

2018

PSICOANÁLISIS

ANALISTAS

EN LA UNIVERSIDAD

ISSN 2591-2844

PSICOANÁLISIS en la **UNIVERSIDAD**

AÑO 2 - Nº2 - SEPTIEMBRE de 2018

Departamento de Psicoanálisis
Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Rosario



UNR

Psicoanálisis

en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis
Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Rosario



UNR

PSICOANÁLISIS **EN LA UNIVERSIDAD**

AÑO 2 - Nº2 - 2018



AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DECANO: Ps. Raúl Gomez Alonso

VICE DECANO: Ps. Fernando Re

SEC. ACADÉMICA: Ps. Fernando Re - Ps. Carla Gaido

SEC. DE RELACIONES INTERNACIONALES: Ps. Eugenia Piazza

SEC. POSGRADO: Ps. Viviana Zuvkow - Ps. Pamela Rajmil - Dr. Ps. Pablo Martino

DIRECCIÓN DE PROFESORADO Y ESTUDIOS DE POSTÍTULO: Ps. Fernando Re

SEC. DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA: Ps. Romina Cattaneo

SEC. DE EXTENSIÓN: Ps. Patricia Meroni

SEC. ASUNTOS ESTUDIANTILES: Sr. Lautaro Flores

SEC. FINANCIERO: Antrop. Marta Abonizio

SEC. INFORMÁTICO: Ing. Analía Ferrer

SEC. DE PRENSA Y DIFUSIÓN: Sr. Sebastian Andrada

SEC. ADMINSTRATIVO: Sr. Pablo Banterla

SEC.TÉCNICO: Sr. Carlos Oviedo

Diseño y Diagramación: Germán Armando

Editorial de la Universidad Nacional de Rosario

Dirección: Nadia Amalevi

info-editora@unr.edu.ar

<http://www.unreditora.unr.edu.ar/>

UNR
EDITORIA

REVISTA

Psicoanálisis en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, UNR

AÑO 2 / NÚMERO 2 / SEPTIEMBRE 2018

DIRECTOR

Prof. Dr. Carlos Kuri

Facultad de Psicología. UNR

CO-DIRECTORA

Prof. Mg. Silvina Garo

Facultad de Psicología. UNR

COMITÉ EDITORIAL

Psic. Jorge Ceballos

Facultad de Psicología. UNR

Mg. Valeria Decorte

Facultad de Psicología. UNR

Psic. Olivia Di Nardo

Facultad de Psicología. UNR

Dr. Antonio S. Gentile

Facultad de Psicología. UNR

Dra. Cecilia Gorodischer

Facultad de Psicología. UNR

Mg. Carolina Rovere

Facultad de Psicología. UNR

Psic. Ivonne Serena

Facultad de Psicología. UNR

CONSEJO ASESOR

Dr. Jorge Assef, Coordinador Académico de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, UNC.

Dr. Alejandro Bilbao, Doctor en Psicopatología fundamental y Psicoanálisis, Universidad de Paris-Diderot (Paris7). Director programa de doctorado en psicoanálisis, Universidad Andrés Bello, Chile.

Dr. Marcelo Casarin, Doctor en Letras Modernas por UNC y Profesor del Centro de Estudios Avanzados de la misma universidad. Actualmente dirige los programas Escritura, difusión y publicaciones científicas, y Nuevos Frutos de las Indias Occidentales (estudios de la cultura latinoamericana).

Prof. Rithee Cevasco, Coordinadora Ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis y Sociedad, Barcelona, España.

Dr. Raúl Courel, Profesor regular Adjunto de la cátedra "Psicoanálisis: Escuela Francesa", UBA.

Dr. Osvaldo Delgado, Analista miembro EOL y AMP, miembro del Comité Académico de la Maestría en Clínica Lacaniana, UNC. Prof. Titular Psicoanálisis: Freud I, UBA. Miembro de la Comisión de la Maestría en Psicoanálisis, UBA.

Dra. Estela Eisenberg, Profesora adjunta regular UBA, docente del doctorado en Psicología, UBA.

Mg. Martina Elizalde, Psicóloga y Magister en Psicoanálisis graduada, UNR. Docente de grado y de posgrado. Codirectora de la Maestría en Psicoanálisis, UNR.

Dra. María Laura Frucella, Doctora en Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona.

Dr. Emiliano Galende, Director del Doctorado Internacional de Salud Mental Comunitaria, UNLa.

Prof. Dr Federico Galende, Director del Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile.

Dr. Alberto Giordano, Profesor Titular de Análisis y Crítica II en la Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Investigador Independiente en CONICET.

Dra. Mariana Gómez, Directora de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, UNC. Profesora Titular cátedra Psicoanálisis.

Dr. Rolando Karothy, Psicoanalista, Doctor en Psicología, Analista miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Ex profesor titular de Teoría Psicoanalítica en la Facultad de Psicología de la UNLP, Director de la Carrera de especialización en Fundamentos del psicoanálisis, en la Carrera de Psicología, UCP.

Dr. Damian Krauss, Doctor y Magíster en Psicología Clínica por el Núcleo de Estudios e Investigaciones de la Subjetividad de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil.

Dr. Sérgio Laia, Magíster en Filosofía de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil. Doctor en Estudios Literarios de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil.

Prof. Néstor Macías, Licenciado en Psicología y licenciado en Letras por la UBA. Profesor Adjunto de la materia Filosofía, UMSA.

Prof. Dr. Carlos Márquez, Dr. en Cs. Sociales, Universidad de Caracas. Profesor Asociado de Metodología de la Investigación. Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Central de Venezuela.

Dr. Javier Montejo Alonso, Doctor en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Profesor y Coordinador en el Máster de Psicoterapia Psicoanalítica, y profesor del Máster de Teoría Psicoanalítica, Título Propio de la UCM. Profesor del Máster Oficial de Psicoanálisis y Filosofía de la Cultura de la UCM.

Dra. Soledad Nivoli, Doctora en Ciencia Política, directora del Centro de Estudios Periferia Epistemológica (CEPE-UNR) y miembro del equipo de investigadores del Laboratoire Torunant (Paris 8).

Dr. Eduardo Rinesi, Politólogo y filósofo, investiga y enseña en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Director del Instituto del Desarrollo Humano (2003-2010). Rector (2010-2014). Dirige actualmente la Carrera de Especialización en Filosofía Política.

Juan Bautista Ritvo, Psicoanalista, Profesor de Teoría de la lectura, Filosofía, UNR. Actualmente es docente de la Maestría en Psicoanálisis, UNR. Miembro del consejo editor de las revistas *Conjetural* y *Redes de la Letra*.

Dr. Daniel Mario Rubinsztein, Doctor en Psicología por la UBA, profesor regular adjunto de la cátedra: Escuela Francesa 2, Docente Investigador categorizado.

Dra. Sandra Valdetaro, Posdoctorada, UNR. Doctora en Comunicación Social (UNR). Magíster en Ciencias Sociales (FLACSO). Licenciada en Comunicación Social. Profesora Titular (UNR). Docente Investigadora Categoría I. Directora del Centro de Investigaciones en Mediatizaciones (CIM). Directora de la Maestría en Estudios Culturales en el Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEI-UNR).

Dra. Sara Vassallo, Licenciada en Letras, UBA y Doctora en Letras por la universidad de Aix-Marsella. Docente UBA y UNR.

REVISTA

Psicoanálisis en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis

FACULTAD DE PSICOLOGÍA - UNR

ISSN 2591-2844

La Revista Psicoanálisis en la Universidad es una publicación semestral del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. Su objetivo es la publicación de artículos inéditos, en los cuales los autores desarrollan sus reflexiones e interrogantes sobre su ejercicio clínico, proponen los resultados de sus investigaciones académicas y aportan desde el psicoanálisis al debate en relación a las modalidades de malestar y sufrimiento en la cultura contemporánea. Los temas son escogidos en función de la pertinencia con las asignaturas que componen el Departamento de Psicoanálisis, contribuciones de producciones de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis se articula y debate, e incluye reseñas de las producciones de posgrado, ya sea de Maestría como de Doctorado.

Revista Psicoanálisis en la Universidad está dirigida a psicoanalistas, académicos de disciplinas diversas y estudiantes de la carrera, con el propósito de fomentar la lectura crítica y articular las elaboraciones teóricas, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales.

Esta publicación recibe textos en español, francés y/o portugués. Los artículos que se propongan para su publicación en Psicoanálisis en la Universidad deberán ser originales y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra publicación.

El Consejo Editorial tendrá los siguientes criterios para la selección general de artículos:

- :: Pertenencia al campo del psicoanálisis y otras disciplinas afines
- :: Calidad del artículo

REVISTA

Psicoanálisis en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis
FACULTAD DE PSICOLOGÍA - UNR

ISSN 2591-2844

The Magazine Psychoanalysis in the University is a biannual publication of the Psychoanalysis Department of the Faculty of Psychology of the Rosario's National University. Its goal is the publication of novel articles, in which writers produce fresh insights into their clinical practice as well as framing their queries about it, report their research pieces' findings and make their contributions from the outlook of psychoanalysis to the debate regarding the modes of discontent and suffering in contemporary culture. The topics are chosen according to the relevance they bear to the subjects that are part of the Psychoanalysis Department, contributions by specialists from other disciplines with which the psychoanalysis is linked and debates. The topics also include works related to postgraduate courses, both from a Master and PhD.

The Magazine Psychoanalysis in the University is targeted at psychoanalysts, academics from various disciplines and students of the Psychology course of study. It seeks to encourage critical reading and interweave the theoretical formulations, the clinical explorations and the reflections related to social bonds.

This publication receives texts in Spanish, French and/or Portuguese. The articles submitted for their publication must be original and to that end, they cannot be submitted for another magazine.

The Editorial Council will take the following criteria into account in order to select the articles:

- :: Correspondence to the psychoanalysis field and to other similar disciplines
- :: Quality of the article presented

ÍNDICE DE CONTENIDOS

NOTA EDITORIAL	11
----------------------	----

DOSSIER: EL CUERPO EN PSICOANÁLISIS

El concepto de carne en la primera teología y el «cuerpo hablante» The concept of flesh in the first theology and the «speaking body» Vassallo, Sara	15
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

La carne y lo irreversible del cuerpo pulsional The Flesh and the irreversibility of the body in the domain of the drive Carignano, Bruno	31
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Mesa redonda «El cuerpo en la clínica»

Vigencia del abordaje psicoanalítico del cuerpo Relevance of the psychoanalytic approach of the body Garo, Silvina	51
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

El cuerpo en la clínica psicoanalítica The body in the psychoanalytic clinic Wolkowicz, Diana	63
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

El cuerpo en la práctica psicoanalítica The body in the psychoanalytic practice Colovini, Marité	73
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

ANALISTAS HABLANDO DE SU PRÁCTICA

Elección y temporalidad: el margen de la lectura. Choice and temporality: the margin of reading Bolis, Nora	85
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

El psicoanálisis y los «otros» discursos The psychoanalysis and the «others» discourses Dal Molin, Alex	97
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

CONVERSACIONES

Tratamiento de la verdad entre Lacan y Derrida On truth in Lacan and Derrida Frucella, María Laura	107
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

No sin la clínica Not without the clinic Kelman, Mario	119
---------------------------------------------------------------------------	-----

ÍNDICE DE CONTENIDOS (cont.)

RESEÑA DE TESIS

Una investigación sobre la contratransferencia en psicoanálisis

A research on counter-transference in psychoanalysis

Grecca, Cecilia 135

Normas para la presentación de trabajos 155

Nota editorial

Desde este espacio editorial no podíamos abrir a la lectura del 2^{do} número de la Revista Psicoanálisis en la Universidad sin decir unas palabras sobre la alarmante situación por la que está atravesando nuestra Universidad Pública. Por estos días empezaremos la quinta semana de medidas de fuerza producto del ajuste feroz y descarnado que está sufriendo la educación pública en general y la educación superior en particular, con un claro y evidente riesgo que es el arancelamiento, cuando no la privatización de lo que hemos sido un claro ejemplo en el mundo, nuestra UNIVERSIDAD NACIONAL, PÚBLICA, GRATUITA Y DE CALIDAD, abierta e irrestricta.

A 100 años de la reforma Universitaria producto de las incansables luchas que dieron los universitarios —a 69 años del decreto 29.337 de Gratuidad de la Enseñanza Universitaria— hoy estamos lejos de festejar los triunfos logrados y viviendo en un contexto de crisis institucional de la república como consecuencia de políticas públicas que empobrecen la calidad de vida de su pueblo y avasallan los derechos conquistados. Dentro de este deterioro progresivo y generalizado, las Universidades públicas son también víctimas del desmantelamiento sistemático en estos últimos años, debido al achicamiento del presupuesto pautado para la educación superior.

Sin renunciar a nuestro interés de sostener la pregunta por el psicoanálisis en la universidad y por su escritura resaltamos en estas páginas esta lucha de la que está siendo protagonista la universidad pública en su conjunto. Dado que de escribir se trata, estamos escribiendo una nueva página de la historia y un nuevo capítulo de la defensa de la universidad pública.

La formación académica en la Universidad pública, gratuita y laica tendrá que responder con pensamiento crítico y reflexivo a la construcción de conocimientos, y en lo que respecta a nuestro campo de saber, sostenido desde la Ética del Psicoanálisis, estamos concernidos a interrogar y atender las modalidades de malestar y sufrimiento en la cultura contemporánea. Sabemos que eso no se logra si el campo de enseñanza superior no alberga en su interior el deseo articulado a la ley para no quedar desconectado del entorno social, económico y político de las problemáticas que le atañen.

Por eso tendremos que interrogar cada vez la singularidad con que el determinismo psíquico inconsciente se articula al malestar, al dolor de existir y la injerencia de propuestas ilusorias que no hacen lugar a la responsabilidad subjetiva concerniente a los lazos que se gestan en el interior de las distintas dimensiones institucionales.

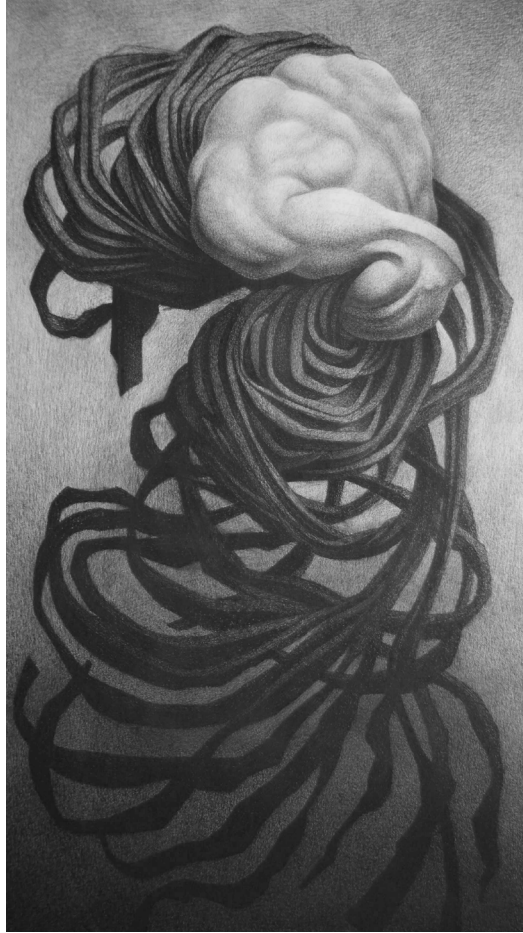
Esta revista forma parte de una apuesta que venimos sosteniendo desde nuestro Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología, apuesta que apunta a seguir sosteniendo y fortaleciendo la formación de grado, elevando su calidad académica a través de nuevos insumos para los estudiantes y para la comunidad “psi” en general.

Tenemos la convicción de que el psicoanálisis y su práctica de discurso es una herramienta esencial para abordar el sufrimiento humano e interrogar las modalidades de lazos que se gestan en la cultura actual. En particular en el ámbito del Departamento de Psicoanálisis, el desarrollo de nuestra labor se soporta en tres ejes: teórico, clínico y político dándole lugar a las formas de intervención del saber psicoanalítico tanto en el ámbito docente como en el debate, la reflexión y el análisis de problemas teóricos, clínicos y del malestar en la cultura contemporánea. Intentamos que esta revista pueda reflejar y contribuir a los fundamentos en que sostenemos nuestra política.

Silvina Garo – Olivia Di Nardo

Comité Editorial

Revista Psicoanálisis en la Universidad



Dossier

EL CUERPO EN PSICOANÁLISIS

El concepto de carne en la primera teología y el «cuerpo hablante»

The concept of flesh in the first theology and the «speaking body»

Sara Vassallo

RESUMEN:

El texto propone, a condición de contextualizar y releer históricamente el significante *carne* de la tradición judeo-cristiana, que el «margen más allá de la vida» que Lacan sitúa entre cuerpo y significante en 1960 remite a un lugar análogo al que ocupan tanto semántica como sintácticamente, los significantes latino *caro* y griego *σαρξ*, que traducen el hebreo *bá-sar* (carne). Por retroacción histórica, y dando prevalencia a la letra sobre el sentido, se vería que los primeros textos teológicos sitúan este significante en un lugar de «béance», o por lo menos de contradicción insostenible, donde nada representable ni pensable permite producir una síntesis. Interrumpiendo el dualismo platónico alma/cuerpo, la *carne* del cristianismo, que no es ni cuerpo ni alma, desorganiza la dualidad, abriendo a un sistema ternario *cuerpo/carne/espíritu*, referente conceptual que alimenta probablemente la última enseñanza de Lacan y donde la «carne» responde a un Real.

PALABRAS CLAVE:

Carne – espíritu – cuerpo – significante – verbo

SUMMARY:

The text proposes, on the condition of contextualizing and re-reading historically the significant flesh of the Judeo-Christian tradition, that the margin “beyond life” that Lacan places between body and signifier in 1960 refers to a place analogous to that occupied by so much semantics as syntactically, the signifiers Latin *expensive* and Greek *σαρξ*, which translate the Hebrew *ba-sar* (flesh). By historical retroaction, and giving precedence to the letter on the sense, it would be seen that the first theological texts place this signifier in a place of “béance”, or at least of unsustainable contradiction, where nothing representable or thinkable can produce a synthesis. Interrupting the soul / body platonic dualism, the flesh of Christianity, which is neither body nor soul, disorganizes duality, opening up a ternary body / flesh / spirit system, a conceptual referent that probably feeds Lacan’s last teaching and where the «meat» responds to a Real.

WORD PAD:

Flesh – spirit – body – signifier – word

I

Me centraré en los impasses teóricos que plantea la primera teología (san Pablo, Tertuliano, Ireneo de Lyon, Agustín de Hipona) en torno a la noción de carne. Me propongo mostrar que las tríadas cuerpo/carne/espíritu, cuerpo/carne/alma, cuerpo/verbo/carne, subyacen a lo que en algunos tramos del discurso de Jacques Lacan se presenta distribuido entre el cuerpo y el significante.

Tratar el tema de la carne en la acepción en que lo utilizó la primera teología supone un telón de fondo muy complejo (semántico, cultural, etimológico, histórico, filosófico), del cual enfocaré solamente unas pocas articulaciones.

En su traducción desde el hebreo *basar* al griego *σᾶρξ*, *σαρκός* y al latino *caro*, *carnis*, la construcción teológica hace del término *carne* –en la encarnación, en el pecado, la gracia o la voluntad– el lugar de una inconmensurabilidad entre dos instancias opuestas: cuerpo (σῶμα) y alma (ψυχή), cuerpo y espíritu (πνεῦμα, soplo, aire, espíritu). Las dos instancias se ven vinculadas así por una tercera –la carne– que no coincide con ninguna de ellas pero que hará predominar, como veremos, a una sobre otra. Esa característica requiere una retórica ternaria que impugne los dualismos sin poder, al mismo tiempo, prescindir de ellos, poniendo en escena el intervalo insalvable que separa ambos términos. Una de sus figuras retóricas, aunque no la única, para expresarlo, es el oxímoron: «cuerpo místico», (De Lubac, 2009), «carne espiritual» (Baudelaire, 2002), «vida muerta» o «muerte viva» (san Agustín, 1964).

San Pablo, judío de la diáspora que escribe en griego, traduce con *σᾶρξ*,

σαρκός el *bá-sar* hebreo: alimento, carne de los animales destinados al sacrificio y también carne humana. En las epístolas a los Gálatas y a los Corintios, carne y espíritu se oponen de un modo irreductible. «La carne y la sangre (*basar wa-dam*) no pueden heredar el reino de Dios» (Cor I, 15,50), o bien: «El hombre con alma [animal] no recibe las cosas del Espíritu de Dios, que para él son locura» (Cor, I, 2,14); o en la dicotomía: «vivir según la carne» (*katá sarká*) o «vivir según el espíritu» (*katà pneuma*) (Gálatas). Pero por un proceso semántico que veremos ahora, el término se bifurcará entre dos sentidos: por un lado la debilidad y corrupción humanas connotada en *basar wa-dam* y por otro lado la carne de la víctima del dios crucificado (Lacoste, 1998: 258 y ss). En virtud de una diseminación y equivocidad semánticas que persistirán en el Nuevo Testamento, se lo leerá en los evangelios (Mateo, 24) como sinónimo de vida o «carne de los vivos» (Mateo, 24), para designar la resurrección de la carne.

