamado “El caso del hombrecito que ya no es mas”, título que justificaría el tema de la conversación. La protesta allí por haber perdido el brillo del hombrecito. Su marido y su hijo irán al lugar de su madre, restándole atención a ella, quedando fuera de ese núcleo.

La Conversación alrededor de este caso fue muy animada, generando varias intervenciones e interrogantes alrededor del estatuto del grito, si este grito que es su protesta por su negativo, hacerse escuchar de este modo, sería su manera de no poder dialectizar su posición; también se insistió en la diferencia de sus dos modos de gritar en esta mujer, comenzando a gritar elevando la voz, como un hombre, y termina gritando con desesperación como una mujer, y ella no quiere gritar mas.

El siguiente caso al que me referiré es de la práctica clínica de Anna Aromí. Este caso resultó muy interesante al generar un intenso y fructífero trabajo en el debate que giró sobre la cuestión diagnóstica. Su título: “El ancla de ser padre”.

Se trata de un sujeto al que no le resultaba fácil anclarse en algún lugar, permanentemente va cambiando de trabajos y con ello de lugares de residencia cuando algo no le resultaba claro e irrumpe de manera abrupta la pregunta. ¿Qué hago aquí? Frente a la ausencia de respuesta, la angustia y tener que irse de allí. Este paciente de cuarenta años, al momento de consultar al analista, mantenía cierta estabilidad en lo laboral y había comenzado tam-

bién una relación de pareja bastante estable que lo confrontaba a la posibilidad de ser padre, cuestión que no le resultaba fácil llevarlo a la práctica. Era una decisión tomada aunque no podía precisar desde cuando, para él “la paternidad es un ancla”. Perfeccionista y exigente, queriendo controlar todo, tratará de mitigar sus miedos destinando gran esfuerzo para ello. Necesita poner orden y mantenerlo. ¿Qué estatuto tiene el desorden de este paciente? Anna Aromí planteará que debajo del aspecto de una neurosis obsesiva, se trata de una psicosis ordinaria. A este sujeto lo sostiene el trabajo y la paternidad, cuestiones que la analista con su presencia en la transferencia, “estar sin que se note” ayudará a mantener esos pilares y a que pueda inventar un pequeño dispositivo contra la angustia cuando aparece la pregunta ¿Qué hago aquí? Ya que ahí volvía a repetir una y otra vez el irse de un lado al otro. Ahora Ernesto, así lo llama al paciente, podrá responder a esa pregunta con un: “me estoy reinventando”. Otras cuestiones a destacar en este caso fue una etapa donde la pareja buscaba el embarazo y no resultaba, allí él manifestó “sentirse una máquina reproductiva en manos de otro que lo exprimía”, y en otra oportunidad, dijo que percibió en su pareja “un gesto pornográfico”. Llega un día a sesión diciendo “el hijo está aquí”, eso implicaba que puso en marcha su decisión de ser padre, aunque le lleve tiempo de espera. Y más adelante dirá: “estamos embarazados”, la analista lo felicita y mas tarde ella se dará cuenta que está incluida en el plural. La transferencia ha sido muy importante, el ancla también en el analista.

Anna Aromí transmitió que la expresión del paciente “estamos embarazados” la puso al trabajo. Expresión habitual, en la actualidad, cuando una pareja anuncia que van a ser padres, tratándose allí del aspecto “unisex”, de borrar las diferencias, al servicio de no querer saber nada sobre lo femenino, tema de nuestra Conversación. ¿Pero qué lugar damos los analistas a ello?, ¿nos quedamos

con la generalidad, o nos ponemos a escuchar de qué se trata en cada paciente? Ya que como plantea Anna, si no hay intervalo, no hay posibilidad de sujeto, y por ende, no hay posibilidad para la interpretación de cada uno.

Miller planteó el tema del diagnóstico que suscitaba este texto, entre Neurosis Obsesiva y Psicosis ordinaria, y a partir de allí se sucedieron numerosas intervenciones de los participantes que se iban enriqueciendo cada vez más a medida que avanzaba la tarde hasta llegar a un diagnóstico muy fino precisando los elementos que se necesitaban para hablar de una Neurosis, y no se encontraban, y comenzar a detenerse y mirar de cerca esos signos sutiles, que nos orientan en relación a una psicosis ordinaria. Para hablar de Neurosis se necesitaría ubicar la neurosis infantil, un síntoma infantil, el deseo de la madre, y ello no estaba, planteaba Anna Aromí. A su vez Miller enriquecía el debate con sus precisiones clínicas, planteando que en una neurosis obsesiva se busca la perfección, está el control, pero si nos quedamos con eso sin ir a lo sutil, podemos desorientarnos. Aquí no se trata del control de la neurosis obsesiva, tampoco está el laberinto obsesivo con la relación a una mujer, que sí se encuentra en el caso de Miriam Chorne, que es más sofisticado en cuanto a la construcción, donde la relación con una mujer debe ser así, o así. En este caso no es el deseo de ser padre. También es un dato de gran interés clínico el “gesto pornográfico” que ve en su pareja, del orden del fenómeno elemental. Frente a la pregunta ¿qué hago aquí? Miller plantea que no hay una respuesta del fantasma. Y luego cuando comienza a responderse con el “me estoy reinventando”, da cuenta de algo inacabado, él se está reinventando siempre, una transformación de su ser. Anna planteará que es una asíntota temporal, un elemento de flexibilidad que le sirve contra la angustia. Concluyendo la conversación dirá que “no hay nada mas normal que una psicosis no

desencadenada”, es una clínica sutil, donde nos orientará el ir al detalle, a lo fino, a lo desigual del sujeto, lo que no pega con otro, que no se le parece en nada, para ello tendremos que detenernos y mirar de cerca el síntoma. Así concluyó la tarde del sábado con un debate muy animado.