Esta alteración semántica produce no solo una modificación del *basar* hebreo sino que a la vez restablece un vínculo entre el cuerpo y el alma de la dualidad platónica. Como ese vínculo depende de la «voluntad», un tercer término introducido en la dualidad no coincidirá positivamente ni con uno ni con otro, aunque sea forzoso ponerlos en oposición. Al marcar una proporción inconmensurable entre ambos, la falta de un punto común encuentra en el significante *carne* un vínculo enigmático que abre más bien un agujero entre el cuerpo y el alma. En la primera teología, la «carne» designa en realidad algo que no es ni cuerpo ni espíritu sino que más bien divide el cuerpo, el cual se encuentra

habitado a partir de allí por algo que no es cuerpo. Una fórmula de San Agustín da cuenta de la dificultad: «La forma es que el alma se vincula con el cuerpo es incomprendible para el hombre, pero ese incomprendible es el hombre mismo» (San Agustín, 1960, Livre xxii -10).

Todo ocurre, entonces, como si *carne*, sustrayéndose a la dualidad *cuerpo/alma*, designara un tercero que surge por desliz alterando la oposición sin suprimirla. Si al interpretar la epístola a los Corintios, san Agustín ve al hombre ya sea como un animal (σαρκινός, carnal), ya sea como no carnal sino espiritual (πνευματικός), esto no significa que la dualidad sea originaria ni mucho menos inalterable sino que, como diría Lacan, si hay dos, es porque un tercero los produjo antes de ser dos.

Por un giro que aclara y complejiza a la vez esta lógica triádica, la intromisión del espíritu modifica a su vez el sentido de *carne*. Porque en cuanto se la opone, junto al alma, al espíritu, la carne se vuelve receptáculo del espíritu: «No es la carne corruptible la que volvió pecadora al alma sino que el alma pecadora volvió corruptible a la carne» (San Agustín, 1960, Livre xiv). La sinécdoque *carne/hombre* redundante entonces en una nueva visión de la relación de la voluntad con el pecado: san Agustín exceptúa a la carne como causa de la caída, la causa es la voluntad: «Vivir según la carne es malo, pero la carne no es mala» (San Agustín, 1960, Livre xiv).² La «palabra propia de la encarnación» media así, aunque de un modo oscuro, entre el primero y tercer término. San Agustín lo confirma una vez más en una frase que lleva la marca indeleble de su pensamiento: «Se llama carne lo que la carne no comprende y la carne comprende tanto menos cuanto que

se llama carne».² Sin embargo, sin la carne, punto ciego que no comprende y que es él mismo incomprendible, el Espíritu no existiría. Otro pasaje, extraído de un sermón, explica así esa ligazón: «Gracias al Espíritu, la carne es útil, ella, que por sí misma no sirve para nada. Porque es gracias a la carne que el espíritu hizo algo por nuestra salvación. La carne fue el recipiente de que él disponía, mediante ella el espíritu nos ha salvado». La encarnación del Espíritu en el Verbo da cuenta, a costa de pasar por un punto incomprendible, de nuestra posible relación con el Espíritu.

Si la encaramos a través de sus vueltas semánticas y no desde una dualidad somera del bien y del mal, la acepción pecaminosa en que se inscribe la *carne* en la teología cristiana primitiva (siglos II-V d. C), vinculada con lo “putrescible” en el mito de la caída, cambia de carácter. En los textos fundadores, en efecto, *carne* se yuxtapone con *cuerpo*, en una relación deslizante entre uno y otro, y hasta puede ser omitido. Sin ir más lejos, san Pablo en Cor I, 15, 42-44: «Así ocurre con la resurrección de los muertos. El cuerpo nace corruptible: resucita incorruptible; nace despreciable y resucita glorioso [...] Nace cuerpo animal (σωμα σαρκινός), resucita como cuerpo espiritual (σωμα πνευματικός). Hay un cuerpo animal, pero hay también un cuerpo “espiritual”. O también: «Ese cuerpo [glorioso] será idéntico a sí mismo, entero pero transformado a la manera del cuerpo de Cristo» (Cor I, 15). O en la epístola a los Filipenses (3, 21): «El Señor transformará el cuerpo de nuestra humillación volviéndolo semejante al cuerpo de su gloria...». El paso de la humillación a la gloria, de lo corruptible a lo incorruptible, exige la presencia del significante *σαρξ* (y

no $\sigma\omega\mu\alpha$), aunque ese significante esté ausente.

Es la expresión «voluntad carnal» en un pasaje de las *Confesiones* (san Agustín, 1964, Libro VIII, 5) que glosa la epístola a los Galatas (5, 16-17), la que nos da la clave del problema: «Dos voluntades luchaban en mí, la vieja y la nueva, la primera carnal, la segunda espiritual». Carne y voluntad confluyen. El paso de una voluntad a otra –y de un cuerpo a otro– implica en silencio el concepto de carne. A condición de conservar su «incomprensibilidad», que se vuelve legible en los pasajes de la *Ciudad de Dios* en que san Agustín, lector de Cicerón, aludiendo a las morales epicúrea y estoica, dice que los epicúreos (para quienes el Bien es el placer) y los estoicos (para quienes el Bien es la virtud), «*ambos son carnales*». El mismo razonamiento le hará decir en otro lado que «las virtudes paganas son vicios brillantes». Notemos –y no es inofensivo para nuestro propósito– que Agustín de Hipona no resuelve el problema con una especulación conceptual sino con un quiasmo: «Exaltar la naturaleza del alma como el soberano bien y condenar como un mal la naturaleza de la carne, *es codiciar carnalmente el alma y huir carnalmente de la carne*. Ello es así porque nos inspiramos de la vanidad humana y no de la verdad divina» (san Agustín, 1960, XIV, 4-5).

II

Convenimos en que la contextualización histórico-social imbricada en estos procesos semánticos es imprescindible. Por razones de espacio, no podemos entrar en el tratamiento histórico de la práctica de la abstinencia sexual como

expresión de la incriminación de la carne. El análisis ha sido hecho, entre otros, por Peter Brown y por Michel Foucault. Este último propone una lectura que prescinde de toda explicación que tenga que ver con alguna «represión sexual» sino que piensa el discurso teológico sobre la carne como una «puesta en discurso» de la sexualidad desde la espiritualidad monástica. Sea cual fuere la perplejidad que pueda provocarnos el fenómeno de la abstinencia sexual como valor social y la impugnación, desde el siglo II, de la sexualidad por la Iglesia cristiana, lo que queremos poner de relieve es que esa impugnación no deja de afirmar, por la negativa, que la condición humana está marcada por el deseo sexual, definiendo al hombre por la carne.

Michel de Certeau, uno de los discípulos que llevaron más lejos las consecuencias de la reflexión de Lacan en el campo religioso, profundizó con particular elocuencia este punto: «El ascetismo no es rechazo puro y simple del cuerpo, sino una etapa preliminar para ofrecer el cuerpo al espíritu. Etapa para recobrar el cuerpo [...] Los que se toman en serio la palabras de Cristo: *Hoc est enim corpus meum* (éste es mi cuerpo), son aquellos a quienes les duele la ausencia de cuerpo. El cuerpo, para ser cuerpo, debe pasar por alguna experiencia de falta». Y no se privará de decir que el cristianismo «se instituyó por la pérdida de un cuerpo... desaparición fundadora». (M. de Certeau, 1982: 108).

La complejidad empieza, en efecto, cuando los textos indican que la desvalorización encierra una función dada a la carne que la pone en un lugar clave para comprender *a la vez* la caída y la redención. O sea, la cuestión de cómo

un tercer término desorganiza y hace deslizarse el sentido de los otros dos, cómo *σὰρξ* cambia el sentido de *πνεῦμα* y *ψυχή* y cómo *caro* en san Agustín, leyendo a Cicerón, hace deslizarse el sentido de *corpus* y *anima* disolviendo la dualidad, todo ello no deja de anticipar la extraña y nueva acepción que tomó el término *jouissance* en psicoanálisis por obra de Lacan, con la contradicción imposible de eliminar –entre cuerpo y significante– que ella implica.

Tertuliano (160-220 d.C), que influyó fuertemente en san Agustín, es uno de los representantes más típicos de esta contradicción, que es al mismo tiempo una rehabilitación paradójica de la carne. Muy inspirado por el pensamiento estoico materialista, reaccionó contra el desprecio por la carne (de Marción y Valentino) y junto con Ireneo de Lyon, combatió la desvalorización de una «carne» que aquellos –junto con gnósticos y maniqueos– excluían de la salvación. Así, la verdadera encarnación del Hijo (tan perfecta que excluye la virginidad de María *in partum et post partum*) se vuelve garantía de la resurrección y concierne en forma directa la elaboración trinitaria, donde la *segunda persona del Hijo no excluye su eternidad* (idea decisiva para san Agustín): «Es en la carne, con la carne y por ella, que el alma medita todo lo que medita su corazón» (Tertuliano, 2010).

Lo importante para Tertuliano es oponerse al dualismo gnóstico, rehabilitando para ello el nudo inextricable que une cuerpo y alma, lo cual acarrea una solidaridad fundamental de ambos en la caída, el pecado y la responsabilidad, en la salvación, el juicio final y la recompensa. En *De la resurrección de los muertos* y en su tratado *Acerca del alma* afirma que

«el alma es corporal» (Tertuliano 1980; Tertuliano 2001). En el trabajo practicado al mismo tiempo sobre la Biblia hebrea y los textos clásicos griegos y latinos, sobre todo Platón y Plotino, todo ocurre, a nivel semántico, como si *caro* y *spiritus* desequilibraran la dupla *corpus/anima*. En el mismo texto sobre *La resurrección de los muertos*: «El alma no está nunca aislada de la carne, mientras esté en la carne, no hay nada que no haga sin ella...» (Tertuliano, 1980). Sobre todo, se opone a las interpretaciones cristianas que retoman las ideas neoplatónicas, omnipresentes, según las cuales la resurrección se opera a partir de la liberación del alma del «sepulcro» o «cárcel» del cuerpo (aunque esta idea estaba, aunque de otro modo, en san Pablo, para quien el alma «se escapa del siglo» porque éste es la morada de los muertos, o sea, de los que ignoran a Dios). «Ya sea en el cerebro –escribe– o entre las dos cejas, o en cualquier lugar que hayan decidido los filósofos ubicar el santuario en que nacen nuestras ideas, lo que se llama *hegemonikón* [facultad que dirige el alma] es la carne la única sede de los pensamientos del alma [...] Hélos ahí enumerando las faltas de la carne: pecadora, y por lo tanto merecedora de suplicios. Nosotros, en cambio, ponemos de relieve las virtudes de la carne. Por obras buenas, ella recibirá también recompensas [...] Y aunque sea cierto que es el alma la que lleva a toda acción, la ejecución es el hecho de la carne». (Tertuliano, 1980 ; J. Alexandre, 2001).

Otro punto clave es la discusión entablada por Tertuliano acerca del juicio final, cuando en el cap. xvii de *Resurrección de los muertos* ataca a «los adherentes menos sutiles a nuestra opinión [que] pensarán que la carne debe presentarse ante el

juicio final porque el alma no podría experimentar sufrimientos ni deleite si fuera incorpórea» (Tertuliano, 1980). O sea, le conceden que el alma debe ser corpórea nada más que porque sin cuerpo no se sufre en el infierno. Eso no basta, le replica a Marción, el alma necesita al cuerpo (transformado ya de cuerpo puramente biológico en carne) «no porque uno podría sentir nada sin ella sino porque debe sentir al mismo tiempo que la carne» (Tertuliano, 1990-2004 ; 2010).

Puede parecer difícil conciliar esta reivindicación con pasajes donde la carne, emparentada con el cuerpo, da lugar, siempre en la disputa con Marción y esta vez respecto de la virginidad de María, a la pregunta: «¿Cómo el cuerpo del dios podría nacer de las entrañas sanguinolentas manipuladas por las parteras y los médicos?» (Tertuliano, 1990-2004: 32). O cuando en *Sobre los ayunos* presenta el cuerpo «obstruido y constipado de alimentos, inundado de vino, con sus excrementos ardiendo y cocinándose, se vuelve una letrina que puede preparar a la lascivia». Sin embargo, sería un error considerarlo como una contradicción, no solo porque la novedad de estos textos se debe a que la verdad no se vehicula en ellos a través del principio aristotélico de no-contradicción sino porque, aunque sea cierto que alma y cuerpo están separados, si es preciso comparecer ante el juicio eterno con su carne, *es porque el cuerpo no basta*. La función de la carne ligada a la voluntad resuelve el problema en el párrafo 7 de *La resurrección de los muertos*: «Como los actos están ligados por su lado a los méritos, y como esos actos se cumplen por intermedio de la carne, no basta que el alma sea recompensada o atormentada sin la carne, aunque posea

un cuerpo y miembros que no le bastan para sentir completamente ni para actuar perfectamente» (Tertuliano, 1980). Dios (y Tertuliano), pues, juzgan al hombre como alma y cuerpo unidos –y a la vez separados– por la carne.

Noto al pasar que la diferencia entre cuerpo y carne (*corpus* y *caro*, *σωμα* y *σαρξ*) responde en sordina a la misma lógica paradójica que opone la fe y las obras en la epístola de san Pablo a los colosenses –donde la fe necesita, no obstante, de las obras– y resulta coherente con los ataques contra la Torah: «¿Por qué se os imponen estos preceptos? ¡No pruebes! ¡No toques!, preceptos que se vuelven perniciosos por el abuso y que solo se fundan en las doctrinas e imperativos de los hombres. Tienen una apariencia de sabiduría ya que indican un culto voluntario, humildad, desprecio del cuerpo, pero su sabiduría es aparente, no tienen ningún mérito y contribuyen a satisfacer a la carne» (Col, 2, 21-23). Se ve la paradoja: observar minuciosamente las prescripciones del *Levítico*, que afectan y mortifican el cuerpo, redundan en una satisfacción de la carne (ambición, vanidad, ser el más meritorio). Por donde se ve que cuerpo y carne están lejos de ser la misma cosa.

Tertuliano plantea entonces una contradicción interna a la noción de carne, ya que, a partir del momento en que se la presenta como la sede de la voluntad, en ella reside tanto el origen de las buenas obras como de las malas. Como diría Baudelaire, la carne se vuelve el lugar de una «doble postulación».

III

La retórica ternaria de la que hablábamos al comienzo, donde un tercer término no siempre es nombrado, se reitera a través de este tipo de enunciados:

Es en la carne, con la carne y por ella, que el alma medita todo lo que medita su corazón. (Tertuliano, 1980).

Se llama carne (caro) lo que la carne no comprende [donde el significante omitido es spiritus] y la carne comprende tanto menos cuanto que se llama carne. (san Agustín, véase nota 3).

Vivir según la carne es un mal aunque la carne no sea un mal. (san Agustín, 1960: libro XIV).

No es la ley de la ciudad terrestre la que va a hacer vivir a la ciudad terrestre, así como la Iglesia cristiana tampoco va a hacer vivir a la Iglesia cristiana sino un principio superior a ella. (san Agustín, 1960: libro XV).

Todo lo que es un mal no se vuelve forzosamente bien, pero nada puede volverse bueno si antes no fue malo. (san Agustín, 1960: libro XV, 1).

Así como la voluntad no va a hacer vivir a la voluntad, del mismo modo no es la voluntad de Dios la que va a poder realizarse en el hombre si éste no la reactiva por su propia voluntad. (san Agustín, 1981).

Así como la ley no hace vivir a la ley sin la caridad, así también la caridad no hará vivir a la caridad sin la ley. (san Agustín, 1981).

En resumen, dos términos inconmensurables entre sí (*carne/espíritu, ley/ca-*

ridad, ciudad terrestre/Iglesia cristiana, obras/fe, voluntad humana/voluntad divina) se atan a la vez por un significante que, omitido o no, los vincula en una desproporción radical.

IV

Nos topamos aquí con una dificultad. Los textos que hemos considerado dicen dos cosas a la vez : 1) Por un lado, pese a la confluencia entre dos registros incompatibles, la carne por la que caemos y la carne por la que nos salvamos es la misma. 2) Por otro lado, según que reciban o no el Espíritu, no son idénticas. ¿Cómo dar cuenta de esta contradicción?

Es aquí donde entra en función la idea de encarnación, a condición de recordar, con san Agustín, que en ella, el Hijo devenido Verbo no piensa a Dios sino que lo encarna por el verbo: «*El Hijo de Dios no es llamado [en el evangelio de san Juan] pensamiento de Dios [cogitatio Dei] sino Verbo de Dios [verbum Dei]*» (san Agustín, 1948, Libro XV).

De este modo, «*el Verbo se hizo carne*» no quiere decir que el Verbo sea igual a la carne (que es solo humana): queda una diferencia interna a la encarnación, que responde asimismo a la imposibilidad, como reza la frase citada de san Agustín, de pensar (*cogitare*) al Padre como concepto.

La idea de encarnación, como se sabe, es el pasaje obligado para entender el paso –y la ruptura– del platonismo al cristianismo (Gilson, 1999).

En la doctrina, la fuente principal es en este punto el prólogo del 4º evangelio de san Juan, donde se dice en una única ocurrencia, nunca reiterada después: «El

verbo se hizo carne (*ho logos sarz egéneto*) y habitó entre nosotros». *Verbum caro factum est*.

Notemos que el Verbo se hizo *carne* y no *cuerpo*. Retomando el texto de san Juan, que reconoce a Cristo «venido en la carne», san Pablo dice en la epístola a los Romanos: «Dios condenó al hombre en la carne enviando, a causa del pecado, a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado» (VIII, 3).

Habrà que detenerse en esta paradoja, esto es: para liberarnos del pecado y la muerte vinculados con la carne, Dios nos envió a su Hijo, «encarnado». Las innumerables discusiones derivadas de allí giraron en torno a la reunión en Cristo, mal llamado mediador, de dos instancias, divina y humana, cuya diferencia sería inconciliable para el entendimiento. Si es a la vez los dos, o sea, hombre y dios, ¿cómo se relacionan los dos registros? Si se pone a uno de los términos en cupla con el otro como si se tratara de un par homogéneo –aun cuando sean contrarios– lo divino se hace humano (herejía de Arrio). En cambio, para desaparecer a los dos términos de la cupla, es lo divino lo que tiene que actuar como tercero. El problema no es ajeno al nudo borromeo de Lacan, más aún, constituye su modelo ancestral: dos términos solos no pueden entrar en relación si un Tercero (como Otro) no los ata. No toda estructura ternaria es borromea pero la estructura ternaria es borromea cuando se plantea la necesidad de que un tercer elemento, heterogéneo a los otros dos, los anude. Como dice Lacan, no es el dos el que constituye el tres sino al revés. «Porque cuanto más avanzo, más me convenzo que solo contamos hasta tres. Y aunque solo porque contamos hasta tres podemos llegar a contar dos...otra vez la

verdadera religión...» (Lacan, 1973-1974, 11/12/73). La búsqueda de un Tres corresponde, al comienzo del seminario XXI, a lo Real: «Si añado lo Real a los otros dos, es solo para que dé tres [...] justamente los tomo desde este ángulo de que son tres, tres e igualmente consistentes. Es una primera manera de abordar qué es de este Real» (Lacan, 1973-1974).

Vuelvo al pasaje problemático de san Pablo (Rom, VIII-3): «Dios condenó al pecado en la carne enviando, a causa del pecado, a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado». Como tanto insistió Ireneo de Lyon, el que debía matar al pecado se convierte en eso mismo en que consistía el pecado, es decir, en el hombre retenido en la esclavitud por el pecado y el poder de la muerte, para que el hombre saliera de la muerte (Irénee de Lyon, 1969).

Michel Henry lo resume así: «el lugar de la salvación es también el lugar del pecado, es decir, nuestra carne finita y putrescible» (Henry, 1987). Sin embargo, la doctrina dice que, si para salvar al hombre de la carne, el redentor tuvo que revestir la carne o el aspecto humano, no por ello se vuelve enteramente de la misma estofa que el hombre-carne. La carne de Cristo no es la carne humana (es el tema de Tertuliano en *De corpus Christi*), y como anota Michel Henry, la carne «no podía venir sino del Verbo» (Henry, 1987: 367). Y si es cierto, como sostiene M. Henry en el mismo libro, que «es por la carne que el Verbo se hizo hombre» (Henry, 1987: 12), el Verbo no le debe nada a la carne. Si Cristo pudo encarnarse «gracias a la carne», es el verbo el que usa a la carne pero no la carne al verbo. Por eso puede decir el mismo autor que es la carne, y no el

cuerpo, la que goza (y por tanto, también la que se angustia).

La relación de exclusión entre carne y verbo se efectúa entonces en detrimento de la carne, aunque para ello haga falta, al mismo tiempo, que el verbo pueda incluirla. Se introduce aquí por lo tanto, paralelamente, un intervalo infranqueable (entre carne y verbo) que reitera en otro nivel el que separa lo humano y lo divino; intervalo solo concebible aceptando que una relación de desproporción o desajuste radicales deba toda su fuerza a la irrupción de un tercero que no homogeneiza sino que produce heterogeneidad.

El *plus* está del lado del Verbo porque el Verbo es consustancial (*omóiosos*) al Padre, dice el dogma trinitario, o sea, es eterno, existía antes de la carne. El dogma definitivo se estableció en parte contra la herejía de Arrio, que sostenía que Jesucristo era un hombre histórico y mortal, «no había nada antes del Verbo», decía Arrio, el Padre y el Hijo pertenecían por lo tanto a dos sustancias distintas. (Se comprende a partir de ahí la homonimia de Lacan: *RSI/bérésie*). Ya sea que se adhiera a Arrio, a los gnósticos (dualismo), a los maniqueos o a los adherentes de Sabelius (subordinacionismo), estamos en la herejía, no hay tríada ni nudo posible. No hay Tres.

Etienne Gilson siguió la misma lógica cuando observa que «si Dios creó al hombre en el tiempo, se encarnó para redimirlo del tiempo [...]» (Gilson, 1999). No se puede decir mejor la paradoja que subyace a la idea de encarnación de lo divino en lo humano.

Reconocemos también esta lógica en la carta n° 5 en que Abelardo responde a Eloísa (siglo XI) a quien se dirige diciéndole: «en otro tiempo mi mujer en la

carne, ahora mi hermana en el espíritu». El texto de Abelardo vehicula la misma ubicación intersticial de la carne como punto en que confluyen las buenas obras y las malas, la salvación y la condena. Reproduce el contenido doctrinal: aquello por lo cual caímos (la carne) es *etiam* [también] aquello que nos salvará. Lo que los une –le escribe a una Eloísa que ve en ello una cobertura mentirosa y puramente intelectual– es la separación carnal, más aún, que Dios los bendijo al separarlos pero, para que esa bendición se produzca, fue necesario haber pasado por la carne. Es cierto que en el contexto, el argumento es cobarde y utilizado por oportunismo. Eloísa tenía razón, ya que habría que haber deseado la renuncia a la carne –cosa que no fue el caso de Abelardo– para que ésta se volviera válida. La plegaria que le escribe Abelardo para consolarla suena a pretexto. Pero refleja una idea clave de la doctrina: «Castiga a la carne para conservar las almas. Pónnos a prueba, Señor, y tiéntanos, así como el propio profeta lo reclama para decir: examinad primero vuestras fuerzas y luego moderad según ellas el fardo de las tentaciones. Es lo que Pablo pide a sus fieles cuando les dice que ‘Dios no los pondrá a prueba más allá de sus fuerzas y que al revés, aumentará sus fuerzas con la tentación’». (Abelard-Héloïse, 1938: 166).

Toda la dificultad está en que el Verbo, como dice M. Henry, destruye nuestra carne finita muriendo él mismo. Al morir carnalmente, nos hace vivir espiritualmente. Para explicar lo inexplicable, se dice que en él coexisten lo divino y lo humano, lo infinito y lo finito, lo incorruptible y lo corruptible. Es decir, Cristo, como decía Kierkegaard, es un «signo de contradicción» (Kierkegaard, 2011: 307) no

revocable por ninguna mediación, y ello se debe a una diferencia insalvable (el salto, la «diferencia absoluta») entre lo divino y lo humano, el Verbo y la carne, que ninguna lógica puede esclarecer.

El Verbo, eterno e incorruptible, introduce, como decíamos, una división en la carne finita y corrupta sin anularla como tal. La carne sigue siendo finita y corrupta.

La encarnación implica, pues, un fracaso de lo simbólico, como lo mostraba el pasaje ya mencionado de *De Trinitate* en xv, 15 en que san Agustín dice que el Padre, encerrado en sí mismo, lugar silencioso de donde no sale palabra alguna, se encarnó en la palabra. Pero esa Palabra (el Hijo) no llega a representar al Padre, no es una *cogitatio*, es decir, no es del orden del pensamiento: «*El Hijo de Dios no es llamado [en las escrituras, o sea, en san Juan] pensamiento de Dios [cogitatio Dei] sino Verbo de Dios [verbum Dei]*» (san Agustín, 1948: Libro xv).

V

Sería difícil negar que el intervalo que dista entre el hombre carnal y el espiritual, resuelto en los textos que hemos recorrido por una inoculación de «sentido religioso» dado a la carne, no sea el referente histórico-conceptual sobre el cual se elabora, por cierto de un modo oblicuo y tal vez ignorado (teniendo en cuenta, además, los profundos cambios acarreados por las sucesivas lecturas de los textos bíblicos), el tema lacaniano del «logos literal» que atraviesa el cuerpo en la conferencia *Freud en el siglo* (Lacan, 1981: 275). El «cuerpo hablante» de la última etapa de la enseñanza de Lacan prolonga la misma idea.

Habíamos dicho que el vínculo triádico que se sustituye a la dualidad platónica abría un agujero entre el cuerpo y el alma, no sin conservar esa dualidad. Y que por marcar una relación inconmensurable entre sus términos, encontraba en el significante *carne* un vínculo que sigue siendo enigmático, en tanto sede de la contradicción insoluble entre lo humano y lo Otro de lo humano (notemos que en el Lacan que sigue a Lévi-Strauss, lo Otro de lo humano es lo Simbólico, que no tiene ningún sentido «humano»).

Se nos hizo muy visible que aquello que conserva un enigma de sentido, o sea, el Verbo hecho carne, implica a su vez una laguna. Ya que ninguna explicación «natural» o racional da cuenta de la diferencia que queda entre *verbum* y *caro*.

Así como el falo «obstaculiza» y al mismo tiempo permite la «relación entre sexuales» (Lacan, 1974-1975), así también el Hijo de Dios une y al mismo tiempo mantiene separadas a la carne divina con la humana. Está el Verbo entre ambos.

En realidad, carne designa algo que no es ni cuerpo ni espíritu, sino que más bien divide al cuerpo. Paradójicamente, el cuerpo se encuentra habitado a partir de allí, es decir, a partir de la intromisión de algo diferente de él, por algo que no es cuerpo. Leído desde este ángulo, el siguiente pasaje de Subversión del sujeto y dialéctica del deseo, donde el significante irrumpe en el «cuerpo vivo» (el cuerpo de la biología), hace entrever un proceso similar:

Reconozcan en la metáfora del retorno a lo inanimado con que Freud afecta a todo cuerpo vivo, ese margen más allá de la vida al ser que el lenguaje asegura al ser por el hecho de que habla, y que es nada más

que el margen en que ese ser compromete (engage) en posición de significante no solamente lo que en su cuerpo se presta a ser intercambiable, sino ese cuerpo mismo. (Lacan, *Écrits*: 162)

El margen «más allá de la vida» entre cuerpo y significante remite a un lugar que podría ocupar, en la sintaxis de Lacan y por retroacción retrospectiva, el concepto teológico de carne, como significante dividido que a su vez divide.

Se trata, como es obvio, de un lugar de «béance» donde no hay nada representable ni pensable: lo Real mismo.

Si a través de la encarnación del Verbo, la teología pensaba algo del orden de la relación del cuerpo con lo que él no es, el pasaje de Subversión dice que el cuerpo vivo (el de la ciencia médica) está sometido al significante, en el que está alienado. No puede sobrevolarlo ni pensarlo como concepto, por eso «engage» en posición de significante su cuerpo mismo, donde «engage» es casi equivalente de «encarna» (reencuentramos aquí la diferencia agustiniana entre cogitare y encarnar por el verbo).

El cuerpo se hace significante y el significante se vuelve de algún modo corpóreo. Si entre ambos hay un «margen», el cuerpo habla gracias al margen (o «béance») entre la vida biológica y ese *logos literal* introducido como una cuña en un cuerpo que no lo reclamó.

Y dado que el cuerpo resucitado de san Pablo no es ya el alma de Platón, que necesitaba separarse del cuerpo para existir por sí misma, Lacan podría muy bien estar prolongando desde muy otra perspectiva, y probablemente simplemente invirtiendo desde el punto de vista del sentido, el tema

paulino y agustiniano de la carne en el Seminario XIX (*O peor...*):

“Para gozar hace falta un cuerpo, incluso aquellos que prometen beatitudes eternas, no pueden hacerlo sin que el cuerpo se vehicule en ellas. Glorioso o no, debe estar ahí [doit être là]. Hace falta un cuerpo. ¿Por qué? Porque la dimensión del goce del cuerpo es la dimensión por donde se desciende hacia la muerte. Es en ese punto, precisamente, donde el principio del placer en Freud anuncia que sabía muy bien lo que decía, porque si lo leen verán que el placer no tiene nada que ver con el hedonismo, aunque nos haya sido legado por la más antigua tradición. Es en verdad, el principio de displacer... (Lacan, 1972-1973).

Allí donde los textos teológicos hacen entrever una plenitud, ésta se reencuentra en Lacan en forma de «descenso hacia la muerte». La pregunta es: ¿suprimir el sentido religioso equivale a cambiar la estructura?

Parecería que no, ya que, siguiendo la cita anterior, el cuerpo del hedonismo, o el cuerpo del placer, difiere del cuerpo investido por el significante. Vimos, de un modo similar, que la carne de los teólogos nacía semánticamente de una división interna al cuerpo inducida por un registro ajeno a éste. El cuerpo ni siquiera podría ser designado como cuerpo si no fuera nada más que cuerpo. Lugar de una división en sí misma invisible, que no representa al cuerpo, la carne no es solo un concepto moral. Su lugar intersticial e invisible, que necesita el cuerpo para decirse pero que no es el cuerpo, es lo que nos era indicado en el pasaje de san Agustín: «La forma en que el alma se relaciona con el cuerpo es incomprensible para el hombre,

pero ese incomprendible es el hombre mismo». (San Agustín (1960), xxii-10).

Es obvio que para el psicoanálisis, a diferencia de la «verdadera religión», ningún pneuma tiende un puente entre cuerpo y significante. Muy por el contrario, esa relación exige una «béance» imposible de franquear. Sin embargo, situar el *pneuma* entre cuerpo y alma para saldar lo que para un espíritu científico y agnóstico sería una distancia insalvable, no contradice, paradójicamente, el hecho de que entre cuerpo y significante haya un agujero. Éste no remite, por cierto, al «camino, la Verdad y la Vida» ni al «soplo» y «espíritu de vida», fuente de donde surgen la unidad y el amor. Sin embargo, lo que se pierde en el plano del sentido religioso no elimina la estructura triádica: cuerpo/Real/significante. Es imposible no poner algún significante en el agujero de lo Real (la prueba es que en *RSI*, Lacan hace surgir a Dios como Simbólico «vuelto a escupir» por lo Real).

«Por cierto, la letra mata, se dice, mientras que el espíritu vivifica –recuerda Lacan en La instancia de la letra– [...] pero también nos preguntamos cómo, sin la letra, el espíritu viviría» (Lacan, 1966: 267) ¿Pero quién puede dar el salto desde la letra hacia lo que ella significa» (a lo «legible» o «significable», eso que el estoico Crisipo llamó *lektón*) sin pasar por el sentido? De ahí que Lacan no pueda privarse de vincular goce y sentido a través del neologismo «jouis-sens» en homonimia con *jouissance*.

Queda un hiato entre el espíritu y la letra. Lo que sabemos por la letra, lo sabemos a condición de que haya un corte con el espíritu.

La paradoja persiste. Es imposible no encontrarla en numerosos contextos de Lacan, por ejemplo: «el yo del enunciado

designa al sujeto de la enunciación pero no lo significa».

Queda un abismo entre el Hijo y el Padre (que surge de la diferencia entre pensar y encarnar). De donde se infiere asimismo el abismo entre el verbo y la carne, aunque no se excluyan uno del otro ya que es gracias a la carne, como dice Tertuliano, que la redención es posible y con ella compareceremos en el juicio final.

Hay que mantener entonces dos enunciados a la vez: en virtud de la aparente contradicción por la cual «vivir según la carne es un mal pero la carne no es un mal», la carne participa de dos registros incommensurables. Se podrá postular, entonces, que aunque sea cierto que el Verbo y la carne no estén en el mismo nivel –uno divino y otro humano– sin la carne, el Verbo no habría podido advenir. Por lo tanto, «comprendiendo incommensurablemente», como decía Nicolás de Cusa, la carne participa de lo divino.

En este dispositivo trinitario, uno de los tres términos se escabulle pero no por eso hay que identificarlo o yuxtaponerlo con el primero y segundo, es preciso conservarlo como tercero aunque permanezca callado o invisible.

Es así que cada vez que en la primera teología se habla de cuerpo, se tiene que recurrir a otra cosa que no sea el cuerpo para poder decir algo sobre el cuerpo. Se recurre entonces al concepto de carne. Y a su vez, cuando se llega a la carne, se recurre, para diferenciarlo del cuerpo, al concepto de Verbo.

No es imposible que se aloje allí, disimulando sus orígenes, la tríada R/S/I.

Lo cual ocurre en muchos otros autores del siglo xx. No importa que se declaren ateos. El significante, inmortal, deja una marca en la carne mortal y putrescible. Es

posible entonces que por intermedio de las palabras, la literatura dé muerte al hombre dándole a la vez una vida «segunda»: «El azar me había hecho hombre –escribe Sartre– la generosidad me haría libro. Podría entonces moldear mi conciencia en caracteres de bronce, remplazar los ruidos de mi vida por inscripciones imborrables, mi carne por un estilo, las blandas espirales del tiempo por la eternidad, aparecer ante el Espíritu Santo como un precipitado de lenguaje [...] escribiría para tallar ese cuerpo de gloria en las palabras [...]» (Sartre, 1964: 160-161). Dos veces muerto, vive por la literatura. El proceso se asemeja al de una resurrección: morir a la vida y por esa muerte, vivir una segunda vez como sujeto renacido. Se podrían mencionar otros contextos que prueban lo mismo: cuando en *El Ser y la Nada* Sartre define la carne (*chair*), fuera de toda connotación teológico-moral, como «contingencia pura de la presencia» o como «facticidad» ¿por qué la carne así definida necesita ser salvada en su facticidad y contingencia por algo que ella no es? Es ahí donde en el texto irrumpe, en un contexto privado de “sentido religioso”, la noción de gracia asimilada a la libertad.

De este modo, la retórica de la primera teología pone en juego la presencia/ausencia de un sujeto capturado en un Real que se burla del principio de no-contradicción, y que hace leer un mismo significante, el de *carne*, a caballo entre dos registros heterogéneos: Real y Simbólico.

Intenté decir que la reconstrucción retrospectiva permite reconocer en los antiguos significantes *caro* y *σαρξ*, el lugar que Lacan terminaría por reservar a lo Real, entre cuerpo (I) y verbo (S), lugar donde no se produce ninguna síntesis (razón que explica quizá que la encarnación del Ver-

bo haya sido investida por la categoría de «misterio» con que lo calificaron los padres de la Iglesia). Es allí donde la «libra de carne» cumple su función de resto en lo Real.

NOTAS

1. Recalco la extrema equívocidad del término, persistente en la lengua y literatura modernas, con matices propios en cada lengua. En castellano es difícil traducir el verso de Mallarmé: «*La chair est triste, hélas ! et j'ai lu tous les livres*». En español tenemos un solo término para designar la doble significación dada en los dos vocablos *chair/viande* (donde la *viande* designa la carne del animal muerto que se vende en la carnicería, mientras que *chair* se liga con la carne del ser vivo y también con la desnudez, la vergüenza, la sensualidad, el deseo sexual). La equívocidad del término será elevada por Merleau-Ponty a categoría filosófica al designar con la “*chair*” la palabra clave con que la filosofía «de ahora en adelante habrá de nombrar la relación del sujeto con el objeto», la “*carne*” del mundo anterior a toda relación conceptual y tranquilizadora entre la conciencia que cree conocer aquello que ella no es (*Lo visible y lo invisible*).

2. San Agustín elabora la sinécdoque *hombre con alma/hombre espiritual* deteniéndose en un pasaje de la epístola I de san Pablo a los Corintios, 3, 11-16 donde *σαρκινός* (carnal) no es utilizado por diferencia con *φυσικός* (con alma) sino más bien en su replazo. Se trata de la frase «Pero el hombre con alma no recibe las cosas del Espíritu de Dios, que para él son locura» (Ep. Cor, I, 2,14). Agustín concluye: «*Ya sea el alma, ya sea la carne, o sea, las dos partes del hombre, pueden designar a éste en su integridad. Así, el hombre dotado de alma y*

el hombre carnal no son dos hombres distintos sino que uno y otro designan al mismo hombre, el que 'vive según la carne'» (Cité de Dieu, XIV,

3. Sociólogo e historiador inglés, trató en su libro *Body and society* el tema de la renuncia a la carne en el cristianismo primitivo (versión francesa: *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, Paris, 1988). Pasando revista a la práctica de la castración sexual efectiva y su diferencia con la circuncisión, examina cómo el valor moral socialmente sancionado de la abstinencia adviene cuando la disminución de las persecuciones (y del martirologio) hace que la valentía y resistencia del creyente se prueben de otro modo: el cuerpo que resistía a la tortura y al dolor de ser devorado por los animales en los juegos romanos, es remplazado, con el tiempo, por el cuerpo que resiste a la sexualidad. La continencia sexual se volvería así el signo principal del cristianismo primitivo. Tomando en cuenta el problema del milenarismo y del apocalipsis, considerado como inminente para esos profetas (hombres entre 50 y 60 años) que dejaban a sus familias y atravesaban los desiertos de Palestina diciendo cosas parecidas a las que decía Jesucristo: “*Abandonad a vuestras familias y seguidme*”, Brown desarrolla sobre todo la idea de que absteniéndose de actividad sexual, el cristiano participa de la victoria de Cristo, triunfa sobre el mundo animal o carnal (σάρκικός). El autor va más lejos: piensa que al final del siglo I, los cristianos «*se creyeron obligados a dotarse de un equivalente de la ley judía, si querían sobrevivir como un grupo identificable, distinto de los paganos y los judíos*». Ese signo distintivo era la abstinencia: «*Por encima del conglomerado sólido de las antiguas nociones judías –dice– se elevaba el pico de la absoluta castidad*». Y una de las razones por las cuales Eloísa se niega a casarse con Abelardo está en que lo quiere salvar de la indignidad, ya que para un teólogo notorio, «el matrimonio era una vocación sin gloria».

4. Foucault Michel (2001), “Sexualité et solitude” en *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, Tome I, pp. 168-178.

5. Objeto de múltiples análisis, el uso de *etiam* es un recurso retórico crucial en muchas fórmulas agustinianas. Es adoptado por Paul

Claudiel en el epígrafe de la obra teatral *Tête d'Or: etiam peccata* (también por los pecados ... nos salvamos).

6. “Desde el descubrimiento del complejo de Edipo hasta *Moisés y el monoteísmo*, pasando por la extraordinaria paradoja desde el punto de vista científico de *Tótem y Tabú*, Freud no se planteó, personalmente, más que una sola pregunta: ¿Cómo ese sistema significante sin el cual no hay ninguna encarnación posible ni de verdad ni de justicia, cómo ese logos literal puede incidir en un animal ajeno a ese sistema y al que no le importa de él, porque eso no interesa en lo más mínimo a sus necesidades? Sin embargo, es eso lo que provoca el sufrimiento neurótico.” (la traducción es mía)

7. Remito al capítulo “Paréntesis sartreano” en Sara Vassallo (2015), *El deseo y la gracia*, Nube Negra, Rosario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÉLARD-HÉLOISE (1938, Vrin), *Correspondance Héloïse-Abélard*, Préface de Étienne Gilson, Folio-Classique, 2000, Paris, Gallimard.

AGUSTÍN (san) DE HIPONA, (1960) *Cité de Dieu*, ed. Desclée de Brouwer, Bibliothèque Augustinienne, Paris. (1948), *Tratado de la Trinidad*, Madrid, BAC. (1964) *Les Confessions*, Paris, Garnier. (1981) *Mélanges doctrinaux*, vol. 12 en *Oeuvres Complètes*, Paris, Desclée De Brouwer.

ALEXANDRE, Jérôme (2001), *Une chair pour la gloire*, Paris, Beauchesne.

BAUDELAIRE, Charles (2002), *Les Fleurs du Mal*, poème 42, Paris, Garnier-Flammarion.

-
- BIBLE (LA) (1993), Association Viens et Vois, Grezieu la Varenne.
- DE LUBAC, Henri (2009), *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen âge, Étude historique*, Paris, ed. Du Cerf (sobre todo el capítulo "Caro spiritualis").
- DE CERTEAU, Michel (1982) *La Fable mystique I, XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Gallimard.
- GILSON, Étienne (1999), *Saint-Augustin. Philosophie et incarnation*, Paris, Ad Solem.
- HENRY, Michel (1987), *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- IRÉNÉE DE LYON (1969), *Contre les hérésies*, Paris, ed. du Cerf.
- JUAN (san), evangelio de, en BIBLE (LA) (1993), Association Viens et Vois, Grezieu la Varenne.
- KIERKEGAARD, Soren (2011) *Las obras del amor y otros textos*, Bs As, Leviatán (introducción y traducción de Sara Vassallo).
- LACAN, Jacques (1981) *Libro III del Seminario (Les Psychoses)*, Paris, Seuil; (1972-1973) *Libro XIX del Seminario (Ou pire...)*, versión dactilográfica en francés; (1973-1974) *Libro XXI del Seminario (Les non-dupes errent)*, versión dactilográfica en francés; (1974-1975) *Libro XXII del Seminario (RSI, en revista ORNICAR, n° 2 y siguientes)*; (1966) «Subversion du sujet et dialectique du désir» (*Écrits II*), Paris, Points-Seuil [la traducción es mía]; (1966) «L'instance de la lettre dans l'inconscient» en *Écrits I*, Points-Seuil [la traducción es mía].
- LACOSTE, Jean-Yves (1998), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF-Quadrige.
- MATEO (evangelio según), en BIBLE (LA) (1993), Association Viens et Vois, Grezieu la Varenne.
- PABLO (san), *Epístola a los Corintios, Epístola a los Romanos, Epístola a los Colosenses, Epístola a los Filipenses* en BIBLE (LA) (1993), Association Viens et Vois, Grezieu la Varenne.
- TERTULIANO (1990-2004) *Contre Marcion*, Paris, ed. Le Cerf. (2001) *Acerca del alma*, Madrid, ed. Akal. (1980) *La résurrection des morts*, Paris, Desclée De Brouwer. (2010) *Encycl. Universalis, Tertullien, La Résurrection des morts* (<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb165508828>).
- SARTRE, Jean Paul (1964), *Les mots*, Paris, Gallimard.
- VASSALLO, Sara (2015), *El deseo y la gracia*, Rosario, Nube Negra.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Sara Vassallo es Licenciada en Letras, UBA y Doctora en Letras por la Universidad de Aix-Marsella. Docente UBA y UNR.