El tercer caso que seleccioné para esta reseña fue el de Miriam Chorne, un caso de Neurosis Obsesiva a diferencia del anterior, y del que nos podemos servir a fin de continuar enriqueciéndonos en el tema de la cuestión diagnóstica, que nos dejó la conversación precedente. Miller afirmó que es un caso del cual podemos aprender. Su título, “Tomar las riendas de la situación...”.

Un sujeto con muchas dificultades para sentirse legitimado como hombre, no puede estar con una mujer que ame. El motivo de su consulta: no puede realizar el duelo por la pérdida de su madre, a más de un año de su muerte, él sigue deprimido. El primer tiempo del análisis se dedicará a ello. A partir de allí, disfrutará de una vida sexual activa, revelándose su síntoma: la imposibilidad de hacer de una mujer su objeto de amor. Las numerosas y variadas condiciones de amor en sus elecciones, obstaculizaban el encuentro. Siente agobio cuando está con una mujer, y necesita no crearle falsas esperanzas. Él “piensa lo que piensa”. Es un caso muy freudiano, de la lógica del Edipo, amor a la madre y odio al padre. Madre idealizada y padre manipulador y autoritario. Sus padres estaban divorciados desde que él era muy chico. “No quiero hacer sufrir a una mujer como mi padre lo hizo con mi madre”, creencia que caerá cuando debele que no era así. Esta nueva versión traerá alivio en el sujeto. Duelo también a realizar por el apego a la madre, obstaculizando el lazo de amor con una mujer. Del padre dirá que “no pudo hacerse con él”, fue un padre que ejerció la paternidad en la vertiente simbólica, pero no en la real, como verdadero agente de separación de la madre

y que le ha dicho a su hijo que su nacimiento fue por el deseo de la madre. Busca permanentemente su reconocimiento, pero solo consigue sentir de él una mirada escrutadora referida a su hombría. Recuerda las palabras que le pronunció respecto de una pareja muy importante que tuvo el paciente, una mujer mayor que él: “buscas una madre”, respondiendo sintomáticamente y obedeciéndolo “no debo buscar una madre”, sacrificando así estar con una mujer. La única manera de avanzar para él, es si su padre muere, a lo que el analista responde. ¿Por qué tendría que morir un padre para que él esté mejor? El trabajo de análisis lo llevará a cambiar la relación con su padre dejando de ser el único que tenía la potencia, aparecerán otros aspectos del padre, pudiendo relacionarse sin tanta rivalidad, hablar con él.

Este hombre necesita separar el amor y el deseo. Su problema se evidencia en el tema del amor, donde no puede tomar una iniciativa. En relación al deseo con las mujeres, no tiene dificultad, ya que en la cama es donde él puede “tomar las riendas de la situación”, allí es activo, a condición de no amarla.

Miller planteó que se trata de un caso muy freudiano, del que hay mucho que aprender. Muestra el laberinto del obsesivo en el que se encuentra y cómo las numerosas condiciones de amor sobre el objeto que elige se van acumulando y bloqueando unas a otras. El objeto voz, y el objeto mirada adquiere preponderancia en este caso. La mirada escrutadora del padre en sus distintas versiones, aparece en relación a la hombría del hijo, si este es capaz de obtener satisfacción del otro sexo como un verdadero hombre, y también aparece la mirada anticipada, que este padre, pueda decir qué guapa la mujer que está con su hijo. Miller mencionará la frase clínica que está en el texto y remite al Seminario 23, dice que al neurótico obsesivo hay que desvincularlo de la mirada, remarcando que este caso es para apoyar la frase

de Lacan. Un planteo que Miriam dejó al final de su texto, ¿si el acceso a la virilidad es mas sencillo que el acceso a la feminidad? ¿Si la pregunta qué es ser un hombre es el mismo pathos de qué es ser una mujer? Miller lo retomará preguntando si ¿hay enigmas de la virilidad? Formulando que este caso muestra que no hay misterio de la virilidad, la respuesta está en el padre, lo tiene el padre, el problema para este sujeto es cómo alcanzar la misma postura que el padre quitándole el vicio de hacerle mal a la mujer; en cambio cuando se habla de enigma de feminidad no hay respuestas al ¿qué quiere una mujer?, puede ser un niño, el falo, hay toda una metonimia que no es igual al masculino. El animado debate que brindó el caso nos proporcionó una enseñanza sobre un diagnóstico de neurosis obsesiva con su singularidad.

A lo largo de estos dos días de Conversación, pudimos verificar en cada una de las apreciaciones que realizó J.-A. Miller la invitación a detenernos en los detalles, sutilezas, que hacen a la singularidad del caso, para dejarnos enseñar por él. Y no dejó de sorprendernos cuando se refirió a que los seis casos que se trabajaron, tenían algo común, y es que estaban titulados con una frase extraída del analizante, y esto había acontecido sin acuerdo previo.

Para concluir: unas palabras de Miquel Bassols, encontradas en el boletín número 20 de la NEL: “Cuando se trata de lo que llamamos una Conversación Clínica, la primera consecuencia es hacer aparecer en cada caso la singularidad de un síntoma llevada hasta último grado, mostrar aquello que hace que un síntoma sea absolutamente incomparable a otro”. Puedo constatar que esta Conversación, con el minucioso y enriquecedor trabajo realizado y la rigurosidad conceptual que acompañó al mismo, ha dado cuenta de ello.