La carne y lo irreversible del cuerpo pulsional

The Flesh and the irreversibility of the body in the domain of the drive

Bruno Carignano

RESUMEN:

Con una metodología teórica examinamos a la visión comprendida en el espacio merleau-pontyano; el objetivo es el de interrogar al excedente del cuerpo respecto del imaginario especular. La reversibilidad malograda entre lo activo y lo pasivo que allí se vislumbra nos sirve de fundamento para circunscribir al cuerpo pulsional en su anclaje fantasmático. Nos apoyamos en la distinción establecida por Merleau-Ponty entre la carne del cuerpo y la carne del mundo para dilucidar la negatividad que trabaja al cuerpo pulsional. La interferencia de la alteridad permite contraponerlo al modo del cuerpo desprendido de su ontología de la carne, cuya réplica él pesquisa en teorizaciones de Melanie Klein. Tomando en cuenta estas consideraciones, nos dirigimos a algunos desarrollos de Freud y Lacan para despejar la disparidad de los cuerpos pulsional y narcisista: al eclipse, en el campo del amor narcisista, de las dimensiones del Otro y del objeto causa puede contraponerse el tratamiento del objeto característico del plano pulsional. El límite autoerótico de la pulsión, figurado en la reversibilidad consumada de la carne, ofi-

SUMMARY:

The methodology of this paper is theoretical. Our main objective is to examine the vision in Merleau-Ponty's space, in order to interrogate the body beyond the specular structure of the imaginary. The failure of identity between activity and passivity can be used as a ground to analyze the body on the axis drive-phantasy. We examine how the notion of a failed reversibility can be related to the different senses of the Flesh, and we interrogate the body that is determined by the negativity of the drive. That leads us to consider the difference with the ontology of the Flesh deduced in Melanie Klein's theory by Merleau-Ponty. Afterwards, we examine some crucial distinctions made by Freud and Lacan. They allow us to distinguish, from the point of view of the object, the body in the narcissistic field of love from the body in the domain of the drive: while in the former there is a dissolution of both the dimensions of the Other and the object as cause of desire, in the latter we face the transcendence of the object. Finally, we consider the theoretical importance of the autoerotic limit of the drive, which can be

cia de modelo que tomamos finalmente en consideración para exponer, por contraste, el estatuto de la pulsión parcial.

illustrated with the accomplishment of the reversibility of the Flesh.

PALABRAS CLAVE:

Cuerpo - carne - narcisismo - pulsión
- imaginario

WORD PAD:

Body - Flesh - Narcissism - Drive -
Imaginary

*Reversibilidad siempre inminente y
jamás realizada de hecho*

M. MERLEAU-PONTY

Objeto intragable

J. LACAN

I. INTRODUCCIÓN

EL ESPACIO TOPOLÓGICO MERLEAU-PONTYANO, MÁS ALLÁ DEL ESPACIO EUCLIDIANO Y DEL PENSAMIENTO REFLEXIVO

En este artículo nos proponemos interrogar los distintos modos del cuerpo que se vislumbran en el campo narcisista y en el registro pulsional. Partimos de algunos desarrollos de los últimos años de Merleau-Ponty, en la búsqueda de fundamentar mejor esta diferencia. Para ello, pondremos el acento en las vicisitudes de la inserción del cuerpo en el mundo, en relación con lo que este filósofo ha promovido bajo el nombre de carne.

Pese a la afirmación de Lacan que sitúa los límites de la fenomenología merleau-pontyana en la posibilidad de dar cuenta del fantasma,¹ buscaremos mostrar cómo, en lo referido a la espacialidad y la temporalidad del cuerpo, ella nos instala de lleno en una configuración de lo corporal que excede en psicoanálisis el ámbito del narcisismo especular, en contra de lo que podría hacer pensar el nombre de *narcisismo de la visión*, escogido por el fenomenólogo para los modos de la Visibilidad que buscar cernir (Merleau-Ponty, 1964: 181).

Los abordajes de Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* nos fuerzan a desprendernos del espacio euclidiano, para suplantarlo por un espacio topológico presentado como el verdadero “mode-

lo del ser”. El primero, calificado como un espacio *que no tiene trascendencia*, es connatural al “pensamiento reflexivo” (Merleau-Ponty, 1964: 260), mientras que el segundo permite, en cambio, confrontar a éste contra un *resto irreductible que no puede captar*.²

Para dar cuenta de la presencia en el espacio es preciso rechazar la idea de una “conciencia ante un *noema*”. Existen una serie de diferentes niveles que permiten exponer las características del espacio topológico, enmarcadas tanto en el cuestionamiento de la “idealización cartesiana” como en la objeción de la concepción husserliana del “flujo de *Erlebnisse* individuales” (Merleau-Ponty, 1964: 289).

Merleau-Ponty expone una serie de figuras que permiten pensar la relación del cuerpo con el mundo enmarcada en este espacio topológico. El punto de partida para definirlo puede pesquisarse en el “torbellino espacializador-temporalizador”, que rechaza las ideas de ego y conciencia como centros de la experiencia. Esto conduce a una figura subsiguiente, que implica un “enroscamiento sobre sí” (Duportail, 2011: 81-82), y que da lugar a una torsión, posible por ese atributo fundamental de la carne, la flexibilidad, que funciona al modo de un “tejido o una superficie de goma”. Luego se produce un pliegue, que “instituye una distancia, un hueco *en* el tejido general del ser visible”, y que funciona como un punto de vuelta en que el revés hace retorcer sobre sí mismo al campo total del ser, engendrando así “por torsión la diferencia entre el cuerpo vidente y el cuerpo visible” (Duportail, 2011: 83).

Por una parte, es posible situar un contrapunto entre los espacios que Merleau-Ponty y Lacan configuran: el punto de vuelta es un pliegue y no un vacío,

“es una torsión y no un corte” (Duportail, 2011: 88), lo que no bastaría según este autor, para precisar la dimensión del objeto perdido del psicoanálisis. No obstante, aunque el corte no sea una figura explícita en *Lo visible y lo invisible*, es posible deducirla de sus desarrollos. Que la torsión no sea necesariamente excluyente de la operación del corte conduce a Duportail a sugerir que el “*investimiento* de un ente” podría oficiarse como algo homólogo de la función del objeto en el fantasma, pues incluiría a su modo “el corte del sujeto en un objeto perdido” (2011: 90-91). Aunque resulte de interés dejar precisada esta cuestión, no es allí, sin embargo, que pondremos el acento. Interrogaremos la pertinencia de la función del corte, pero lo haremos en otros aspectos de la corporeidad que Merleau-Ponty instituye en relación con la carne, lo que nos permitirá avanzar en la problematización del estatuto del cuerpo pulsional.

II. REVERSIBILIDAD E IRREVERSIBILIDAD DEL NARCISISMO DE LA CARNE: EL MUNDO Y EL CUERPO

Con la afirmación de que la “actividad es idénticamente pasividad” (1964: 181) Merleau-Ponty postula un narcisismo inherente a la Visibilidad, que implica una contracara pasiva para toda visión ejercida activamente. A partir del intercambio recíproco entre vidente y visible no es posible establecer qué es lo que ve y qué es lo visto.

Este narcisismo anclado en la noción de carne apunta a atenuar en cierta manera el poder nadificante que el hombre ejercería sobre el mundo, contrarrestando su actividad por una pasividad que le es aún más constitutiva. La idea inicial que

Merleau-Ponty formula, que la carne del mundo no podría explicarse por la carne del cuerpo puesto que es la primera la que permite “comprender el cuerpo propio” (1964:299), se matiza cuando tomamos en cuenta la simultaneidad de tres fenómenos que en otras formulaciones expone: “La carne del mundo no es explicada por la carne del cuerpo o ésta *por la negatividad o el sí* que la habita”(1964: 298, destacado nuestro).

Si destacamos esto es porque permite ver que la espacialidad y la temporalidad que Merleau-Ponty propone para el cuerpo están dadas por una negatividad muy particular: la que se establece en la relación del cuerpo consigo mismo; como si *esa negatividad*, atenuada en sus efectos corrosivos sobre la carne del mundo (¿trasfondo de reproche a la acción negativa de una conciencia que corroe?), quedara *desplazada a un sector muy específico*, que aquí nos resulta de interés para entender *un modo no narcisista del cuerpo* (ahora en el sentido que esta noción cobra en psicoanálisis).

Ese *sí* del que habla Merleau-Ponty, limitado en sus alcances sobre el mundo, parece quedar restringido al movimiento del cuerpo sobre sí mismo. Es decir que lo que desde cierta perspectiva pareciera negar rotundamente, la existencia de un corte entre el cuerpo y el mundo – “Las cosas [...] son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho de la estofa misma del cuerpo” – aparece de golpe revelado en esa diferencia que deja sedimentada la carne: la reversibilidad que potencialmente se produciría en el mundo –y que en los términos de “El ojo y el espíritu” puede ser vinculada a la “indivisión de lo sentiente y lo sentido” (Merleau-Ponty, 1961: 197)– es interrumpido.

pidan en el plano del cuerpo, porque en el intento de consumir un movimiento sobre sí algo se escapa.

Narcisismo es de hecho el nombre que Merleau-Ponty da a esa *inherencia de la actividad a la pasividad*, lo que permite cifrar un mínimo punto de contacto con la noción de narcisismo en psicoanálisis —aunque en todo lo demás difiera—, pues si hay una polaridad que la reciprocidad narcisista compromete, ella es precisamente la de la distinción entre actividad y pasividad, como más abajo lo veremos.

Ahora bien, a esa indivisión entre actividad y pasividad que caracteriza a la carne del mundo, Merleau-Ponty *la hace colapsar en el plano del cuerpo propio*, mostrándonos que *no hay reversibilidad del sí mismo* (para evitar confusiones es importante notar que cuando Merleau-Ponty habla de narcisismo no está situándose en el plano de la relación que el cuerpo guarda consigo mismo ni con sus semejantes; lo que nombra narcisismo es más bien cierta configuración que cobra la presencia del ser corporal en el mundo). A partir de esto quisiéramos apuntar que, al ubicar las consideraciones respecto de un cuerpo que efectúa un movimiento sobre sí, en lugar de trasladarnos al campo del narcisismo especular, nos propicia una apertura al terreno psicoanalítico del cuerpo pulsional.

Lo importante a destacar es que en la tentativa del existente corporal por coincidir reversiblemente consigo mismo, buscando vivir la contracara pasiva de la actividad que ejerce, y consumir en ese acto la coincidencia de lo activo y lo pasivo en una actualidad corporal, algo se pierde: “*lo mismo* en mi es visto y vidente (*voyant*). No me veo ni siquiera viendo (*voyant*), mas por *desbordamiento* (*empiètement*) termino mi cuerpo visible, prolon-

go mi ser visto más allá de mi ser visible para mí” (Merleau-Ponty, 1961: 253). Esa visibilidad propia que al cuerpo se le escapa pareciera quedar plasmada o efectuada en el plano del mundo. El producto de esa sustracción en el cuerpo no deja de formar parte de una carne del mundo que viene en cierto modo a incrementarse, lo que permite acentuar la discrepancia de los dos niveles (cuerpo y mundo): “esta laguna en que se encuentran nuestros ojos es colmada, colmada por algo aún más visible, pero *del que no somos titulares*” (Merleau-Ponty, 1961: 186, destacado nuestro).

Lo que se impone a partir de esta consideración es que esa falta de titularidad en la visibilidad del propio cuerpo parece no corroer al mundo, que no ve reducida en nada su potencial visibilidad; *lo que queda alterado en ese movimiento es la mismidad del cuerpo*. Es este defecto que se produce en el cuerpo lo que permite pensar ciertas similitudes con el cuerpo afectado en psicoanálisis por un objeto caduco.

A la operatoria del objeto la encontramos en la resta que puede leerse entre la carne del mundo y la carne del cuerpo, y no por el contrario en el modelo topológico de una reversibilidad consumada, como parece creerlo Bernard Baas (2011)³ cuando analiza los parentescos entre los modos del espacio propuestos por Merleau-Ponty y Lacan. Intentaremos mostrar que no es el acento en la supuesta reversibilidad del cuerpo, tal como este autor lo propone, lo que nos acerca a la tramitación pulsional de lo corporal en el eje del fantasma.

Para dilucidar estas cuestiones desde el campo analítico es de extrema importancia abordar el modo de tratamiento del objeto. Por ello nos enfocaremos en cuestionar la idea que promueve Baas al hacer coincidir el objeto *a* con la reversibilidad teorizada

por Merleau-Ponty (2011: 107). Consideramos que plantear esa coincidencia nos impide pensar el cuerpo pulsional en su negatividad, a la vez que aplasta la riqueza escópica de lo corporal en el espacio merleau-pontyano. Si encontramos una suerte de réplica de la función del objeto *a* como resto en la carne del cuerpo, es precisamente, como lo venimos apuntando, en el punto en que impone como manifestación de su negatividad un límite a la reversibilidad.

Tal como es concebida por Lacan en sus primeros abordajes, la constitución especular narcisista produce como efecto fundamental la ilusión de reciprocidad entre el vidente y su imagen en el plano de la constitución del yo (Carignano, 2017). Esa reciprocidad es sin resto. Merleau-Ponty al poner en primer plano *el resto que corroe todo movimiento del cuerpo sobre sí mismo, nos abre otra dimensión de lo corporal* (que aquí buscaremos vincular con el cuerpo que se inscribe en el registro de lo pulsional anclado en el fantasma).

III. PARÉNTESIS SOBRE EL CUERPO SUBLIMADO: MODO DEL CUERPO PULSIONAL SUSTRÁIDO DE LA NEGATIVIDAD

Por la vía del arte pictórico, poniendo en escena el *cuerpo sublimado*, Merleau-Ponty da cuenta de las particularidades de un modo de *trabajo de lo pulsional que pareciera sustraerse a la corrosión de la negatividad*. Cuando interroga a ese cuerpo que la pintura produce, nos abre a otra figura de la carne del cuerpo que no debe desparecernos (puesto que excede el límite que funciona en la carne del cuerpo).

En “El ojo y el espíritu” se nos deja así entrever que lo que podríamos apuntar como destino sublimatorio de lo pulsional

conduce a la disolución del límite que la corporeidad propia impone a la carne del mundo.

Esta cuestión se enmarca en la distinción que es preciso efectuar analíticamente entre el cuerpo trabajado por el destino sublimatorio y el cuerpo sometido a la economía de la pulsión parcial anclada en el fantasma, asociada a un objeto caduco en función de causa.

Al cuerpo de la sublimación lo podemos leer en Merleau-Ponty, en la expresión de *la reversibilidad entre lo vidente y lo visible*. Es el cuerpo que conduce a la pérdida de referencia respecto de “quien ve y quien es visto, quien pinta y quien es pintado”, el que produce la verdadera “inspiración y expiración del Ser” (1961: 202), mostrando en un quiasmo universal la pertenencia sin límites del cuerpo al mundo. (Veremos más adelante cómo la ontología de la carne deducida de la fantasmática kleiniana se parece más a esa figura del cuerpo sublimado que a una expresión de la articulación cuerpo-fantasma tal como podemos pensarla a partir de la irreversibilidad de la pulsión).

Cuando Merleau-Ponty se dirige desde allí a examinar la reflexividad de lo sensible en el espejo deja manifiesto un desnivel que muestra una fractura con ese cuerpo de lo especular. En disrupción con el paso previo por el sí mismo nos expone esa figura de reflexión sobre sí que el pintor ejecuta pintándose, donde puede leerse un movimiento pulsional sublimado que desvía la economía narcisista de lo corporal.

Merleau-Ponty parte de la invisibilidad de mi cuerpo como condición de investimento de otros cuerpos que veo. En lo que esboza, puede leerse entre líneas la identificación imaginaria del *ego*: “el *hombre es espejo para el hombre*” (1961: 203). Sin

embargo, a la hora de situar el cuerpo se nos revela el desnivel con este registro del cuerpo en relación con el semejante; lo vemos cuando unas líneas más abajo busca figurar la cuestión a partir de ese gusto singular del pintor por *pintarse pintando*. Queda claro en su planteo que el pintor no busca en modo alguno una imagen de sí mismo, sino que se dirige a *la disolución del sí mismo que le permite la pintura* en tanto que es agencia de una inspiración y expiración universal del Ser: al dejar plasmado en la tela lo que “las cosas veían de ellos”, los pintores no hacían otra cosa que “demostrar que hay una visión total o absoluta, fuera de la cual nada permanece, y que se cierra sobre ellos mismos” (1961: 203).

El arte del pintor es lo que parece manifestar de forma más pronunciada a la carne como “anonimato innato de Mí-mismo” (Merleau-Ponty, 1964: 181), es decir, es lo que expone mejor que nada el punto en que la distinción entre la carne del mundo y la del cuerpo se encamina a un eclipse. No es pues en este cuerpo sublimado, que dedujimos de la experiencia del pintor comentada por Merleau-Ponty, que puede vislumbrarse la negatividad que corroe al cuerpo, pues esta última exige que la distinción entre carne del cuerpo y carne del mundo se mantenga en pie.

IV. LA CARNE DEL CUERPO Y LA CARNE DEL MUNDO

Aunque sea con el nombre de narcisismo que Merleau-Ponty busca sellar su quiasmo entre actividad y pasividad, ese narcisismo nada tiene que ver con el que el psicoanálisis circunscribe a partir del imaginario

especular. *Lo que el narcisismo especular viene a obturar, es decir, lo que se pierde en todo movimiento del cuerpo sobre sí, es por el contrario revelado en el narcisismo de la carne a partir de la reversibilidad fallida del cuerpo.*

En pos de precisar lo que hemos expuesto, es necesario distinguir en la carne los dos niveles siguientes:

1) En primer lugar, *la carne del mundo*, donde la reversibilidad se vislumbra en un horizonte de consumación, en que la negatividad es confrontada con un reverso que pareciera positivizarla, de lo que podría ser expresión la síntesis de un quiasmo universal. La reversibilidad de la carne se figura en esa “dehiscencia del vidente en visible y del visible en vidente” (Merleau-Ponty, 1964: 199), suerte de *desdoblamiento perpetuo que asegura un quiasmo entre actividad y pasividad* en ese hecho primario que es la “visibilidad anónima” de un mundo que no tiene autor (1964: 197). La figura de todos los quiasmos pudiendo ser albergados por un único quiasmo —“los quiasmos múltiples no constituyen más que uno solo” (Merleau-Ponty, 1964: 309)— es reveladora de la concepción de la carne del mundo como indivisión del Ser sensible que soy” (1964: 303). Esa indivisión, expuesta mejor que en ningún otro caso en el cuerpo sublimado del pintor (como más arriba lo vimos), es la de un cuerpo que no está constituido en el horizonte de una sustracción que opera como resto.

2) Esa indivisión general de la carne del mundo se encuentra con una especie de límite interno: *la carne del cuerpo*. Aquí es donde apuntamos el segundo nivel de-

cisivo, que manifiesta el impedimento del cuerpo en cerrarse sobre sí, en coincidir consigo mismo (ilusión que en otro registro permite sostener al narcisismo especular como lo que oblitera todo rastro de pérdida). Si el término división podría objetarse como abusivo e inapropiado, la noción de *bougé*, tomada del vocabulario fenomenológico merleau-pontyano, permite igualmente precisar la idea de una dislocación próxima en sus efectos a los que resultarían del corte. *El efecto de corte puede situarse en ese núcleo que caracteriza a la sensibilidad corporal del sentiente, en el punto en que algo se pierde del ser sensible que es.*

“La relación de mi cuerpo como sensible con mi cuerpo como sentiente (el cuerpo que toco, el cuerpo que toca) = inmersión del ser tocado en el ser tocante y del ser tocante en el ser tocado” (Merleau-Ponty, 1964: 308). Mi ser visible puede acabar produciéndose pero estoy impedido de captarlo, hay un desfase entre actividad y pasividad fundamentado con la temporalidad de una *inminencia*. La transformación siempre posible de lo activo en lo pasivo, y viceversa, muestra en el plano del narcisismo de la carne del cuerpo un carácter fundamental de *ausencia de consumación*: “[...] mi mano izquierda está siempre a punto de tocar mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca llego a la coincidencia; ella se eclipsa en el momento de producirse [...]” (1964: 191). En la falta de coincidencia “[...] no se trata de un fracaso, si escapan al momento de coincidir, si hay siempre entre ellas algo de ‘movido’ (*bougé*), un ‘distanciamiento’, es precisamente porque mis dos manos forman parte del mismo cuerpo [...]” (1964: 192, destacado nuestro).

Lo que interrumpe la reversibilidad es la relación del cuerpo consigo mismo. La negatividad que lo corroe hace posible pensar el registro de la irreversibilidad que constituye al cuerpo como pulsional (en contraposición al narcisismo y a la economía autoerótica de satisfacción).

El narcisismo supone por el contrario una elisión de la fractura del cuerpo. La alteridad queda velada precisamente por la inexistencia de un resto que la manifieste: “por la forma i(a), mi imagen, mi presencia en el Otro, es sin resto” (Lacan, [1962-63], 2004: 292). La obturación de esa falta que se inscribiría a modo de resto es la condición del sostenimiento narcisista en el campo del Otro. Esto implica, como lo veremos a continuación, que el objeto propio de la libido narcisista no pueda en modo alguno pensarse como funcionando en la economía del resto. (Esto ha sido clásicamente desconocido en muchas ocasiones, aún por autores que usan el ropaje del lenguaje lacaniano, lo que ha llevado al aplastamiento entre los niveles de la pulsión parcial y del narcisismo⁴).

La no coincidencia del cuerpo consigo mismo manifiesta la apertura a una alteridad que el narcisismo especular está destinado a ocultar. Esto permite pensar que *la carne del cuerpo, en tanto impone un límite a la reversibilidad de la ontología de la carne del mundo, es una expresión del trabajo de lo pulsional en el cuerpo.*

Tomando en cuenta lo hasta aquí expuesto, buscaremos avanzar en la distinción entre la carne del cuerpo pulsional y el cuerpo narcisista. Para esto examinaremos, por un lado, cómo funciona lo pulsional del cuerpo en el registro autoerótico, punto en que se suele situar el fundamento de una similitud cuestionable entre los espacios que esbozan Merleau-Ponty y La-

can. Por otro lado, interrogaremos el cuerpo que la dialéctica kleiniana inscribe en su particular concepción de las fantasías, puesto que es en él que el fenomenólogo ha creído encontrar un modelo del psiquismo que se aproxima a los supuestos de su propia ontología de la carne. Pese a la apoyatura de Merleau-Ponty en los desarrollos teóricos de Klein para fundamentar lo que llama una ontología de la carne, trataremos de mostrar por qué, en sus consideraciones derivadas, parece quedar soslayada la distinción clave entre la carne del cuerpo y la carne del mundo, aquella desde la cual podemos vislumbrar la negatividad del cuerpo pulsional en psicoanálisis.

V. LA RECIPROCIDAD DEL NARCISISMO Y LA TRASCENDENCIA DEL OBJETO EN EL CUERPO PULSIONAL

La ilusión propia del imaginario narcisista se ancla en la creencia de una reciprocidad entre la acción de ver homologada al pensamiento (la conciencia enmascarada en el *cogito*⁵) y lo que se ve en la propia imagen especular, coartada para situar el trabajo de lo pulsional en el cuerpo.

Este engaño de reciprocidad del imaginario especular se funda en la proclama de que en el acto de ver puedo verme viendo, es decir, de que habría coincidencia entre el lugar en que me constituí como vidente y el espacio en que soy visible. Ello produce ese ocultamiento de la incidencia pulsional en lo escópico pesquisada por Lacan como esquizia entre visión y mirada (ampliándola a generalidad de lo corporal, podríamos también vincularla con el desfase entre lo tocante y lo tocado del que se ha ocupado Merleau-Ponty).

A la reciprocidad es preciso inscribirla en el orden del narcisismo, mientras que la pulsión introduce, enlazada al fantasma, un modo del objeto en que puede pesquisarse una alteridad radical, irreductible a la constitución narcisista (del yo y de los objetos):

Afirmo la distinción radical que existe entre el amarse a través del otro –cosa que no permite, en el campo narcisista del objeto, ninguna trascendencia al objeto incluido en él– y la circularidad de la pulsión, en la que la heterogeneidad entre la ida y la vuelta revela una hiancia en el intervalo (Lacan, [1964c], 1987: 201).

La dimensión del gran Otro es alcanzada en el movimiento que supone contornear el objeto *a*, dimensión que permanece *estructuralmente eclipsada* en el campo narcisista del amor. Una alteridad fagocitada es el resultado del funcionamiento mismo del narcisismo, nivel nuclear que instaura una reciprocidad ilusoria entre el yo y el semejante, en que se oculta todo rastro de pérdida estructural del objeto.

La dimensión de pérdida significativa permanece obliterada en este plano, mientras que, en el nivel pulsional, el objeto *a* (la mirada para el caso escópico), se presenta como “objeto intragable”, un resto “que permanece atravesado en la garganta del significante” (Lacan, 1964b: 434). A diferencia de lo que ocurre en el plano imaginario en que se inscribe el objeto narcisista, en el caso de la pulsión nos encontramos con un objeto transcendente que implica “fundamentalmente actividad”, transcendencia borrada, obliterada como tal en el registro narcisista. “[...] A nivel del amor hay reciprocidad entre amar y ser

amado, mientras que en el otro campo [el de la pulsión] sólo se trata de una pura actividad” (Lacan, [1964c], 1987: 208).

El modo de relación con el Otro a través del objeto diverge en ambos planos, lo que determina una constitución diferente del cuerpo, que más arriba pudimos vislumbrar al tomar en cuenta la espacialidad y la temporalidad de la carne.

La distinción entre la dualidad recíproca del narcisismo y el tiempo fantasmático de la pulsión (el tercer tiempo en el esquema freudiano que Lacan retoma), permite iluminar mejor la ausencia de reciprocidad en el nivel fantasmático. Mientras que el imaginario narcisista supone un modo del cuerpo desembarazado de la pulsión, el que es propio del fantasma encuentra en ésta un elemento que le es constitutivo y que interviene alterando la estofa narcisista que constituye su trasfondo (el del fantasma).

El fantasma lleva incrustado en su estructura la trascendencia del objeto de la pulsión. Este movimiento es fundamental para mostrar por qué la dimensión psíquica del fantasma no supone una introyección empírica de objetos que funcionarían como réplica de una parte de la realidad. Por tanto, el fantasma no puede pensarse como una incorporación reversible del mundo donde quedaría borrada la diferencia entre interioridad del cuerpo y exterioridad del mundo, en una especie de quiasmo universal (que es la figura fantasmática preconizada por Merleau-Ponty al promover una ontología kleiniana de la carne).

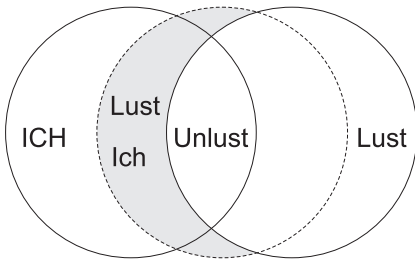
Para precisar el estatuto del objeto del fantasma es ante todo fundamental situar su ruptura con la economía del *autoerotismo* (a este respecto podríamos proponer la expresión “autoerotismo del objeto” como un oxímoron sugestivo de la imposibilidad

de pensar la trascendencia del objeto fantasmático en continuidad con la economía autoerótica de satisfacción). Un trasfondo psíquico de narcisismo, que incorpora en un segundo movimiento un objeto extraño a su economía, es fundamental para dar cuenta de la estructura del fantasma. El objeto *a*, en su carácter trascendente, se incrusta como una alteración en esa reversibilidad narcisista de base. (En contraposición a ello, como lo veremos más abajo, en la ontología de la carne descubierta por Merleau-Ponty en Klein la reversibilidad parece funcionar anulando el valor trascendente y propiamente fantasmático del objeto).

Por inscribirse en el registro de un campo escópico que excede las coordenadas del imaginario especular, *la mirada es de los diversos objetos el que mejor deja expuesto el excedente al campo narcisista*. En su carácter de resto, este objeto permite ubicar el refugio de un “goce que no entra en el dominio del principio del placer”. Al no ser captada como un “reflejo del cuerpo”, la mirada puede ser postulada como un resto del reflejo del cuerpo que excede la economía de la “estesia representativa reguladora del principio del placer [...] estesia representativa donde el individuo se encuentra y se apoya, identificado a sí mismo, en la relación narcisista en que se afirma como individuo”. (Lacan, 1966-67: 520). El objeto caído del cuerpo del que dispone el fantasma no está al servicio de una economía de reciprocidad en la relación del sujeto con el Otro, tal como las estructuraciones voyeurista y exhibicionista lo hacen palpable. Ellas dejan en claro desde otro ángulo el desfase que impide inscribir al masoquismo y al sadismo como figuras recíprocas.

VI. LA NO TRASCENDENCIA DEL OBJETO EN EL CUERPO NARCISISTA DEL YO-PLACER Y LA INSTAURACIÓN PARADÓJICA DEL OBJETO DEL FANTASMA (OBJETO MALO INTERNO)

Sobre el final del seminario *Los cuatros conceptos...*, Lacan vuelve a echar otra luz a la incompatibilidad de registros entre narcisismo y pulsión retomando el *Lust-Ich* (Yo-placer) freudiano a partir del siguiente esquema (Lacan, [1964a], 1973: 267):



El yo se define por estar acoplado a un funcionamiento homeostático del aparato psíquico (Lacan, [1964a], 1973: 266). Si hay articulación entre homeostasis y placer es porque la primera supone una rebaja óptima de energía que el principio del placer tendería a asegurar, donde placer equivaldría, de acuerdo a la temprana formulación freudiana de ese principio, a rebaja de excitación en el aparato. De allí se deriva un uso particular del término autoerotismo que la lectura de Lacan permite desbrozar, aunque ya esté de todos modos presente en el ensayo de Freud sobre las pulsiones ([1915], 1986).

Dicho uso está en consonancia con la constitución del yo y su modo de amarse en objetos sin trascendencia, pues esa es la regla misma de la constitución del Yo-pla-

cer, que luego subsiste en la vinculación erótica del yo con sus posteriores objetos de amor. Si el autoerotismo supone “[...] no la inexistencia de los objetos, sino el funcionamiento de los objetos únicamente en relación con el placer” (Lacan, [1964a], 1973: 267), también sirve para calificar ese momento de constitución del yo en que éste coincide con placer. Este modo de vinculación con los objetos es homologable, en cierto punto, al de la pulsión autoerótica con *su objeto eclipsado*. De allí que Freud pueda retener la noción de autoerotismo para nombrar un modo de satisfacción que opera en un nivel diferente, el narcisista ([1915], 1986). En el caso del Yo-placer, el alcance del término autoerotismo se restringe a la idea de que no hay otros objetos amados diferentes del yo, siendo el yo el único objeto de placer.

El esquema propuesto por Lacan figura en la intersección de dos círculos, el del *Ich* (yo) y el del *Lust* (placer), el espacio para el *Unlust* (no placer), irreductible a ambos. El agregado del tercer círculo en líneas de puntos sirve para delimitar el espacio en que *Lust* e *Ich* coinciden formando el *Lust-Ich* (Yo-placer). El *Lust* es un objeto de placer “*mirado en el yo (moi)*” (Lacan, [1964a], 1973: 266, destacado nuestro). Que sea mirado en el yo quiere decir que no posee alteridad respecto del yo, no conecta al yo con algo otro de sí mismo.

Aquí, en la *génesis del yo articulado al placer, momento originario del surgimiento de un objeto amado que no es otro que yo, está el fundamento, bajo la forma del primer narcisismo, de la reciprocidad como modo que caracteriza cierto tipo de vínculo con los objetos.*⁶

La *atracción* que el objeto amado despierta, y que Freud interpreta con la preci-

sión de que se trata de aproximar lo más posible al yo, mostrando con evidencia los orígenes psíquicos del amor, es un relicto de esta etapa originaria del amor ([1915], 1986). Amar al objeto quiere decir atraerlo hacia el yo, que éste quiera en cierta medida incorporárselo, eliminando su otredad para fundirse con él; en los términos de Lacan, *mirar al objeto en el yo implica abolir su trascendencia*.

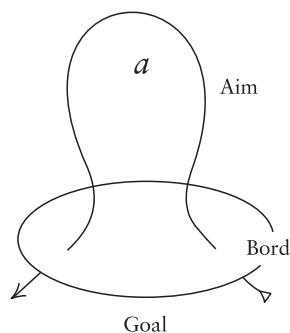
La pulsión se aloja, por el contrario, atópicamente en el campo del Unlust, del no placer, de lo irreductible a la economía homeostática del Yo-placer. En el Unlust se instituye el no-yo, que muerde sobre el círculo del yo primitivo, “[...] sin que el funcionamiento homeostático llegue nunca a reabsorberlo”; punto de localización de lo que se ha promovido en la teoría analítica como *objeto malo* (Lacan, [1964a], 1973: 268).

La disyunción entre narcisismo y pulsión es fundamental para indicar el carácter atópico del fantasma en el entrecruce. A la paradoja que supone la concepción del *objeto malo interno*, Lacan otorgaba ya, en su sexto seminario, un papel clave en la creación del lugar psíquico del fantasma (1958-59). Dicho objeto instituye algo separado en el seno mismo del psiquismo, un aparte no tópico, inscripto en otro plano, y que se relaciona con el resto de los representantes como un desgarramiento de su trama. El objeto del fantasma, resultado de la inserción del objeto pulsional trascendente en el seno del campo regido por la libido narcisista, es así instituido como algo extranjero y a su vez interno a esa economía imaginaria del yo-corporal.

VII. EL ABRAZO CARNAL DEL AUTOEROTISMO COMO MODELO TRUNCO DEL CUERPO PULSIONAL

El objeto de la pulsión trasciende el plano dual y recíproco del objeto narcisista. El origen de lo pulsional no es el *propio* cuerpo, *la causa no está subsumida en la fuente corporal*. La pulsión opera como extraída del cuerpo en un trayecto de vaivén que la hace retornar luego, pero dejando siempre abierta una hiancia, *la ranura registrada en el cuerpo por la tramitación de la pérdida que funciona como causa*.

Esto también había sido precisado por Lacan con un esquema anterior del mismo seminario (Lacan, [1964a], 1973: 200), acompañado de la siguiente formulación: “Algo que sale de un borde, que redobla la estructura cerrada, siguiendo un trayecto que retorna, y del que ninguna otra cosa asegura su consistencia más que el objeto, a título de algo que debe ser contorneado” ([1964a], 1973: 203).



La metáfora freudiana de la boca que se besa a sí misma, “boca flechada” o “boca cosida” (Lacan, [1964a], 1973: 201) supone, en realidad, un *modelo trunco de la*

pulsión. Podríamos decir que *no hay allí fantasma en juego sino mero autoerotismo*.

Todo uso del término autoerotismo en relación con el fantasma es cuestionable porque éste no se presta a ningún funcionamiento *auto* de lo erótico.

La actividad pulsional en su anclaje fantasmático (tercer tiempo freudiano), da la medida de la distancia con esa versión de lo autoerótico que opera en el plano del amor narcisista (tramado en la economía autoerótica del yo, por más objeto exterior que pueda encontrarse invistiendo). Por esto es que consideramos preferible reservar el término autoerotismo para los déficit en la constitución del fantasma, y circunscribir el erotismo del cuerpo acoplado al fantasma con la noción freudiana de *placer de órgano* (Freud, [1915], 1986: 121). Dicho placer es un resto del autoerotismo, pero puesto a funcionar en otro registro psíquico.

Aunque no establezca una distancia conceptual del todo precisa, Lacan esboza una diferenciación terminológica de importancia al respecto: el *autoerotismo de la boca cosida*, manifiesto en esos silencios en que se expresa “la instancia pura de la pulsión oral, cerrándose sobre su satisfacción”, debe ser distinguido “del puro y simple autoerotismo de la zona erógena” (Lacan, [1964a], 1973: 201).

Si bien Freud caracteriza explícitamente como narcisista al segundo tiempo de la pulsión, creemos que de ello no se debe concluir que la versión pasiva de la pulsión responde al narcisismo, como algunos abordajes de la metapsicología de la pulsión de ver lo suponen.⁷ Ello conduce al alejamiento de algunos supuestos fundamentales para distinguir los órdenes sobre cuya heterogeneidad aquí insistimos.

Los desarrollos de las últimas páginas de “Pulsiones y destinos de pulsión” son cruciales para lo que buscamos aquí proponer (Freud, [1915], 1986). Esa densa parte del texto expone argumentos que Lacan permite iluminar de forma ejemplar, según lo acabamos de ver, mostrando *la disparidad de los dos órdenes pulsional y narcisista en función del modo de tratamiento de la alteridad del objeto*.

En el plano del narcisismo no hay resto, el objeto de amor, o el yo mismo como objeto, están allí para taponar la falta. Como más arriba lo precisamos, la imagen especular narcisista se inscribe en el campo del Otro sin dejar ningún resto (Lacan, [1962-63], 2004: 292). No hay pues, desde la economía del narcisismo, percepción posible de la falta en el Otro.

Al contrario, el campo pulsional y fantasmático suponen que el resto funcione en tanto tal, en su dimensión de pérdida: para que haya un deseo ligado (*attaché*) a la imagen es necesario circunscribir un “[...] corte que sobreviene en el ojo” ([1962-63], 2004: 265). El corte produce un resto, la mirada como objeto perdido del cuerpo; corte en el ojo que se extiende evidentemente a la imagen, ¿de qué otro modo podría sino tornarse materialidad para el deseo?

Los planteos de Baas nos parecen desafortunados en este punto. Este autor plantea a la reversibilidad de la pulsión como “una adherencia que hace que se confundan el interior y el exterior” (Baas, 2011: 116), cuando, tal como lo hemos visto, el movimiento de la pulsión supone todo lo contrario. Si los labios que se besan a sí mismos no dan cuenta del funcionamiento propio de la pulsión es porque en realidad no hay tal reversibilidad consumada en el plano pulsional (que llevaría a la confu-

sión entre interior y exterior). Esa figura de los labios constituye más bien el *límite autoerótico —real— de la pulsión y no el modelo típico de una pulsión parcial articulada al fantasma*:

La relación con la alteridad es un *contacto* entre el reverso y el anverso, un *abrazo carnal* de la superficie general del mundo auto-desdoblado, al modo de los labios que se besan a sí mismos. El cuerpo y el mundo, provenientes de una misma carne, se abrazan [*s'embrassent*, se besan] uno a otro (Duportail, 2011: 84).

La boca que se besa a sí misma sirve para fundamentar la reversibilidad carnal consumada (y es por ello mismo que no puede oficiar como modelo para caracterizar a la pulsión parcial articulada a un objeto resto en función de causa). No se trataría propiamente de alteridad, según esta caracterización que establece Duportail respecto del contacto entre anverso y reverso, sino más bien de un movimiento que tiende a su disolución.

Asimilar la corporeidad pulsional a la reciprocidad o la reversibilidad de Merleau-Ponty, entendidas como una lógica “de lo mismo que se da vuelta” (Baas, 2011: 112), lleva a desconocer la especificidad del cuerpo atravesado por la pérdida del objeto. El modelo del autoerotismo que acabamos de examinar es lo que extravía a este autor a la hora de dar cuenta del estatuto de la pulsión parcial. La asimilación que propone Baas entre el objeto *a* y la reversibilidad merleau-pontyana (2011: 107), no tiene otro efecto que el de anular el estatuto del objeto en su dimensión de resto. Al estatuto del objeto es preciso ubicarlo en otro lugar: en la figuración del trayecto pulsional que expresa más bien la hiancia que queda en el mo-

vimiento de retorno, lo que pudimos más arriba articular con la carne del cuerpo, en la medida en que registra el fracaso en la consumación del movimiento reversible.

La reversibilidad malograda, fallida, que “no es *identidad* actual de lo tocante y lo tocado” (Merleau-Ponty, 1964: 320), y cuyo eje se ubica en los modos de relación del cuerpo consigo mismo es lo que permite dar cuenta del cuerpo pulsional. Allí es donde se revela una fragmentación contraria al funcionamiento de una totalidad unificada.

Lo que interesa no es, pues, la vinculación del cuerpo consigo mismo, sino las vías por la cuales el fracaso de la totalidad corporal (ligada a la ausencia de cierre sobre sí) permite, en el horizonte de lo fragmentario del cuerpo, desplazar el problema a las vicisitudes locales de las pulsiones parciales en relación con sus propias fuentes. El cuerpo que fracasa en la reversibilidad es el que revela los defectos que le impiden funcionar como totalidad unificada, es decir, el cuerpo atravesado por la parcialidad de los movimientos locales de las pulsiones.

Era de esperar que el precio de no haber precisado el estatuto del objeto como resto en la economía de la pulsión parcial se replique en las consideraciones sobre el fantasma: al afirmar que la función del *lo-sange* en la fórmula del fantasma es la de indicar la reversibilidad (2011: 119), Baas no puede leer la paradoja inclusión-exclusión como modo de incorporación de los objetos fantasmáticos a un interior psíquico paradójico (que no constituye propiamente ningún interior, como lo quisiera el espacio psíquico kleiniano de las fantasías). Esto queda claramente explicitado en la recuperación que Lacan efectúa del

objeto malo interno como instituyendo el espacio paradójico del fantasma, tal como más arriba lo vimos.

Estrictamente, la formulación “*hacerse amar*”⁸ no sería apropiada para dar cuenta de un destino decisivo para el objeto de amor, cuando se lo liga a lo “propriadamente narcisista” (Assoun, 2001: 46). La desventaja de esa formulación es la de evocar la estructura del tercer tiempo de la pulsión para inscribir allí al amor. Los efectos indeseables de esa inscripción no serían otros que los consiguientes: 1) Anular la alteridad radical que supone el *hacerse* de la pulsión en el tercer tiempo, donde el objeto subsiste como un resto irreductible al cuerpo; 2) Hacer del amor narcisista algo no recíproco.