CONEXIONES



“El hijo de Saúl” y el plano que falta

PABLO MARTÍNEZ SAMPER

“Al principio no está el origen, está el lugar”

(Lacan, 2008: 14)

0.-

En una de las lecciones que Lacan dedica a *Hamlet* da una indicación de por donde empezar a leer un objeto artístico. La vía de entrada de un análisis se encontraría en el tejido de la obra misma, en su estructura. Si una pieza dramática nos emociona, dice Lacan,

... no se debe a los esfuerzos difíciles que representa, ni a lo que sin saberlo un autor desliza en ella, sino **al lugar que nos ofrece, por las dimensiones de su desarrollo**, para alojar lo que en nosotros está escondido, a saber, nuestra propia relación con nuestro propio deseo. Si Hamlet nos abre esa posibilidad de una manera eminente, no se debe a que en ese momento Shakespeare esté tomado por un drama personal, sino a que esa pieza realiza –y, en ciertos ángulos, al máximo- **la superposición de dimensiones, de**

planos ordenados, que es necesaria para dar a su lugar a lo que está en nosotros, como para que este drama repercuta allí (2014: 305)

El teatro y el cine comparten el mismo pilar compositivo, el elemento narrativo, pero una obra cinematográfica maneja sus propias materias primas, las imágenes. Así, el cine que posee la capacidad de conmoción suele estar construido en torno a un ideal donde la forma (las imágenes) y el fondo (la trama) se encontrarían perfectamente entrelazados al servicio del enigma de cada película. Cuando el cineasta Jean- Luc Godard afirmaba que un *travelling* es una cuestión moral probablemente apuntaba a ese horizonte. Un horizonte estético donde un plano o un movimiento de cámara, a modo de sinécdoque, reflejase la propia estructura.

Hay películas que tienen ese valor de condensar toda su propuesta estética en un gesto cinematográfico o en un único plano. No es algo que se produzca habitualmente, ni tan siquiera es probable que las obras incuestionadas del arte cinematográfico resistan a este peso de los ideales estéticos. Existen sin embargo otras películas más extrañas cuya propuesta estética se sintetiza precisamente en el plano que decidieron no incluir, dejando paradójicamente más “a cielo abierto” su método compositivo, su estructura. Una de estas películas singulares es la reciente *El hijo de Saúl* (*Saul fia*, 2015), el último intento de filmar el holocausto o para decirlo en palabras de su director, el último intento de filmar “ese agujero negro en medio de nosotros”: un campo de concentración. Para hacer visible ese plano que falta necesitamos dar un pequeño rodeo por algunas películas anteriores que se han acercado a la representación del horror. Este texto es un primer y fragmentario recorrido por la historia de un plano.

1.-

La filmografía de Alfred Hitchcock ha producido una gran cantidad de imágenes memorables. Todas ellas comparten eso que el director François Truffaut ubicó tan certeramente en su libro de entrevistas con el director inglés, su capacidad de mirar al espectador, de cuestionar el lugar del espectador:

... en el género de películas que usted suele hacer hay algo particularmente ingrato, porque el público acostumbra a sentir placer viéndolas, pero tiene tendencia a demostrar que no es ingenuo y esto le obliga, a veces, a hacer ascos a su placer (Truffaut, 2001: 269)

El plano que nos interesa transitar para intentar ubicar ese que falta en la película del director László Nemes aparece en la película *Los pájaros* (*The Birds*, 1963) y opera bajo las mismas premisas. A partir de esa imagen el espectador sabe que se desencadenará toda la violencia que hasta ese momento solo había irrumpido fugazmente. Es un plano que no solo hace evidente la trama del film, el viejo conflicto entre el hombre y la naturaleza, sino que desvela el trabajo compositivo del film en torno al objeto mirada. El propio Hitchcock lo señaló en su entrevista con Truffaut más poética y hamletianamente¹: “los pájaros están fuera y el ser humano está

¹ En la escena segunda del segundo acto de la obra *Hamlet* llegan, a una demanda del rey, los amigos de la infancia de Hamlet, Guildenstern y Rosencrantz. Cuando se reencuentran se produce este famoso dialogo que resuena con la frase de Hitchcock: “Hamlet: ¿Qué noticias traéis? Rosencrantz: Ninguna, señor, excepto que el mundo es cada vez más y más honesto. Hamlet: Entonces es que se acerca el Juicio Final, sólo que vuestras noticias no son ciertas. Os preguntaré con mayor precisión. ¿Qué habéis hecho contra Fortuna que así os envía a esta cárcel? Guildenstern: ¿Cárcel, señor? Hamlet: Dinamarca es una cárcel. Rosencrantz: Entonces es que el mundo también lo es.” Citamos la traducción realizada por Miguel Ángel Conejero. Shakespeare, W. (2012). *Hamlet*. Madrid: Cátedra (pp. 277).

en la jaula” (Truffaut, 2001: 270). Reconstruyamos mínimamente las coordenadas de irrupción del plano.

Los pájaros acaban de mostrar su poder destructor atacando a un grupo de niños que salían de la escuela. La protagonista se refugia en una cafetería y comienza, en la única escena donde los personajes intentan averiguar la causa del comportamiento de una naturaleza que parece haberse salido de quicio, un diálogo de marionetas en la mejor tradición teatral donde cada personaje habla en nombre de un saber en conflicto. Una ornitóloga, representante del saber científico, le señala que eso es imposible, que por naturaleza estas aves no son agresivas. Entonces un personaje interrumpe la escena recitando unos versos del Antiguo Testamento: “Así ha dicho Jehová el Señor: a los montes y a los collados... a los arroyos y a los valles. He aquí que yo, yo haré venir sobre vosotros la espada... y destruiré vuestros lugares altos”, (Ezequiel, capítulo seis). Este personaje sin nombre, el típico borracho que la tragedia y la literatura han asociado como portador de una verdad distinta, termina su cita bíblica con una frase que condensa, a modo de un *après coup* salvaje, lo que Hitchcock nos quiere hacer escuchar, “Es el fin del mundo”. Una sensación de final, de juicio final, que recorre todo el tramo final del film.