En contraste con ello, si hay verdaderamente una formulación que permitiría circunscribir la reciprocidad del narcisismo, es la que Freud expone en relación con el segundo tiempo de la pulsión, que en realidad pareciera responder más a las coordenadas narcisistas que a las pulsionales; su formulación es la del reflexivo simple: *amarme*, centro nodal de las versiones activa y pasiva: *amar* y *ser amado*. El *hacerse* del tercer tiempo, no presente como tal en Freud, y producto de una lectura de Lacan, permite demostrar, suplantando el *werden* del texto freudiano por el verbo *machen*, la alteridad radical que supone el objeto en una pulsión esencialmente activa, aunque pueda tener meta pasiva; o sea, de ningún modo recíproca (es decir, de una suerte de reversibilidad lograda que anularía el papel trascendente del objeto).

El hecho de que los tiempos de la pulsión no se inscriban en una reversibilidad simple está ligado ante todo al trabajo respecto del Otro que cada pulsión produce

en el cuerpo, y al lugar que allí desempeña el objeto: “Ninguna pulsión es simplemente la vuelta de otra, son disimétricas [...] lo esencial es aquí la función de un suplemento, de algo que en el nivel del Otro interroga lo que falta al Otro como tal y lo remedia (*et qui y pare*)” (Lacan, [1968-69], 2006: 255).

VIII. LA ONTOLOGÍA KLEINIANA DE LA CARNE Y LA ANULACIÓN DEL FANTASMA EN LA REVERSIBILIDAD

El modelo que Merleau-Ponty toma en cuenta para su lectura de la ontología de la carne que reivindica en Melanie Klein pareciera ser el de la reversibilidad consumada, lo que dificulta la posibilidad de pensar los estatutos psíquicos de la pulsión y el fantasma a partir de la alteridad que el objeto inscribe en el cuerpo. Para que el objeto malo interno permita precisar la atopía del fantasma es necesario un *primer movimiento que expulse al objeto pulsional de la economía narcisista* (No se encuentra esa expulsión en Klein, donde el ego es concebido en consonancia con la construcción de un mundo interno de objeto malos y buenos ([1952], 1997: 58).

La carencia en Klein de una teoría consistente del narcisismo⁹ se traduce en un modo empírico de situar psíquicamente a la fantasía como una positividad que opera como réplica de la realidad externa. De allí que el modelo kleiniano se base en la introyección de una positividad, como lo recuerda Beretta (2017: 55), donde lo introyectado (de la misma forma que aquello que se transfiere o proyecta) pareciera ser siempre algo concreto y positivo: el seno bueno o el seno malo, la madre o el padre en tanto personas.

El modo en que es leída la interacción con el mundo es una suerte de extensión deducida del acople reversible entre el cuerpo y el mundo: “Hay pues una interacción constante entre el mundo del objeto interno que refleja de una manera fantástica las impresiones obtenidas del afuera, y el mundo externo, que está decisivamente influenciado por proyección” (Klein, [1952], 1997: 59). La dilucidación de la problemática desde una perspectiva de orden estructural, a partir de la consideración de los efectos de la inserción del objeto en un orden heterogéneo al narcisismo, permite por el contrario dotar al fantasma de una negatividad que limita esa reversibilidad absoluta a la que aspira el “poder global y universal de incorporación” (Merleau-Ponty, citado en Baas, 2011: 114).

La postulación por Merleau-Ponty de una *ontología de la carne* apoyada en los desarrollos kleinianos, más que permitirnos rescatar el límite a la reversibilidad que decanta de su propia distinción entre carne del cuerpo y carne del mundo, lleva más bien a disolver la primera en la segunda (lo que trae el consiguiente e indeseable efecto de borrar la operación específica de la negatividad en el cuerpo, cuestión clave para despejar cómo se constituye el cuerpo pulsional en psicoanálisis). Esto impacta, a su vez, en la concepción psíquica del fantasma, el que parece, al recoger reversiblemente lo que incorpora del exterior, quedar degradado a una íntima interioridad del psiquismo (como si en este movimiento se perdiera la negatividad que fundamenta al fantasma, y que permite pensar lo propio de su lugar en el entrecruce entre lo pulsional y lo narcisista).

La incorporación kleiniana puede situarse como una extensión interna, espe-

cie de réplica que el psiquismo permite de la realidad del objeto externo. El cuerpo que decanta de estos abordajes es un cuerpo acoplado reversiblemente al mundo a partir de las operatorias simétricas de la proyección y la introyección. Al plantear a la reversibilidad de la pulsión a partir de una adherencia en que se borrarían los límites entre lo interior y lo exterior (2011: 116), Baas no hace otra cosa que anular la trascendencia del objeto, colocando a la problemática del cuerpo pulsional y fantasmático (abordada desde Lacan) en serie con la *ontología de la carne kleiniana*.

Tal vez la fascinación de Merleau-Ponty por las teorizaciones kleinianas pudo haberse debido al hecho de que nos exponen magistralmente un cuerpo que no parece estar separado del mundo por un corte, que es una de las tesis que el fenomenólogo defiende con el término indivisión en “El ojo y el espíritu” y en *Lo visible y lo invisible*. En la búsqueda de pensar el trabajo de la negatividad en el cuerpo en relación con la operatoria de un corte, hemos intentando mostrar el suplemento que puede extraerse de su texto, más allá de lo que aparentemente transmiten lo explícito de sus formulaciones.

IX. CONCLUSIONES

La distinción entre la carne del cuerpo y la carne del mundo permite situar al fracaso en la reversibilidad como lo decisivo para vislumbrar el trabajo de la negatividad en el cuerpo, cuestión fundamental para circunscribir desde el psicoanálisis, en interlocución con los abordajes merleau-pontyanos, lo específico del cuerpo pulsional en su anclaje fantasmático.

En el ámbito de lo que Merleau-Ponty interroga como narcisismo de la visión (que, como vimos, no se superpone con lo que nombramos en psicoanálisis con este mismo término) pudimos interrogar las particularidades de un cuerpo que manifiesta, en su no coincidencia consigo mismo, una alteración de esa mismidad que se construye en el registro psicoanalítico del imaginario especular. La indivisión entre actividad y pasividad, que caracteriza a la carne del mundo, colapsa en el plano del cuerpo propio, mostrando la no reversibilidad del sí mismo.

Lo que allí se inscribe como defecto puede ser problematizado en relación con el estatuto que posee para el cuerpo el objeto caduco de la pulsión parcial. A la reciprocidad sin resto entre el vidente y su imagen en el plano de la constitución del yo opusimos, pues, la otra dimensión de lo corporal, en exceso y en defecto respecto de la especularidad narcisista. Ella nos permitió precisar el estatuto del cuerpo pulsional en el eje fantasmático, más allá del límite real del autoerotismo y de las derivas sublimatorias de lo corporal.

A partir del recorrido efectuado, tomamos además en consideración la réplica de su ontología de la carne que Merleau-Ponty encuentra en el modelo kleiniano de las fantasías. En contraposición a esta versión de la carne, insistimos en la importancia de rescatar, para vislumbrar la raíz pulsional del cuerpo en su anclaje fantasmático, el fracaso de la reversibilidad que se evidencia con las consideraciones sobre la carne del cuerpo.

NOTAS AMPLIATORIAS

1. La espacialidad topológica que Merleau-Ponty promueve nos permite delinear algunos aspectos cruciales del cuerpo pulsional, aún cuando existan, como lo sostiene Lacan, ciertos puntos fundamentales del campo analítico irreductibles a su sistema. De los cuales el más notorio remite a la imposibilidad de pensar la constitución del objeto fetiche, como lo apunta en su artículo homenaje al filósofo publicado en *Les Temps Modernes* (1961). Este límite responde a su confinamiento en un más acá de algunos de los horizontes problemáticos abiertos por la noción de fantasma en psicoanálisis: “Si el significante del ser sexuado puede ser así desconocido en el fenómeno, es por su posición doblemente oculta (*celée*) en el fantasma, o sea por no indicarse sino allí donde no actúa o por no actuar más que por su falta” (Lacan, 1961: 250). Lo planteado posteriormente en *La lógica del fantasma*, aún luego de la fervorosa acogida de la obra póstuma del fenomenólogo en el seminario 11, viene a ratificar en parte esa idea. Allí Lacan insiste en los límites de Merleau-Ponty para situar lo fundamental de la mirada, y enuncia que el abordaje fenomenológico que efectúa en su última obra no termina por resolver “la relación de visión” (Lacan, 1966-67: 520).

2. “El espacio euclidiano es el modelo del ser perspectivo, es un espacio sin trascendencia, positivo, red de rectas, paralelas entre sí o perpendiculares, según las tres dimensiones, que alcanza todos los emplazamientos posibles”. El espacio topológico es aquel “sobre el cual el pensamiento regresivo choca sin poder deducirlo directa o indirectamente [...] es un residuo perpetuo — No se encuentra solamente al nivel del mundo físico, sino que [...] funda, en fin, el principio *salvaje* del logos [...] el que interviene a todos los niveles para superar los problemas

de la ontología clásica” (Merleau-Ponty, 1964: 260).

3. En este punto es preciso aclarar, ante el recurso a la banda de Moebius al que a veces se apela para pensar una mancomunidad entre los espacios topológicos de Merleau-Ponty y Lacan, que dicha banda expone una figura de la continuidad, que podríamos asimilar a una reversibilidad merleau-pontyana sin tope, continuidad en la que faltaría aún el corte producido por la sustracción del objeto.

4. A este aplastamiento lo encontramos por ejemplo en la búsqueda que Guillermo Maci emprende para articular lo parcial con lo narcisista. A este respecto, enuncia confusamente: “[...] A través de la problemática del objeto parcial lo que se advierte es que el objeto es una relación narcisista” (1987: 115).

5. Cf. “El *cogito* y la conciencia: lo escópico y las particularidades del mundo onírico” (Carignano, 2017).

6. Freud lo indica al decir que la etapa narcisista es relevada por la del vínculo con el objeto (Freud, [1915], 1986: 131).

7. “[...] En su versión ‘activa’, [la pulsión] es movimiento hacia un objeto, mientras que en su versión ‘pasiva’ es medio para mantener la proximidad narcisista, es una formación narcisista” (Assoun, 2001: 45).

8. Creemos que la expresión de Lacan que enuncia que “el sujeto se hace objeto amable” ([1964a], 1973: 298), y con la que pretende dar cuenta de ese destino imaginario de la transferencia que supone una degradación del Otro a un plano de espejismo narcisista, puede tener algunos inconvenientes. No hemos por ello de darle el mismo valor y alcance al *hacerse* en cuestión: hacerse objeto amable en este sentido transferencial del amor supone un corrimiento, un trabajo en un plano muy diferente al de la dimensión pulsional-fantasmática del *hacerse*.

9. “No hay en Melanie Klein ni teoría de lo imaginario ni teoría del ego” afirmaba de modo contundente Lacan en el seminario Los escritos técnicos de Freud. ([1953-54], 1975: 97). La inconsistencia que Klein apunta cuando polemiza con Freud en sus visiones respecto del narcisismo y el autoerotismo, parece estar dada por el modo de leer esas diferenciaciones, deducidas de la polarización que establece entre autoerotismo-narcisismo y relación de objeto. Cf. Klein, M. ([1952], 1997)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSOUN: P-L. (2001). *Le regard et la voix: leçons de psychanalyse*. Paris, Anthropos.
- BAAS, B. (2011). “La elaboración fenomenológica del objeto a”, en Lutereau, L. y Kripper, A (comps.), *Arqueología de la mirada: Merleau-Ponty y el psicoanálisis*. Buenos Aires, Letra Viva. 93-123.
- BERETTA, A. (2017). “La voz de una carne desconocida y secreta (La voz y el instante de la angustia)”, en *Psicoanálisis en la Universidad, 1*. Rosario, Facultad de Psicología, UNR. 53-70.
- CARIGNANO, B. (2017). “El *cogito* y la conciencia: lo escópico y las particularidades del mundo onírico”, en *Psicoanálisis en la Universidad, 1*. Rosario, Facultad de Psicología, UNR. 71-90.
- DUPORTAIL, G.-F. (2011). “El quiasma de una amistad: Lacan y Merleau-Ponty”, en Lutereau, L. y Kripper, A (Eds.), *Arqueología de la mirada: Mer-*

leau-Ponty y el psicoanálisis. Buenos Aires, Letra Viva. 71-92.

FREUD, S. [1915] (1986). “Pulsiones y destinos de pulsión”, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, Volumen XIV, 105-134.

KLEIN, M. ([1952], 1997). “On the origins of transference”, en *Envy and Gratitude, and Other Works*. London, Vintage.

LACAN, J. [1953-54] (1975). *Les écrits techniques de Freud*. Paris, Seuil.

_____ (1958-59). *Le désir et son interprétation*. URL staferla.free.fr/S6/S6.htm

_____ (1961) “Maurice Merleau-Ponty”, en *Les temps modernes*, 184-185, 243-254.

_____ [1962-63] (2004). *L'angoisse*. Paris, Seuil.

_____ [1964a] (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil Points.

_____ (1964b) *Fondements*. URL staferla.free.fr/S11/S11.htm

_____ [1964c] (1987). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.

_____ (1966-67) *La logique du fantasme*. URL <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>

_____ [1968-69] (2006). *D'un Autre à l'autre*. Paris, Seuil.

MACI, G. (1987). *El objeto y el Otro*. Rosario, Fundación Ross.

MERLEAU-PONTY, M. (1961). “L'oeil et l'esprit”, en *Les temps modernes*, 184-185, 193-227.

_____ (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Bruno Carignano es psicoanalista, Doctorando en Cotutela por convenio entre la Université Paris Diderot –COMUE Sorbonne Paris Cité, Centre de recherches psychanalyse, médecine et société (CRPMS)– y la Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Psicología, Secretaría de Estudios de Posgrados, Doctorado en Psicología.

Jefe de Trabajos Prácticos concursado de Psicoanálisis II, Facultad de Psicología, UNR. Profesor Titular concursado en UCES, en las cátedras Psicoanálisis Freud II, Psicoanálisis Escuela Francesa, Taller de Trabajo Integrador Final y Psicopatología II.

Un avance de los tres artículos que figuran a continuación, fueron expuestos en la Mesa Redonda «El cuerpo en la clínica psicoanalítica» organizada por Wanda Donato, coordinadora del Espacio de Reelaboración, Análisis y Producción de Prácticas, el día 5 de Mayo de 2018 en el Colegio de Psicólogos 2^{da} circunscripción.

A su vez el artículo de Silvina Garo tiene un segundo avance a partir de la invitación a presentarlo bajo el título «Del cuerpo que habla al cuerpo que goza. Cuerpo y biopolítica» en el Centro de Salud Mental N° 3 “Dr A. Ameghino” el 28 de junio de 2018.

Vigencia del abordaje psicoanalítico del cuerpo

Relevance of the psychoanalytic approach of the body

Silvina Garo

RESUMEN:

Este artículo propone un recorrido sobre el modo en que Freud y Lacan abordan la cuestión del cuerpo a partir del descubrimiento de lo inconsciente para poner en primer plano la incidencia que dicho descubrimiento produce, en tanto modifica radicalmente la idea de cuerpo pensado desde la racionalidad cartesiana. A partir de la enseñanza de Jacques Lacan en su abordaje desde los tres registros, se desarrolla el modo en que el cuerpo puede ser pensado desde lo Simbólico, lo imaginario y lo real. Así es que puede establecerse un contrapunto tanto con la concepción biologicista como con el abordaje contemporáneo de la modernidad tardía o posmodernidad. El artículo permite echar luz sobre dos concepciones antagónicas del cuerpo, vigentes y puestas en tensión, donde es posible verificar tanto la vigencia del abordaje psicoanalítico como la incidencia política de su discurso en nuestra sociedad, tomando como referente el debate sobre la ley del aborto discutida en el Congreso de la Nación.

PALABRAS CLAVE:

Cuerpo – inconsciente – tres registros – biopolítica – psicoanálisis

SUMMARY:

This paper seeks to examine the way in which Freud and Lacan address the body issue from the discovery of the unconscious so as to foreground the influence exerted by such discovery, in that it alters dramatically the notion of the body conceived from Cartesian rationality. Following Jacques Lacan's teachings on his approach of the three orders, the way the body can be thought of from the Symbolic, the Imaginary and the Real is developed. Thus a counterpoint can be established both with the biologic concept and the contemporary approach linked with late Modernity or post modernity. This article casts light upon two opposing notions of the body, valid and opposed, where it is possible to verify both the validity of the psychoanalytic approach and the political impact of its discourse on our society, taking the debate on decriminalisation of abortion, discussed in Congress, as a point of reference.

WORD PAD:

Body – unconscious – three orders – biopolitics – psychoanalysis

Elegí nombrar este artículo “Vigencia del abordaje psicoanalítico del cuerpo” y, poner el acento fundamentalmente en lo que creo hoy nos importa, esto es: la *vigencia* y por qué no, la importancia actual del abordaje que propone el psicoanálisis del cuerpo.

La propuesta se centra en ubicar lo específico del abordaje psicoanalítico para luego situar dos ángulos con los que el psicoanálisis ofrece su contrapunto: una es la concepción biomédica y otra el pensamiento contemporáneo sobre el cuerpo. A medida que fui armando el texto, caigo en la cuenta de que ese contrapunto es constitutivo de la posición del psicoanálisis, que el mismo nace y se sostiene en ese contrapunto. Entonces hablar de psicoanálisis o de la clínica psicoanalítica implica conversar, discutir y también confrontar con esos discursos; inevitablemente es plantear las diferencias. No es sin la instalación del discurso de la ciencia que puede nacer como aquello que viene a cuestionar y a poner en entredicho dicha concepción. Quienes trabajan en centros de salud, hospitales, centros de día, etc., están quizás cotidianamente confrontados con esta cuestión pero no debemos olvidar que, como se trata de discursos y de posiciones discursivas, éstas atraviesan y trascienden el espacio que concierne a las prácticas médicas.

DEL CUERPO QUE HABLA AL CUERPO QUE GOZA

Comienzo recordando aquí que para el psicoanálisis el cuerpo que importa es el cuerpo erógeno, ese cuerpo tallado por la pulsión, es decir por la sexualidad perversa polimorfa en primera instancia

pero de la que sabemos no hay instancias madurativas ni superadoras sino que, tomados en esa sexualidad perversa polimorfa, estamos preocupados por la diferencia de los sexos.

Sabemos que el primer paso lo dio Freud haciendo hablar al cuerpo de la histérica, o mejor dicho, escuchando su decir puesto en el cuerpo como síntoma. Freud pone al cuerpo en relación con un decir que se manifiesta no en palabras sino en síntoma y entonces de lo que se trata es de un desciframiento de esa inscripción jeroglífica.

Allí está la clave: un mensaje cifrado, un decir jeroglífico que llama a descifrar, es decir a interpretar. Primero Freud lo descubre en el cuerpo de la histérica pero luego lo va a encontrar en otras formaciones extrañas: sueños, actos fallidos, olvidos. Todos ellos puestos a descifrar a partir de una escucha que los interroga. Como sabemos, se trata del descubrimiento del inconsciente...

¿Pero el descubrimiento del inconsciente no modifica radicalmente la idea de cuerpo?

Al menos del cuerpo pensado orgánicamente. En sus albores Freud nos dice que la idea de brazo que posee una histérica no coincide exactamente con el de la anatomía, lo que hace que una parálisis histérica venga a cuestionar los saberes formalizados en el discurso médico. (Freud, 1893, p. 208). Freud produce allí un giro, una escansión y por qué no un acto, el de producir un discurso que subvierte lo que para la ciencia era escamoteable, desechable, o al menos no tenido en cuenta: la relación del sujeto con los objetos de goce.

El descubrimiento de otro cuerpo que no responde al saber médico sino que responde a las leyes del inconsciente, tremen-

do giro subversivo el que produce Freud. Entonces a partir de este descubrimiento tan capital para nosotros, el abordaje psicoanalítico del cuerpo involucra, concierne a cómo irremediablemente ese cuerpo, no sólo queda afectado por lo inconsciente sino que hablar de cuerpo en psicoanálisis es pensar la manera en que cada uno se las ha arreglado para tener un cuerpo o no.

Encontramos respuestas colectivas y variables históricas de portar un cuerpo pero sobretodo está la manera en que cada uno y cada una hace con ella a través de sus respuestas sintomáticas. Esa forma singular de habitar el cuerpo marcado por los avatares de la historia personal y subjetiva es fundamentalmente la marca, cómo el cuerpo fue marcado en su encuentro con el Otro.

Para el psicoanálisis el cuerpo no es un *apriori* que se constata en el momento de nacimiento. Es una posibilidad, también una apuesta, un esperable a partir de que el cachorro humano (*infant*, que quiere decir que no posee la palabra) se transforma por la inmisión del lenguaje, para advenir *parletre*, parlanteser. A partir de ese incorporal “que es el lenguaje, que en tanto se incorpora, da cuerpo” (Lacan, 1977 p.431). Este cuerpo simbólico, anterior al cuerpo como imagen, es producto de esa incorporación del lenguaje que van produciendo las marcas significantes.

Primera muerte nos dice Lacan, pérdida de la pura vida propia de los animales, del contacto con la Naturaleza y los ciclos vitales, que hace a la caída el soma como organismo viviente para transformarse en cuerpo pulsional.