Justo después de la cita aparece este plano cenital. Es un plano que mantiene una distancia que no se explica por ningún hecho narrativo de la trama y lo que resulta más significativo, es una perspectiva que no corresponde a ninguna mirada humana. Un punto de vista que solo puede corresponder al nivel de enunciación del discurso de la propia película o, y en esta ambigüedad reside su fuerza poética, a una mirada no humana. Como espectadores no estamos obligados a elegir entre las dos opciones, probablemente las dos sean válidas, ni siquiera tenemos el tiempo de elegir mientras vemos la película pero por dónde y cómo están ubicadas estas imágenes parece una conclusión lógica deducir hacia donde nos quieren llevar. Este plano omnisciente y distante se puede leer como la mirada de un Dios, de un Dios que contempla fríamente la destrucción de sus criaturas. Pero segundos después Hitchcock desmonta la supuesta neutralidad de este punto de vista, y de paso la supuesta neutralidad del placer estético, con la paulatina irrupción de los pájaros. Es precisamente la presencia de los pájaros en el plano lo que hace surgir de la forma más intensa, el objeto mirada o

como lo dice Lacan en su seminario 11 “una mirada imaginada por mí en el campo del Otro” (1995: 91).

En pocos segundos pasamos de una fría distancia anónima a sentir al deseo oscuro del Dios del antiguo Testamento.

Así es como continúa la cita del fragmento que faltaba en la película pero sin duda Hitchcock conocía muy bien:

Serán arrasados vuestros altares, destruidos vuestros postes sagrados, arrojaré vuestros muertos delante de vuestros ídolos, pondré los cadáveres de los hijos de Israel delante de sus ídolos y esparciré vuestros huesos en torno a vuestros altares. Los muertos yacerán entre vosotros, y comprenderéis que yo soy Yahvé (Sagrada Biblia, 2011)

Este plano cenital introduce ese deseo oscuro del Dios de Abraham, del Dios que habla Lacan en la única clase del Seminario sobre los Nombres del Padre. Como señala Graciela Brodsky, en un texto sobre la causa del padre, Lacan es muy irónico. Dice: “Es cierto que Yahvé perdona a Isaac e impide que Abraham realice el sacrificio de su hijo predilecto, pero tal vez le haga por lo menos, un pequeño raspón, ¿no será que finalmente quiere un poquito de sangre?” (2006: 42).

2.-

Colocar al espectador a la altura de Dios no es una estrategia inocente. Desde donde filmar siempre es una pregunta a la que se enfrenta toda película, una pregunta que se torna más acuciante cuando lo que se juega es la representación de un deseo mortífero que no encuentra una aparente explicación.

En este sentido filmar el Holocausto siempre es una prueba de fuego, ¿desde dónde filmar el horror? En una entrevista de 1963 Godard dio una primera respuesta, “el único verdadero filme que hay que hacer sobre los campos de concentración –que nunca ha sido rodado y nunca lo será porque resultaría intolerable– sería filmar un campo desde el punto de vista de los torturadores” (1998: 239).



En 1993 Steven Spielberg estrenó su versión de los hechos. Una historia que contaba en paralelo la vida durante esos días de un SS al mando de un campo de concentración, Amon Leopold Goeth, del empresario alemán que salvó la vida de alrededor de 1100 judíos polacos, Oskar Schindler, y de las víctimas del exterminio. En relación a la frase de Godard el director Norteamericano optó hacer su película combinando las dos posiciones, las de los verdugos y las víctimas. Spielberg no retrocede y filma también desde la posición de los asesinos, filma ese lugar incómodo. Aunque quizás no se trata exclusivamente de lo que se da a ver sino como se articula la tramoya que da a ver, lo que nos interesa resaltar para nuestro recorrido es el uso que Spielberg da a unos planos generales que vinculan la mirada omnisciente, el deseo oscuro, y el lugar que construyen para el espectador. Estos planos omniscientes nos colocan al lado de un jefe de la SS que se entretiene repartiendo azarosamente la muerte desde una torre de vigilancia convertida en un hogar mortífero. Ciertamente sólo desde ese lugar es posible ofrecer un plano general de un campo de exterminio. Si en *Los pájaros* el que mira la destrucción es un ojo anónimo, o un lugar vacío, pero el dispositivo fílmico fuerza al espectador a ocupar esa posición con su mirada, en *La lista del Schindler* (1993) el dispositivo fílmico no opera en la misma dirección. Ese lugar al encontrarse ocupado por unos ojos que disparan no pone tan en juego el lugar de nuestra mirada como espectadores. Lo que en el film de Hitchcock era un trabajo poético con las imágenes cinematográficas y el punto de vista, un juego que velaba y desvelaba en un mismo plano lo que está en juego, en *La Lista de Schindler* ese Dios oscuro sediento de sangre se encarna en un personaje ante el cual no caben ni matices (ni lugares).

3.-

La película *El Hijo de Saúl* (2015) apuesta por contar la historia desde un lugar muy específico. Ni todo víctimas, ni todo verdugos. El film se inicia con este texto, “*Sonderkommando*: Palabra alemana. Término utilizado en los campos de concentración, para designar prisioneros de estatus especial. También llamados “portadores de secreto” (*Geheimnisträger*). Los miembros de un *Sonderkommando* están separados del resto del campo. Son matados después de unos meses de trabajo. Acompañamos a un miembro *Sommerkomando*, Saúl un protagonista por tanto que es verdugo y víctima simultáneamente, en su tarea cotidiana pero nunca acabamos de ver lo que está pasando. La muerte y el horror se representa de un modo borroso, los cuerpos de los judíos exterminados en la cámara de gas son fragmentos amontonados en los bordes de los planos.





En la película del director húngaro László Nemes no existen los planos generales. La cámara persigue a su protagonista desde su espalda. En ningún momento los espectadores podemos reconstruir el espacio del horror, en ningún instante nuestra mirada puede establecer una geografía del espacio. Como señala Geoges Didi Huberman en una carta que le escribió a su director y que ha sido publicada en Francia: “la única mirada posible es una mirada de corta distancia y de corta duración, una mirada forzada a cruzarse con la muerte al pasar”². La construcción de la película parece seguir las coordenadas que estableció Alain Resnais en 1955 con *Noche y Niebla* (*Nuit et Brouillard*, 1955). La realidad de esos campos es, nos dice la voz en *off*, “repudiada por los que los cons-

² Citamos por la edición en castellano que se puede encontrar en la revista *Caimán. Cuadernos de cine*. En línea en: <<https://www.caimanediciones.es/numero/45-96-enero-2016/>>.

truyeron e insondable para aquellos que los soportaron. Ninguna descripción, ni imagen puede revelar su verdadera dimensión: solo de un terror interrumpido.” Pero *El hijo de Saúl* (2015) no se limita a actualizar ese paradigma estético de cómo filmar el horror sino que convierte en experiencia cinematográfica lo que en el film de Resnais corría el riesgo de ser un mandato. O para ser más justos con ambas propuestas estéticas László Nemes parece saber algo en apariencia sencillo pero que pocas veces se puede palpar como en este film, que la vía de la repetición no convoca a lo nuevo que cada obra de arte tiene que encontrar su propia solución singular.

Los diez primeros minutos del film ejercen un impacto tan fuerte precisamente por este elemento fragmentario y físico de sus imágenes. Nemes renuncia también a la definición del digital y utiliza la película fotoquímica de 35mm para conseguir, como ha señalado en una entrevista, “preservar una inestabilidad en las imágenes y por tanto filmar de manera orgánica ese mundo”. Nada en estos diez primeros minutos nos remite a lo humano sino precisamente a la carne. Si “el cuerpo se muestra apto para figurar, como superficie de inscripción, el lugar del Otro del significativo” (Miller, 2014: 323) el dispositivo que construye el film es la mostración de un mundo donde lo simbólico queda reducido a los circuitos de la pulsión de muerte. Las únicas palabras que escuchamos son las ordenes de los militares de la SS “Más rápido, más rápido. Al trabajo. Quemén esas piezas” y los sonidos, los ruidos, que producen al chocar los cuerpos en el suelo, entre ellos. Ni tan siquiera los gritos de lo que se dirigen a las cámaras de gas. La película resulta irrespirable. Ni tan siquiera como espectadores nos podemos alojar al lado de los verdugos para contemplar desde nuestra torre y en un plano general el naufragio del mundo. Todo se juega entre lo que apenas podemos ver y lo que apenas podemos escuchar. Y

a este lugar es donde nos arrastra *El hijo de Saúl* a reconstruir, a imaginar, el horror. Con las imágenes documentales que ya hemos visto en otras películas y con lo que cada espectador aporta se irá definiendo en nuestras cabezas, en nuestros cuerpos, la imagen que falta. Que cada cual ponga “su libra de carne” parece decirnos el dispositivo del film.

4.-

Una vez construido el lugar “que nos ofrece, por las dimensiones de su desarrollo, para alojar lo que en nosotros está escondido” la película produce un giro en la trama. El relato empieza a vertebrar la película. Se escucha la respiración de un niño que milagrosamente ha sobrevivido a la cámara de gas. El rostro del personaje se transforma. Algo de la angustia empieza a vislumbrarse en su mirada. La planificación nos ofrece un cierto reposo para poder contemplar al fin *un* cuerpo, un cuerpo que lucha por su vida. Es un breve instante de reposo quebrado por un médico de la SS que ahoga toda posibilidad de vida. Es tan solo un instante pero el suficiente para encender el deseo del protagonista transformado desde esta escena en un héroe con una tarea que cumplir, dar sepultura a ese niño. Estructuralmente es una escena que parece remitir al acto quinto de la tragedia de *Hamlet*. En esa otra escena el príncipe Danés, ante el cadáver de Ofelia, puede por primera vez pronunciar su cogito, “This is I, Hamlet the Dane!” y dirigirse, como Saúl, hacia su final. Ambas obras giran en torno a un duelo insatisfecho, en torno a “ese agujero negro en medio de nosotros”. Existen más semejanzas entre ambos personajes pero esa es otra historia.

Bibliografía

- Brodsky, G. (2006). “La causa del padre”. En *Revista DISPPAR*. Buenos Aires: Grama.
- Godard, J. L. (1998). *Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard. Tome 1 (1950-1984)*. Editions Cahiers du Cinéma.
- Lacan, J. (1995). *El Seminario 11, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2008). “Mi enseñanza” (p. 14). Buenos Aires: Paidós.
- (2014). *El Seminario, Libro 6: el deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (2014). “El inconsciente y el cuerpo hablante”. En *Lo real puesto al día, en el siglo XXI*. Buenos Aires: Grama.
- Sagrada Biblia (2011). Versión oficial de la conferencia episcopal española. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Truffaut, F. (2001). *El cine según Hitchcock*. Madrid: Alianza.