Esta es la primera apuesta a tener un cuerpo en el registro de lo humano: estar inmersos en el lenguaje. Pero eso no nos garantiza hasta este momento que se

pueda homologar con el yo, es decir con esa superficie, con sus bordes y sus límites, que se vaya modelando, tallando por la pulsión hasta la conformación de una imagen unificada.

Será necesario entonces una segunda instancia. Hace falta contar con esa temprana ilusión de completud y de unicidad producida por ese pasaje por la cobertura imaginaria que permite a alguien nombrarse como yo y constituir esa alteridad necesaria para poder tomar la palabra y diferenciarse. La alienación en la imagen especular es, entonces, estructurante; produce la inscripción de las palabras y los significantes en el cuerpo; cuerpo que encarna para siempre esos significantes: los de las demandas y del deseo del Otro.

Hablar de cuerpo como Uno, como unidad es la resultante entonces, de un complejo proceso que no siempre llega a buen puerto, como testimonia su carencia la clínica del autismo. A diferencia de la esquizofrenia que evidencia su fragilidad: Cuando un insomnio es más que una noche en vela porque un real resiste su tramitación, cuando el no poder dormir amenaza a la fragmentación o a la invasión de voces que lo hablan.

Cuerpo entonces es más que ese conjunto de órganos que nos invita a considerar la racionalidad cartesiana con la metáfora del cuerpo como máquina, más exactamente como un reloj; el cuerpo es esa imagen que se forja de sí como resultado del encuentro con el otro, lo que nos permite pensarnos y pensar al otro como semejante a la vez que deja afuera a La Cosa, *Das Ding* en el territorio de lo extranjero y por lo tanto extraño y hostil. No podemos pensarnos, hablar, tomar la palabra sin un cuerpo como imagen, como “proyección de una superficie”, nos dice

Freud en el “Yo y el ello”. (Freud, 1923, p.27) Lo remarco porque entre la adquisición, la incorporación del lenguaje y la posibilidad de tomar la palabra y apostar a un decir propio, que implica decir más de lo que se dice, no es sin esa experiencia de constitución del cuerpo.

El descubrimiento de lo inconsciente afecta para siempre la concepción dual de cuerpo y alma. Es desde allí que Freud dirigió su pregunta a los filósofos en una carta dirigida a Grodeck “¿en qué medida los teóricos del cuerpo se han dado la tarea de repensar las relaciones entre cuerpo y alma teniendo en cuenta el descubrimiento de lo inconsciente?” Y remata diciendo: “Quizás sea lo inconsciente el eslabón perdido entre lo psíquico y lo somático...” (Grodeck, 1977, p.44) Nos habla de los “procesos psíquicos inconscientes” y plantea su “fuerte e intensa influencia plástica sobre el cuerpo”. Cuando habla de *una influencia plástica intensa* (Freud, 1915, p.184, nota6) sobre el cuerpo de los procesos inconscientes, hay que entender que no se refiere a una influencia masiva y mágica sobre el cuerpo sino de una influencia susceptible de adquirir diversas formas. Esta posibilidad de adquirir diversas formas nos ubica en el corazón de nuestra clínica.

Tomo una hipótesis que plantea Roberto Mazzuca en uno de sus libros; hablando de la sexualidad masculina, él plantea el lugar que ocupan los objetos parciales en la conformación del cuerpo y su valor erótico decisivo, pero también va a hablar de qué otros objetos forman parte del cuerpo: “no se trata necesariamente de un objeto material. Puede ser una prenda pero también un rasgo corporal o rasgo gestual que como condición erótica del objeto pueden ser considerados partes del

cuerpo” (Mazzuca, 2003, p.78). Recordé entonces a Barthes y su libro “Fragmento de un discurso amoroso”:

Encuentro en mi vida millones de cuerpos; de esos millones puedo desear centenares; pero de esos centenares, no amo sino uno. El otro del que estoy enamorado me designa la especificidad de mi deseo.... Han sido necesarias muchas casualidades, muchas coincidencias sorprendentes (y tal vez muchas búsquedas), para que encuentre la Imagen que, entre mil, conviene a mi deseo. Hay allí un gran enigma del que jamás sabré la clave: *¿Por qué deseo a Tal? ¿Por qué lo deseo perdurablemente, lánguidamente?* ¿Es todo él lo que deseo (una silueta, una forma, un aire)? ¿O no es solo mas que una parte de su cuerpo? Y en ese caso, ¿qué es lo que en ese cuerpo amado tiene vocación de fetiche para mí? ¿Qué porción tal vez increíblemente tenue, qué accidente? ¿El corte de una uña, un diente un poco rajado, un mechón, una manera de mover los dedos al hablar, al fumar? De todos esos pliegues del cuerpo tengo ganas de decir que son adorables. Adorable quiere decir: éste es mi deseo en tanto que es único: es eso! es exactamente eso lo que yo amo”(Barthes, 1971, p.22)

El fetichismo es una de esas formas que más pone sobre el tapete lo que el cuerpo es: Acaso aquel brillo en la nariz que tan magistralmente nos describiera Freud no es parte esencial e indiscutida del cuerpo? o esas medias de seda elegidas con tanto esmero, no forman parte esencial del cuerpo como condición necesaria del erotismo y posibilidad de asumir una posición sexual del lado en que algunos hombre, como sabemos, reniegan de la castración?

El travesti requiere de sus vestimentas y sus velos para asumir su cuerpo y proclamarse mujer. Los gestos, los modos de mover la cabeza, como diría Barthes ese diente torcido,.. y por qué no también las dentaduras postizas y todos aquellos postizos como los lentes o las pestañas... y los objetos tecnológicos que ensanchan la potencia y son prolongaciones de las propias capacidades corporales. Entonces: ¿el cuerpo dónde termina? en la piel? ¿en el vestido?, ¿hasta dónde se reduce o se extiende si no es sólo una superficie sino “proyección de una superficie”?

¿Qué decir de la experiencia trans en la que alguien proclama ser una mujer en el cuerpo de un hombre? En el empuje a las constantes cirugías y transformaciones del cuerpo, a veces llegando al límite, al riesgo de perder la vida... ¿Dónde está instalada la sexuación de un sujeto? ¿La sexuación se instalada en el cuerpo? O es esa la confusión que denuncia Lacan en *Ou pire* como un “error común”, el que confunde el órgano peniano con la función fálica. Justamente por estar desprovisto de la función fálica intenta corregir el “error” mediante la cirugía, interviniendo en el cuerpo. (Lacan, 1971, p. 17)

Si bien Lacan siguiendo el surco forjado por Freud, remite a la dimensión imaginaria del cuerpo, avanza en su enseñanza: al inicio descubre la textura de imagen que tiene el cuerpo; el cuerpo es de la estofa de lo imaginario desde su teoría del estadio del espejo. Es muchos años después, a partir del esquema óptico el que le permite encontrarse con lo real del cuerpo o con el cuerpo real: con aquello que se esconde dentro de la caja, que es ese inaccesible, ese -Fi no especularizable que necesariamente debe faltar a la captura por la imagen pero que cuando no falta, angustia.

La angustia, eso que no engaña, única certeza de existir, es al mismo tiempo un acontecimiento del cuerpo, es justamente el instante del cuerpo en que pierde esto que es de lo que veníamos hablando: que se pierde el control del uso funcional de los órganos, también del uso funcional de esa imagen que nos permite contar con una apariencia para el estar-en-el mundo. Momento en que vivimos la inminencia de la pérdida, pero que es también la posibilidad de advenimiento del síntoma. Si bien Lacan focaliza al “síntoma como acontecimiento en el cuerpo”, (Lacan, 2001, p.595) creo que es la angustia mas que el síntoma, la que tiene prioritariamente ese estatuto de acontecimiento en el cuerpo.

La noción de “resto” marca el límite de la noción del cuerpo como texto o portador de un mensaje cifrado. Apunta al sujeto que, en su cuerpo y mediante su síntoma, da testimonio de la verdad de su modalidad de goce.

A partir de un momento de su enseñanza, Lacan propone que el gozar es gozar del cuerpo. Por supuesto que nosotros estamos advertidos que el goce no es el placer sino justamente en términos freudiano podemos decir que es el más allá del principio del placer. En 1967/68, Seminario El objeto en psicoanálisis, nos plantea:

El goce para nosotros no puede ser sino idéntico a toda presencia en el cuerpo. El goce no se aprehende, no se concibe sino por lo que el cuerpo es. La dimensión de goce me parece absolutamente coextensiva a la del cuerpo. (Lacan, 1967/68 clase 15)

¿Por qué es necesario entonces sostener ciertas nociones referidas al cuerpo, tal como se desprenden de la experiencia

analítica a la hora de hacerle lugar en nuestra práctica? Porque sabemos que el psicoanálisis lejos de ser una normativa, que indique el modo correcto de gozar o el objeto conveniente a la relación, está concernido por una ética que intenta anudar la elección de goce con el lazo social.

El psicoanálisis no opera cerrando ninguna cuestión sino dando la palabra a aquellos que se prestan a la experiencia psicoanalítica para que emerja el cuerpo de cada sujeto, sacando a la luz los vericuetos imaginarios y, sobretodo, sacando a la luz los afectos y los efectos que le acarrea su anclaje en la civilización que lo ha producido. (Chapuis, 2013, p.130)

ENFOQUE CONTEMPORÁNEO SOBRE EL CUERPO: BIOPOLÍTICA Y PSICOANÁLISIS

Con esta cita, vuelvo a retomar una proposición que planteo al comienzo de este texto: hay respuestas colectivas y variables históricas de portar un cuerpo, lo que nos permite abrir la pregunta sobre lo que se podría denominar *el enfoque contemporáneo sobre el cuerpo*. Para este abordaje tomaré como referente un hecho histórico que aconteció hace pocos días en la Cámara de Diputados de la Nación respecto del debate sobre la ley de interrupción voluntaria del embarazo o ley del aborto legal, seguro y gratuito. Encuentro que en ese debate se juegan dos concepciones distintas, antagónicas del cuerpo que están sostenidas, por supuesto, en distintas posiciones políticas. Pero que fundamentalmente me sirven para verificar el postulado de mi trabajo: la vigencia del psicoanálisis o del discurso psicoanalítico que queda refleja-

do en ese debate, en una de las posiciones. Es decir, confirma la incidencia política del psicoanálisis en las argumentaciones que inclinan la balanza a favor del aborto.

Para este abordaje me serviré del concepto foucaultiano de *biopolítica*: “El control de la sociedad sobre los individuos no solo se efectúa sobre la conciencia o por la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista es lo bio-político lo que importa ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal.” (Foucault, 2001, p.210)

Se trata entonces del disciplinamiento de los cuerpos, de esa configuración del Poder, la biopolítica, que organiza dispositivos de control y prácticas normativas sobre los cuerpos de los individuos a través de la higiene de la población, del control y la adaptación a los intereses del modelo capitalista, configurando las “subjetividades de la época” a su medida. Dentro de esos dispositivos de control, es posible ubicar las leyes que se legislan sobre la vida de las personas.

Podemos proponer que cada época consolida formaciones imaginarias que van adquiriendo consistencia y van configurando un pensamiento de lo que el cuerpo es, según las configuraciones históricas y socialmente cambiantes.

Tomo como referente para poder ubicar estas diferencias el discurso de la diputada Gabriela Cerutti quien mostró de un modo elocuente estas dos imágenes: Hay una concepción de cuerpo, del cuerpo de la mujer que es solidaria con la concepción biopolítica, con el disciplinamiento social de los cuerpos por médicos, educadores o en este caso sostenido por los poderes. Discursos sostenidos en el determinismo biologicista donde el ser humano se encuentra casi totalmente determinado

por la maquinaria orgánica, hormonal y genética. Como lo expone Cerrutti, esta concepción se consolida en una imagen muy fuerte cristalizada en la idea del cuerpo de la mujer como receptáculo para la conservación de embriones, “asemejada a una heladera que conserve embriones” o en la comparación y homologación del cuerpo de la mujer con el cuerpo de “una perra que tiene que tener perritos para poder regalarlos”. (Cerutti, 2018) Para no extendernos demasiado en la valoración de este pensamiento o estas imágenes, no es difícil afirmar de un modo contundente que estos pensamientos pertenecen al orden de los discursos totalizantes, aquellos que desconocen o niegan la intrínseca relación del Sujeto con aquellos objetos que conforman una modalidad de goce singular y que tienen como punto de partida la dimensión deseante, esto es, la dimensión de falta estructural, por estar constituidos en la esfera del lenguaje, cuestión que nos exiliada desde el vamos de la posibilidad de la mencionada comparación con “la perra y sus cachorritos”.

Para estos discursos, cuyo representante paradigmático lo encontramos en las neurociencias, los trastornos, los problemas o las decisiones (como lo son los abortos que se practican como decisión y hecho incontestable a pesar de la normativa y de los preceptos morales) son tomados como universales, es decir, despojados del sujeto que lo padece y de su sufrimiento singular para sustituir el relato singular de su historia por datos biológicos o culturales pero que fundamentalmente apuntan a la producción de subjetividad conformada como masa unificada, disciplinada y controlada, “mínima expresión de lo humano”, parafraseando a Nora Merlin. (Merlin, 2017). Tal como apare-

ce en algunos muros de Facebook: “Nada que discutir sobre el aborto, la mejor de las dos opciones es la de la legalización, *porque la de la prohibición obliga a una parte a vivir según las convicciones de la otra*” (Del muro de Eva Lenczner, el destacado es mío)

En contraste y como contrapunto de esta concepción, nos encontramos con otra respuesta colectiva que nos habla de otras variables históricas. Es posible afirmar que la invención del psicoanálisis ha tenido una incidencia decisiva en la configuración de las nuevas imágenes contemporáneas sobre el cuerpo.

A mi entender, un capítulo preponderante lo ocupa el empuje de los movimientos feministas y de liberación sexual en el debate contemporáneo, “que desembocaron en importantes modificaciones jurídicas y políticas de las estructuras de parentesco, de los modelos de filiación y de la organización familiar” (Cevasco, 2010, p.13), modificaciones que se tradujeron en el matrimonio de parejas homosexuales o en la posibilidad de concebir o adoptar en parejas gays y que hoy ha llevado al centro de la discusión política el debate sobre el aborto. Ya Lacan, en *El saber del psicoanalista* nos habla de una verdadera subversión sexual producida en los últimos 50 años, nos dice (Lacan, 1971). Tal como no lo desconoció Lacan en su tiempo, no podemos desconocer ni negar la incidencia de estos movimientos y estas luchas sociales en la actualidad.

Hace tiempo ya que los psicoanalistas hemos podido cuestionar la proposición freudiana que sentencia a “la anatomía como destino”. (Freud, 1912) También hemos podido verificar la existencia de otras salidas para la feminidad que no hacen de la maternidad, el único modo en

que la niña conquista su hacerse mujer. Sabemos que hoy cuando se amplían las conquistas de derechos, también se amplían el universo de posibilidades en cuanto a la elección de objetos que vienen a sustituir la falta fálica, que no se reduce necesariamente en *el deseo de hijo*. Allí toman lugar otros objetos que hacen a la realización como mujer del lado “todo, lugar posible tanto para hombres como para mujeres en el caso de estar atravesados por la significación fálica.

En el Congreso se escucharon diversos alegatos que tomaban como argumento principal el derecho a decidir sobre su propio cuerpo de aquellas mujeres que deciden abortar. La reivindicación que se hace del cuerpo, hay también que pensarla como producto de las nuevas configuraciones históricas donde justamente el cuerpo está a la orden del día!

En la escena posmoderna o modernidad tardía, según como se la denomine, aparecen toda una serie de prácticas que tienen que ver con las “técnicas corporales”. Asistimos a un narcisismo de la imagen que toma al cuerpo, al retorno de prácticas ancestrales como el yoga o la meditación, los cuidados constantes del cuerpo: gimnasios, estéticas, cirugías. El cuerpo elevado a la dignidad de bien supremo!, lo que nos alerta sobre la posibilidad de quedar tomados en una lógica superyoica, bajo los imperativos de juventud y belleza, sometidos a regímenes y privaciones a condición de llegar a hacer consistir esos ideales narcisistas, al servicio del discurso capitalista y la fetichización del cuerpo como mercancía.

En este nuevo contexto donde el cuerpo lejos de esconderse, de taparse, ha subido a escena, el discurso de la diputada tiene el enorme valor de poner sobre el tapete

la dimensión que verdaderamente importa: la dimensión deseante como condición necesaria en la concepción y gestación de un hijo: su discurso apunta fundamentalmente al deseo, ese deseo como potencia transformadora, que hace de ese embrión, que puede ser alojado en el útero o congelado, en espera, propio o ajeno, lo transforma en un hijo esperado.

La diferencia entre quedar embarazada y el ser madre comporta una apuesta pascaliana. Así como Pascal “apostó a la existencia del Otro, ella también hace una apuesta inconsciente, que el objeto que lleva en su vientre será sujeto. Es precisamente este juicio inconsciente (esta *bejahung* primordial que al mismo tiempo que afirma, niega su condición de viviente puro, de puro organismo) el que le permite hablarle largamente, y tomar como respuesta lingüística sus manifestaciones corporales” (Yankelevich, 1998, p.65, el agregado es mío).

A mi entender en el discurso de nuestra diputada asistimos a la incidencia política del psicoanálisis, en nuestros representantes, actores responsables de pensar las leyes que comandan nuestra vida anclada en la civilización que nos aloja. Incidencia política que pone en primer plano justamente otra concepción de cuerpo, que no es exclusivamente el cuerpo biológico sino el que lleva en su seno el deseo como condición humana de la reproducción de nuestra especie. Es la dimensión del inconsciente engarzada al cuerpo, permitiendo la descompletud de los discursos totalizantes, dimensión que tiene plena vigencia a la hora de poner en juego la diferencia entre un embarazo deseado y otro que no lo es.

Lo que finalmente quiero plantear es que la posibilidad de dar lugar en nuestra

sociedad a la opción de decidir comandada por esa posición deseante implica hacerle lugar a aquello que no se deja capturar por el determinismo biologicista que intenta borrar la huella singular de cada uno.

Lo más importante es asumir socialmente que esas elecciones de hecho se producen; están dadas desde hace muchísimos años en la práctica del aborto, pero asumirlo en el seno de la sociedad implica que esa decisión no ponga en juego necesariamente la apuesta más cara que es el riesgo de vida, que no se mueran miles de mujeres por realizar esa práctica en la clandestinidad al no ser incluido dentro de las políticas de salud y como un derecho.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSOUN, P-L (2013) El cuerpo entre clínica y metapsicología: El efecto plástico inconsciente. En *Analizando el cuerpo* (pp.29-59). Barcelona. España. S&D Editores.
- BARTHES, R (1978) *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires, Argentina. Siglo veintiuno editores
- CHAPUIS, J (2013) La adecuación del cuerpo sexuado. En *Analizando el cuerpo*. (pp.129-147). Barcelona. España. S & D Editores.
- CERRUTI, G (13-06-18). Youtube. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=1AcXDGegMwM>
- CEVASCO, R (2010) *La discordancia de los sexos*. Barcelona. España. S&D Editores
- FREUD, S (1915). Lo inconsciente en *Vol XIV, Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores.
- _____ (1893) Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas en *Vol I, Obras completas* Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores.
- _____ (1923) El yo el Ello en *Vol XIX, Obras completas*, Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editore
- FOUCAULT, M (1978-1979) *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de Cultura Económica Editores

GRODDECK, G (1977) Carta de Freud a Groddeck, del 5 de Junio de 1917, en *Groddeck, George Ça et moi* (pp.44). Paris. Francia. Gallimard Editores

LACAN, J (1971) *Radiofonia y televisión*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Anagrama.

_____ (1971-1972) *Ou Pire, Seminario XIX*, clase 1. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidos.

_____ (2001) “Joyce el síntoma”, en *Otros Escritos*, Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidos

_____ (1967-1968) *El objeto en psicoanálisis*, inédito

MAZZUCA, R (2003). *Perversion, De la psychopathia sexualis a la subjetividad perversa*. Buenos Aires. Argentina. Berggasse Editores

YANKELEVICH, H (1998). *Ensayos sobre autismo y psicosis*. Buenos Aires. Argentina. Letra Viva Editores

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR:

Silvina Garo es psicoanalista. Magister en Psicoanálisis, UNR. Profesora Adjunta de la Cátedra Psicoanálisis y psicopatología. Actualmente Directora del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología, UNR. Ha publicado su primer libro *Navegar es preciso. Una travesía por la clínica freudiana a través del duelo* (Homo Sapiens; 2015) y numerosos artículos en diversas revistas y libros de interés científico.

El cuerpo en la clínica psicoanalítica

The body in the psychoanalytic clinic

Diana Wolkowicz

RESUMEN:

En este artículo se describen e interrogan los efectos en la subjetividad de las nuevas formas de crianza que, de la mano de las nuevas tecnologías dejan al infantil sujeto en dificultades para la construcción de las ficciones necesarias para la vida.

Se describen las dificultades que surgen en los niños cuando el Otro de su cotidianidad es la lengua de las pantallas que tal como describe Berkoff (Berkoff), es una lengua sin volumen, de Otro que es voz y mirada sin cuerpo. Qué ocurre en estos casos con la dimensión imaginaria, fundamental en los inicios de la vida pero en la que el niño muchas veces queda atrapado, sin que el orden simbólico de la época le facilite la salida.