LITERATURA



El cuadrante no es el tiempo

MARÍA CECILIA FONT

“Aquel que sin moverse manda y mueve
la máquina del cielo artificiosa.
Aquel a quien sería fácil cosa
hacer helar el sol y arder la nieve...”
Gregorio Silvestre, 1520/69

La máquina del cielo
guarda
los días elegidos
los nombres que nombran
la poesía
esa manera de hallar
la hora
principio y fin de las cosas
que rotando
corrige
digita
componiendo la órbita
dibujando
el orden celeste
la constelación
la suma
la distancia que no vemos
que soñamos

como un futuro pasado.
El Creador sube al triciclo
y es arte de niño astronómico de espacio.
En el vientre del sol la rosa herida
de la ronda
del dolor del fin
rodando
pura esfera que canta la condena
para ser la alegría
no la pena
un espacio que fuera seguir dando
si la luna se ve hacia luna llena
llegando al límite
la poesía de este vacío del mundo.
Árbol azul que ríe mientras canta
la canción de llegar a ser un niño
y rapsoda y ciego en el tiento
del siglo.
Fases de estrellas
estrelladas.
Espacios para la esfera
en una órbita
del ojo que vio
y murió de párpados
hacia la noche
cuando recién nacía.

He aquí la cabeza del pájaro
la penumbra del día en la alta rama.
Hora final.
Noche jubilosa
y amanecida para tanta niebla.

Disculpe, ¿tiene hora?

ROGER COLOM

The poetry is not in speaking to the dead but listening to the dead.

—Charles Bernstein

Un futuro pedigüeno.

Otro número que viene vacío

anunciando un quinquenio más al desánimo.

El día en que sentí la espina dorsal

de los celos con el dorso azul de la mano.

Antes el agua;

luego el fuego.

¿De dónde venimos? Esa fantasía.

Adónde vamos. La foto en la esquina

del espejo, cartografía

exigente como la página en blanco —memoria

que poco a poco avanza desierto adentro.

Esa dificultad, ese cielo profundo infierno.

“Nuestra es la religión del instante”.

Ocupemos, por un momento, el instante

más débil. El presente
es nuestra droga sagrada.
Mañana cambiaremos de hotel. Siempre.
Una burbuja de aire en la uretra.
¿Qué hombría nos acoge hoy
sin bala interior de silencio?
Rauschenberg borró aquel DeKooning
y algo de permiso pidió.
Hasta aquí las felicidades obligatorias
y su correspondiente andamio de congoja.
La existencia delito.
El chorro de agua limpia que es cerrar los ojos.
La ventana helada que nutre y hace bailar
el ruido, lo que sobra de calle.
Lo que se instala en la respiración;
la sangre.

Acerca de un imperio

JOSÉ IOSKYN

Escribí este libro en poco tiempo, aunque llevó mucho tiempo de preparación y lecturas previas. Siempre me atraieron los clásicos –latinos y griegos– porque son actuales. Esas palabras que fueron escritas hace dos mil años o mucho más, llegan hasta nosotros y conservan la potencia para conmovernos, con un estilo en general llano, entendible, pero con mucha fuerza poética. No pasa lo mismo con la literatura más reciente, muchas veces más difícil o impenetrable. El libro que escribí es de poesía latina, aunque no se trata de una parodia sino que más bien fue como meterme en la piel de esos textos –poesía, correspondencia, libros de historia, filosofía– y recrearlos con un espíritu de actualidad. Otro punto que me interesó es el de la distancia que guardamos con sus costumbres, que a nosotros nos resultan muchas veces brutales, aunque han sido fundantes de las nuestras. Resalto también que para escribir estos textos me fue útil la experiencia analizante, en la cual se aprende a decir mucho en pocas palabras, lo cual tiende a una extrema condensación y a la reducción, o

recibir la interpretación alusiva que apunta al vacío, a un punto de fuga. Eso se termina incorporando.

Acerca de un imperio es el título del libro. Saldrá en Ediciones Del Dock en otoño de 2016.

El dominus

Me refugio en la Toscana
a fin de vivir como me guste
pero ni siquiera tan lejos de Roma
esto es posible.

Me abruman los campesinos con sus quejas
con disgusto leo mis propios escritos
mis cuentas están abandonadas
mis cosechas no progresan.

A veces monto a caballo
y recorro los campos
actúo como un verdadero propietario
aunque siento
que no es más que un paseo.
Me detengo a ofrecer algo
a los campesinos
converso, bebo con ellos
y cuando me llaman
señor, *dominus*
con reverencia
siento que solo se trata
de un juego.

Entrega

Berenice, amiga
debes ir con tu marido
y entregarte a él.
La mayoría de las mujeres
no conocen ese arte.

Que no te vean
salir por esa puerta:
quedarías presa
de tu libertad.

Vístete
ponte tu collar, tus perlas
y no vuelvas.

El grito

Mi vida es simple
me acuesto al sol
entre las espigas
mi padre hace la siega
con el filo de la
guadaña.
Cuando llueve
comemos torta de trigo
y bebemos
el mosto.

Una legión de
soldados del César
me ha arrancado
de casa
como una espiga
que no quiere salir
de la tierra.
Meses más tarde
me han abandonado
cerca de un río
helado
ahora en las noches
camino sola
he perdido el habla
mi voz ha quedado
dentro de mi cuerpo
y mi grito
no puede salir
aunque destroza
mis oídos.

Una romana

No te quejes, Aulus
cuando hables a una romana
y esta se queda en silencio:
no hay mayor placer
que dedicar palabras
encendidas
a una mujer

que permanece en su sitio
y no huye.
Eso muestra que lo disfruta
pero es pudorosa.

Si eso no enciende tu deseo
¿Qué lo hará?
¿Prefieres que te conteste
como un soldado?

Su silencio solo dice:
dame tus palabras
más y más
y, por favor
no te detengas.

Lágrimas

Ha venido Sabiniano
tu esclavo liberto
a quien tanto has amado.
Se ha aferrado a mis pies
como si fueran los tuyos.
Permaneció en silencio por horas
no podía irse
sus rodillas quietas
me han enternecido.

Recíbelo.
Piensa que más se debe perdonar

cuanta mayor razón se tiene.

Ni siquiera te pido
que lo disculpes
tan solo que lo dejes
suplicarte
y sientas sus lágrimas
ellas, por sí solas
harán el resto.

La nodriza

Entrego su cuerpo
a médicos y sacerdotes
ellos lo cubrirán con aceites y vendas
lo secarán por siempre.
Un joven sorberá sus sesos
con una caña por su nariz.
Les doy sus juguetes
de piedra y papiro
para cuando despierte
junto a su madre Isis.

No está muerto
está por nacer.
Dentro de cinco mil años
volverá a beber mi leche de nodriza
en el campo negro de la noche.

Celos

Ese hombre a tu lado
escucha tu voz, tu risa:
se me sale el alma del pecho
mi voz no tiene palabras.

¿Qué es una voz sin palabras?
¿Acaso se me ha roto la lengua?

Siento un zumbido en los
oídos
como un enjambre de abejas
ellas también se ríen
de mi turbación.

Siento mi muerte lejos

porque sufro
—sufrir es estar vivo, tonta—
y todo hay que soportarlo
incluso el amor.

Qué escribir

Me preguntas
sobre qué debes escribir.
Amigo, tu pregunta me suena
a que tienes el corazón
frío como el mármol de Paros

y yo tengo el tiempo justo
ni un segundo más
ya que el tiempo pasa demasiado rápido.
Me molestas con tus demandas.
De todos modos
anota esto y luego arrójalo al fuego:
no busques: los idiotas buscan
límitate a recoger
no te detengas en el oráculo
no molestes al mundo con preguntas
—este ya tiene demasiadas y una más está de sobra—
ni mires sombras con una lupa
no interpretes, habla
el mundo está rebosante
no siembres, no trabajes de más
deberías tomar lo que tiene el rico
seguramente no lo obtuvo con sudor.
Usa tu lengua, tu ojo, desarrolla el tacto
no busques sentidos ocultos.
Si quieres un poema
el aire está repleto de frases
de brillos que se te ofrecen.
Deberías aprender del pirata:
él obtiene lo necesario
y sabe que el esfuerzo
arruina el placer del botín.

Los autores

Agustín Barandiarán es Licenciado en Psicología por la UNLP y Psicoanalista. Asociado EOL-La Plata.

Alejandra Eidelberg es Psicoanalista. Miembro de la EOL y la AMP. Investigadora y docente del ICdeBA, la UBA y la UNSAM. Autora de diversos textos sobre temas del psicoanálisis y sus conexiones; entre ellos *Letras, Poéticas, Lecturas Lacanianas*, editado por Tres Haches en el año 2014.

Ana Beatriz Zimmermann Guimarães es Licenciada en Psicología por la Universidad Pontificia Católica de Río de Janeiro. Tiene una Maestría en Psicología Clínica con línea de investigación en Psicoanálisis y Cultura. Cuenta con una especialización en Clínica Psicoanalítica e Instituto de Psiquiatría de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Participante del Ateneo Psicoanálisis y Ciencia-EOL.

Andrea Perazzo es asociada a la EOL-La Plata. Coordinadora de la Carrera de Especialización de Adultos cuyo director es Fabián Naparstek.

Camilo Cazalla es Licenciado en Psicología por la UCA. Psicoanalista asociado a la EOL Sección La Plata.

Carlos Jurado es Psicoanalista, miembro de la EOL, miembro de la AMP, secretario de la Biblioteca de la EOL- Sección La Plata.

Carlos Davicino es Licenciado en Psicología por la UNLP y Psicoanalista. Asociado a la EOL- Sección La Plata.

Christian Ríos es Licenciado en Psicología por la UNLP y Psicoanalista. Miembro de la EOL- Sección La Plata y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Profesor Adjunto, FPyCS, UNLP. Director de la Cátedra Libre Jacques Lacan, UNLP. Director de la Revista *Conclusiones Analíticas*, UNLP. Director de la Carrera de Especialización en Psicología Clínica con Niños y Adolescentes con orientación psicoanalítica, Colegio de Psicólogos de la Provincia de Buenos Aires, Distrito II.

Claudio Godoy es Psicoanalista. Miembro de la EOL y la AMP. Profesor Adjunto de la Cátedra de Psicopatología, Facultad de Psicología de la UBA. Asesor Cátedra Libre Jacques Lacan, UNLP.

Clotilde Leguil es Psicoanalista. Miembro de la *École de la Cause freudienne* (ECF) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), *Maitre de conférences* en el departamento de psicoanálisis de la Universidad de Paris 8.

Gabriel Tanevitch es Licenciado en Psicología por la UNLP. Psicoanalista. Asociado EOL- Sección La Plata.

Gustavo Dessal es Psicoanalista y escritor. Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis y docente del Instituto del Campo Freudiano en España. Imparte seminarios, cursos y conferencias por toda España desde 1989, también en Argentina, Brasil, Francia, Italia, Inglaterra e Irlanda. Ha sido coordinador del Nuevo Centro de Estudios de Psicoanálisis y ha publicado más de cien artículos sobre psicoanálisis en revistas especializadas de distintos países, además de varios libros de ficción.

José Damiano es miembro de la EOL- Sección La Plata. Miembro de la AMP. Profesor Adjunto de la Cátedra de Psicología Clínica de Adultos, UNLP.

José Ioskyn es Psicoanalista y escritor. Asociado a la EOL- Sección La Plata. Autor de distintas publicaciones, entre ellas *El mundo después* (2013), *Literatura y Vacío, psicoanálisis, escritura, escritores* (2013), entre otras.

Manuel Carrasco Quintana es Licenciado en Psicología por la UNLP y Psicoanalista. Miembro de la EOL- Sección La Plata y AMP.

Marcelo Barros es Psicoanalista. Miembro de la EOL y la AMP.

Mariángeles Costa es Licenciada en Psicología por la UNLP y Psicoanalista. Asociada EOL- Sección La Plata.

María Cecilia Font es escritora platense. Asesora Literaria egresada de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Organizó las Jornadas de Exposición del Libro Platense sobre Poesía, Prosa poética y Crítica Literaria en la Biblioteca Central de la UNLP (noviembre-diciembre de 1973). Entre sus obras se distinguen: *Cilanco* (Rodolfo Alonso, 1981), *La espada más aguda* (Rodolfo Alonso, 1987), *Forma del aire* (Rodolfo Alonso, 1991), *A Dios que recuerde* (Rodolfo Alonso, 1994), *Sigilo de Arco* (De Los Cuatro Vientos, 2004), *La gracia y los días* (Hespérides, 2009).

Mariana Gómez es miembro de la EOL y de la AMP. Profesora Titular de Psicoanálisis y Directora de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana en la Universidad Nacional de Córdoba.

Marisol Gutiérrez es Psicoanalista. Asociada a la EOL Sección La Plata.

Mónica Torres es miembro de la EOL y de la AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis), Directora de Enlaces (Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la familia), Docente en la Maestría en “Clínica psicoanalítica” de la UNSAM (Universidad Nacional de San Martín) y del ICdeBA.

Nieves Soria es Psicoanalista. Miembro de la EOL y la AMP. Jefa de Trabajos Prácticos de la Cátedra de Psicopatología II de la Facultad de Psicología de la UBA. Supervisora en los hospitales Moyano, San Isidro, Durand, Piñero, Alvear, Elizalde, Gutiérrez, Rossi (La Plata) y el Centro de Salud Mental N° 3 Ameghino.

Pablo Martínez Samper es Licenciado en Filosofía (UAM). Maestría en Estudios de Cine y Audiovisual Contemporáneos (UPF) y en Documental de Creación (IDEC/UPF). Doctorando en Comunicación en la Universidad Pompeu Fabra.

Paula Lagunas es Licenciada en Psicología por la UNLP y Psicoanalista. Asociada a la EOL Sección La Plata. Referente de las Residencias de Psicología, Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires. Psicóloga en el Centro de Salud N° 35 de Berisso. Ex Residente de la Residencia Integrada: HIGA “San Martín” y Hospital de Niños “Sor María Ludovica” de La Plata.

Roger Colom es poeta, director de la Biblioteca Popular Ambulante (BiPA), un proyecto de poesía conceptual. En 2015, apareció su último libro, Poemas de Buenos Aires, publicado por la BiPA. Es miembro de CoZa, un equipo que trabaja en las artes visuales.

Sara Cazalla es Profesora en Artes Plásticas de la Facultad de Bellas Artes de la UNLP.

Sebastián Llaneza es analista practicante en la ciudad de La Plata. Asociado a la EOL-La Plata, Integrante del Departamento de Estudios Psicoanalíticos sobre la familia/ENLACES (CICdeBA/ICF). Colaborador docente de la Cátedra Libre Jacques Lacan (UNLP). Maestreado en Clínica Psicoanalítica en el IDAES/UNSAM. Ex Residente de Psicología Clínica en el servicio de Psicopatología del H.I.G.A Prof. Dr. Rodolfo Rossi. Docente de Posgrado en la Carrera de Especialización en Clínica Psicoanalítica con niños y adolescentes (Colegio de Psicólogos Distrito II).

Stella Maris López es docente de la Facultad de Psicología de la UNLP. Psicoanalista. Ex Jefa del Servicio de Salud Mental del Hospital Sor María Ludovica de La Plata. Asociada a la Sección EOL-La Plata.

Debo decir que dicho trabajo, plasmado en veintiséis artículos, nos inspiró a la hora de definir la temática del presente número: *virilidades en el siglo XXI*. Los interrogantes abiertos en torno a cómo definir lo masculino, y la virilidad, desde la perspectiva analítica y sus diferencias con los teóricos del género, funcionaron como una causa que nos precipitó a indagar sobre la virilidad en nuestra época. ¿Qué dice el psicoanálisis sobre la virilidad? ¿Cómo pensar la virilidad en el siglo XXI? ¿Qué transformaciones observamos en el plano de la cultura y de la clínica? ¿Qué diferencia a los hombres actuales de los de antaño? ¿Asistimos a nuevas formas de virilidades? ¿Cómo influyen estos cambios en la paternidad?