Se trabaja sobre el final del artículo, el neologismo de Lacan *troumatisme*, noción que permite desarrollar brevemente la problemática del autismo, tan acuciante en nuestra época

PALABRAS CLAVE:

Cuerpo – imaginario – infancia – *troumatisme* – autismo

SUMMARY:

This article contains descriptions and questions regarding the effects on subjectivity, brought by the new ways of child rearing, which together with new technologies, deprive the child of the fictions necessary for life.

There is also a description of the difficulties which arise in children when the Otherness in everyday life is represented by the screen languages. Berkoff regards it as a language with no volume, coming from the Other, who is voice and sight, but not body. What happens in these cases with the imaginary dimension, an essential component in the early stages of life and in which the child is often entrapped, without the symbolic order of the time period to help him out.

The end of the article deals with Lacan's neologism "*traumatisme*". This notion allows for the understanding of the autism issue, a compelling matter of these times.

WORD PAD:

Body – Imaginary – Childhood – *troumatisme* – Autismo

1-INTRODUCCIÓN

Un avance de este artículo fue presentado en un panel organizado por ERAPP, (Espacio de Reelaboración, Análisis y Producción de Prácticas) coordinado por la Ps. Wanda Donatto, en el Colegio de Psicólogos de Rosario.

En aquella oportunidad nos interrogábamos a partir del título del panel “El cuerpo en la clínica psicoanalítica”, si acaso organizar un panel sobre esta temática era un intento de darle relevancia al cuerpo como si éste hubiera estado olvidado, relegado de la clínica psicoanalítica.

Frecuentemente se escucha decir a practicantes del psicoanálisis que trabajan con niños o en diferentes instituciones, frases como “hay que poner el cuerpo”, como si fuera de alguna manera posible un análisis sin el cuerpo. Si esto fuera así, el psicoanálisis se convertiría sólo en una aventura intelectual. Si necesitamos hablar del cuerpo es porque olvidamos los orígenes del psicoanálisis que no es otro que la pregunta por lo que acontece en el cuerpo de las histéricas. Probablemente este “olvido” del cuerpo tenga que ver con cierta transmisión del psicoanálisis basada en los primeros Seminarios de Lacan, donde el sujeto puede tomarse como un ser de lenguaje y donde pareciera privilegiarse la idea lacaniana de que el psicoanálisis opera en lo simbólico, siguiendo los movimientos del significante y que lo imaginario debería quedar un paso atrás.

Esta sería una transmisión sesgada del psicoanálisis. En sus primeros Seminarios Lacan parte de una revisión del inconsciente freudiano y formula su frase: “El inconsciente está estructurado como un lenguaje” (1987:28). Se trata de un lenguaje transformado ya que en él se ma-

nifiesta una verdad del Sujeto. El Sujeto dice más allá de lo que quiere decir, dice cosas que no sabe que dice a partir de lo cual una verdad puede ser localizada. Es la dimensión del lapsus, del chiste, del acto fallido, que le revela al sujeto un deseo que se le escapa.

En la segunda parte de su obra Lacan teoriza y orienta su clínica en torno de privilegiar la satisfacción, el goce en el cuerpo en relación a la experiencia analítica. El inconsciente lacaniano ya no se limita a descubrir en la palabra del sujeto una verdad oculta, sino también un modo de gozar. Ya no se trata tanto de ¿qué quiere decir el síntoma? Sino de ¿cómo goza con eso? ¿dónde está su goce? ¿Cuál es su singular, único modo de gozar?

A partir del Seminario XX se ubica un cambio de perspectiva cuyo pivote es el goce. Lacan pone el acento sobre el cuerpo. Se trata de un cuerpo que goza y que está marcado por pasiones, y afectos. Introduce en este Seminario la noción de cuerpo como “sustancia gozante” (Lacan, 1972:32), aludiendo al viviente como la condición primaria de goce, y al cuerpo como su soporte.

Al final de su enseñanza el sujeto del inconsciente, constituido por el significante, deja paso al *parlêtre*, al hablante en su ser particular de goce. A partir de aquí ya no se tomará sólo en cuenta el aspecto mortificante del significante en el que la palabra mata la cosa, sino que también se considera el aspecto corporizador del significante que implica que la palabra produce un acontecimiento de goce en el cuerpo. Cuando se aprende a hablar, el efecto de la lengua recae sobre el cuerpo y deja allí sus marcas. “Se trata del efecto que produce la lengua sobre el cuerpo cau-

sándolo, produciendo un cuerpo que sufre y que goza” (Berkoff, M, 2016: 25)

Un cuerpo dice Lacan en el Seminario 23 “es la única consistencia del parlêtre y es lo que tiene que traer al análisis” (2006:63). Tal como señala Lijstinstens (2014), si se tratara sólo de lo simbólico, podríamos llevar un análisis por los medios virtuales. Claramente la experiencia analítica se trata no sólo de palabras sino de la resonancia de un decir en el cuerpo.

2 - EL CUERPO EN LAS NUEVAS FORMAS DE CRIANZA

En el Atolondradicho Lacan dice: “La función de cada uno de sus órganos le hace problema al ser hablante. Es en lo que especifica el esquizofrénico, por estar tomado sin el auxilio de ningún discurso establecido.” (1973:474) Señala J.A.Miller (2007), que lo propio del esquizofrénico, es no poder resolver sus problemas de ser hablante, haciendo un llamado a los discursos establecidos, a los discursos típicos. La educación es uno de los discursos que nos dice que hay que hacer con el cuerpo, y es en gran medida, el aprendizaje de las soluciones típicas, de las soluciones sociales para resolver el problema que plantea al ser hablante el buen uso del cuerpo y de las parte del cuerpo. Esta distribución no opera en el esquizofrénico. En la esquizofrenia los órganos pasan fuera del cuerpo, en el sentido que toman vida ellos mismo.

¿Cuáles son los discursos típicos de nuestra contemporaneidad, cuál sería la educación hoy, la que recibe, aloja a los recién llegados al mundo, para que encuentren un discurso que les permita el buen uso del cuerpo y de las partes del cuerpo?

Los relatos de crianza muestran que las regulaciones y cortes que provienen del Otro, se dilatan y postergan asemejándose a los lazos simétricos que entre niños y adultos se producían en los siglos XII al XIV, antes de la construcción de la noción de infancia propia de la modernidad.

Philippe Ariès (1987), sostiene que el sentimiento de infancia, tal como lo conocemos hoy, no estuvo desde siempre en la historia de la humanidad y ubica su surgimiento en el siglo XIV, con los cambios en la estructura de la familia. Los niños dejan de representarse como adultos en miniatura y toman el estatuto de seres humanos vulnerables, sosteniéndose esta idea también desde la Iglesia católica que comienza a nombrarlos como “frágiles criaturas de Dios”. A partir de aquí nace una noción de infancia como fase en el ciclo de la vida humana, asimétrica en relación al adulto y fundamentalmente educable. Se ubican a partir de aquí fronteras claras entre la niñez y la adultez que no existían en la edad media.

En la actualidad diferentes autores debaten acerca del fin de la infancia. Es claro que las fronteras entre niños y adultos construidas con la modernidad se ven alteradas. Se observa una cierta infantilización del adulto que conlleva la adultización del niño que se manifiesta en la vestimenta, las comidas, los horarios, los espectáculos, etc. Se trata de una suerte de retorno al lapso comprendido entre los siglos XII al XIV, donde la relación niño adulto era simétrica y donde el niño compartía indiferenciadamente la vida cotidiana con el adulto. Violeta Nuñez (2000), afirma que “se trata de un retorno paradójico ya que no hay retorno a lo premoderno, sino que algo de lo premoderno retorna enganchado en las lógicas brutales de segregación

propias de la posmodernidad” (p.33). Más que hablar de la desaparición de la infancia hemos de hablar de la desaparición la concepción moderna de infancia.

Se observa en la actualidad un retorno al colecho, con el aprovechamiento del mercado que ofrece cunas que se insertan en la cama de los padres. El amamantamiento a “libre demanda”, también prolongado al extremo de ver a niños que llegan caminando y metiendo sus manos en el pecho materno toman posesión del mismo, en una escena que se torna incestuosa y muchas veces obscena. El control de esfínteres también se demora “esperando la maduración”, sin que la demanda del Otro pueda articularse.

En el Seminario 11 Lacan respondiendo a Dolto dice: “La descripción de los estadios de la libido, no debe ser referida a una pseudo maduración natural. Los estadios se organizan en torno a la angustia de castración, que como un hilo perfora todas las etapas del desarrollo, destete, disciplina anal etc. Los estadios son consistentes precisamente en términos de malos encuentros.” (1987:72)

Las nuevas formas de crianza sostiene la ilusión, de que el buen encuentro es posible. Y cuando este no se produce se recurre a los objetos que ofrece la tecnociencia. Un caso paradigmático que ilustra esto es el de un niño nombrado enurético, medicado por incontinencia a la edad de 6 años. Al finalizar la entrevista la analista interroga: “no me ha quedado claro, ¿cuándo le sacaron los pañales? La respuesta fue: “aún no se los sacamos, estamos esperando que salgan secos”. En este caso el objeto de la tecnociencia: fármaco, se anticipa junto al discurso de la medicina que piensa la enuresis como

enfermedad, a la interdicción paterna y a la demanda materna.

Laurent, (2018) en una conferencia dictada recientemente en la UBA, “Los niños de hoy y las parentalidades contemporáneas” dice que el niño de hoy nace en un mundo que ya no está estructurado por el amor del padre, con su doble vertiente, aquel que es al mismo tiempo amado y el que priva de goce. Esta particularidad fragiliza su construcción especialmente porque el niño contemporáneo está confrontado hoy a formas de goce adictivo; está confrontado sin mediación a lo que no cesa de repetirse tanto en la vertiente del demasiado lleno o al demasiado vacío, como en las adicciones que conciernen a todos los circuitos pulsionales: el oral: anorexia-bulimia, el Junk food, las sustancias. El anal: retención- expulsión, agresividad. Lo escópico: juegos de videos y pantallas múltiples y lo vocal, el objeto voz: con las intolerancias a los mandamientos en general.

Podríamos concluir que las nuevas formas de crianza son soluciones típicas de la época que muestran que el goce adictivo que viene del Otro le dificulta al infantil sujeto la cesión de los objetos pulsionales y por ende, que se instale una dialectización entre los objetos y él como sujeto que tiene un cuerpo y que ya no es el cuerpo del Otro.

3 - EL CUERPO EN LOS INICIOS DE LA VIDA

Sabemos que desde el principio el sujeto está inmerso en el lenguaje, pero en los inicios de la vida psíquica la dimensión imaginaria es fundamental. Esto se observa en las pequeñas escenas lúdicas que monta un niño y en la amplitud del campo especular.

En el “Estadio del espejo” (1949), Lacan sostiene la tesis de que no hay cuerpo para un sujeto antes de que la imagen le haya ofrecido una unidad, le haya dado consistencia a la experiencia propioceptiva del organismo, siempre desmembrada.

Es importante hacer hincapié en que el sentimiento de unificación del cuerpo, está unido a una experiencia de júbilo en el bebé, “la imagen especular es asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz” (p.86). En la experiencia de tener un cuerpo como unidad se localiza una satisfacción pulsional, una experiencia de goce. Tal como afirma Bassols (2015), el cuerpo imaginario es un modo de nombrar este momento inaugural de inyección de goce en el cuerpo.

El mundo estructurado por el estadio del espejo es un mundo de transítivismo donde la imagen del cuerpo se confunde con la del otro, donde el otro y el yo se confunden. Es muy frecuente escuchar hablar en tercera persona a niños pequeños, más aún en nuestra época donde el niño está expuesto desde muy temprano a las pantallas: tv para dormir, videitos que reemplazan muchas veces los cuentos y juguetitos del celular. Niños que hablan como el Otro, en neutro, con tonadas diferentes a la de sus padres; confundidos con el otro de la pantalla. Claramente lo dice Berkoff: “Se le ofrece al niño la lengua aplanada de la pantalla, una lengua sin volumen. La pantalla funciona como Otro que es voz y mirada sin cuerpo” (2014:25)

Plantea Miller (2015), que el estadio del espejo es la primera estructura del mundo primario del sujeto, lo que indica que es un mundo muy inestable, de arenas movedizas y es a partir de ahí que se estructura la psicosis. El neurótico sale del espejo con un cuerpo unificado que creer

tener, y hace de él algo agalmático o valioso en relación al objeto. En la psicosis se asemeja a un estallido, no hay conciencia del cuerpo.

Un analista trabajando en una institución con niños psicóticos relata como aprendió esto el día que mandó a bañarse a un niño. Cuando el niño se metió en la bañera no se movió. Entonces le dijo lávate y siguió sin moverse hasta que le dijo empieza por las manos y entonces se lavó las manos y apoyó el jabón y ahí entendió que el decir lávate puede comprenderse desde la idea neurótica de cuerpo entero que no era el caso de ese niño.

El mundo imaginario es también para Lacan el mundo del deseo de la madre, cuya fuerza pulsional es el deseo desordenado de la madre con respecto al niño. El mundo primario, imaginario es un mundo de locura.

Continúa Miller diciendo que, el orden viene al mundo imaginario con lo simbólico. Lo simbólico, donde Lacan ubica el lenguaje y la metáfora paterna, impone el orden, la constancia, la jerarquía que estabiliza el mundo imaginario movedizo.

Lacan condensa esta potencia ordenatriz de lo simbólico con el Nombre del Padre, que es un elemento que produce como consecuencia un goce en menos. Si el goce imaginario que está en demasía continúa existiendo, entonces el Nombre del padre no es operatorio.

En los niños pequeños detenidos en su constitución subjetiva se puede observar y escuchar esta salida del estadio del espejo y como comienza a operar la metáfora paterna. Son casos donde el trayecto que va de la posición de objeto a la de Sujeto se dificulta. Se trata de niños perdidos en la dimensión imaginaria, que viven en un presente continuo, sin que lo simbóli-

co ordene. Muchos comienzan a hablar tardíamente y cuando lo hacen abundan las literalizaciones y ecolalias, frecuentemente hablan en tercera persona sin poder nombrarse como Yo, confundiendo con algún personaje de las pantallas, donde se muestra como el transivitismo del estadio del espejo se prolonga más allá de los tiempos cronológicos habituales. Muchas veces no se trata de casos de psicosis, ya que *après coup* se comprueba que se ha estructurado una neurosis infantil, pero son casos que nos permiten palpar la salida del espejo que la teoría nos enseña.

4- EL *troumatisme* Y EL PROBLEMA DEL AUTISMO

En El seminario 21 (1973-74), clase del 19 de febrero, Lacan propone el neologismo *troumatisme*, jugando con *trou*- agujero y *traumatisme*-trauma, para designar justamente esa colisión traumática entre el lenguaje y organismo que produce por un lado *lalengua* y su goce, y por otro lado un agujero en el cuerpo. A partir de aquí el agujero ocupará un lugar fundamental. La percusión del significante en el cuerpo produce el agujero central alrededor del que las tres dimensiones R.S.I podrán anudarse, al mismo tiempo que deja una marca de goce.

En el documental “A cielo abierto” de Mariana Otero, se le pregunta a un analista ¿qué es un cuerpo? Y él elige responder con una metáfora que explica claramente la idea de *troumatisme*.

Imaginemos que el cuerpo es la tierra y un meteorito que arriba es el lenguaje. Algunos sujetos aceptan el lenguaje, ese meteorito que llega, otros no. En la neurosis de ese

choque cuerpo lenguaje hay un trocito que se va y que llamamos objeto a. Ese trocito perdido Lacan lo llamará “objeto causa del deseo”. El neurótico está siempre a la búsqueda de ese objeto y ese objeto está en el Otro. Se inscribe una falta. En el psicótico ese trocito no se pierde y Lacan dice que el sujeto psicótico lo lleva en el bolsillo y el efecto que esto produce es que el mundo entero empieza a girar en torno de él. El Sujeto no busca el objeto a en el Otro como en la neurosis sino que el Otro lo busca en él. El mundo entero quiere algo de él, quiere cosas de él aterradoras, negativas, incomprensibles. Por eso en la dirección del tratamiento en la psicosis es importante no ocupar el lugar del Gran otro aterrador, completo, que goza del sujeto, sino conviene ubicarse como un pequeño otro, un semejante y que las reglas sean recibidas desde afuera.

En el autismo la colisión traumática del cuerpo con *lalangue* no agujerea lo real del cuerpo y este no puede bordearse con ficciones. En estos casos el sujeto se defiende, inscribiendo el significante S1 sólo, como pura inscripción primaria del goce, sin que se produzca la articulación discursiva entre el S1 y el S2.

Laurent (2013), sostiene que si no hay agujero no hay borde que lo delimite. Si el borde es una zona fronteriza donde se producen los intercambios, el cuerpo caparazón en el autismo, funcionaría como un neo borde, como pura superficie, que adviene de un cuerpo cuyos orificios están tapados.

En el autismo el sujeto queda detenido en relación al lenguaje, donde se encadenan los significantes. El lenguaje en tanto sistema de significantes tiene reglas de oposición y de ordenamiento metafórico y metonímico precisas, precedido por un

tiempo lógico anterior, el de *lalangue*. Esta es definida por Lacan como una integral de equívocos compuesta por palabras sin sentido, los S1, que marcan el cuerpo en un tiempo lógico anterior al de la construcción del lenguaje. *Lalangue* es demasiado privada para servir a la comunicación, “su invariabilidad y su inercia hacen de ella una lengua muerta, incluso si aún está en uso” (Lacan, 2001:73).

Juan Ritvo (2003), sostiene que aquello que Lacan denomina *lalangue* tiene que transformarse en (*la*)-*langue*. Tiene que pasar del murmullo y la confusión, de la dispersión carente de orientación, de la acumulación de sentidos históricamente constituidos, de las trampas y facilitaciones de la homofonía, a la diferenciación, a la heterogeneidad, a la multiplicación de planos y a la integración de los niveles de la experiencia.

Este pasaje no se produce en el autismo. Si la inclusión del sujeto en el lenguaje le da un orden a la estructura, en el autismo el Uno del goce no se borra, hay una detención, un congelamiento y el sujeto permanece y al mismo tiempo se defiende del murmullo de *lalengua*.

5- PARA CONCLUIR

A partir de la noción de trauma entendida por Lacan como el agujero que se produce en lo real del cuerpo por el encuentro con *lalengua*, los seres parlantes construimos ficciones. Berkoff explica que “Cuando se produce la articulación discursiva entre el S1 y el S2, se arman ficciones que recubren el agujero. El niño, al cernir el objeto en el circuito pulsional, va armando bordes donde se articulan sentido y goce (S2 y a). Podemos decir entonces, que la pulsión

queda articulada en un circuito que pasa por el Otro”.

Las ficciones actuales de crianza dificultan muchas veces que este circuito se articule. Así es como llegan niños a la consulta sin poder construir las ficciones necesarias para la vida, niños fijados a sus objetos, inscribiendo el significante S1 sólo, como pura inscripción primaria del goce que itera, sin encontrar un punto de capitón, no pudiendo leer esa marca con un dos. Niños que no son necesariamente autista, ni psicóticos, pero que no cesan de repetir el mismo juego, con los mismos objetos y que rápidamente se vivifican en el encuentro con un analista que produce cortes y alternancias en esa fijeza adictiva, aburrida y mortificante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LACAN, Jacques, (1987) *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- LACAN, Jacques, (2001) *El Seminario 20, Aún*, 1972, Buenos Aires, Paidós.
- BERKOFF, Mirta (2016) “Hijos de una lengua sin volumen”, en *Notas de niños. Revista d psicoanálisis del Departamento de Investigación de Psicoanálisis con niños CIEC-NRC*. Año 1 N°1 Junio.

- LIJTENSTENS, Claudia, (2016) “¿Cómo escuchamos el decir del cuerpo de un niño?” en *Notas de niños. Revista de psicoanálisis del Departamento de Investigación de Psicoanálisis con niños* CIEC-NRC. Año 1 N°1 Junio.
- LACAN, Jacques, (2006) *El Seminario, libro 23: El sinthome, 1975-76*, Buenos Aires, Paidós.
- LACAN, Jacques, (1988) “El estadio del espejo como formador de la función del yo”, *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- LACAN, Jacques, (2001) “El Atolondradicho” en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós.
- MILLER, Jacques Alain, (2007) “La invención psicótica” en *Virtualia No. 16. Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana EOL*. En: Formas contemporáneas de la psicosis. Buenos Aires: EOL, Febrero/marzo.
- ARIES, Philippe, (1987) *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Taurus, Madrid.
- NUÑEZ, Violeta, (2000) “La infancia posmoderna” en *Revista El Niño* N°6, del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Niño (CIEN), Paidós, Barcelona.
- LACAN, Jacques, (1987) *El Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964, Buenos Aires, Paidós.
- LAURENT, Eric, <https://www.youtube.com/watch?v=j-Y89V6ofHo>
- BASSOLS, M., <http://www.congresso-amp2016.com/pagina.php?area=8&pagina=38&lang=en&lang=es>
- LACAN, Jacques, (2004) *El seminario, libro 10: La Angustia*, Buenos Aires, Paidós
- MILLER, Jacques Alain, (2015) “Efecto retorno de la psicosis ordinaria” en *Consecuencias, Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*. N°15 Mayo
- LACAN, Jacques, *El Seminario, libro 21*, inédito
- LAURENT, Eric, (2013) *La batalla del autismo. De la clínica a la apolítica*. Buenos Aires, Grama.
- LACAN, Jacques, *El Seminario, libro 20: Aún*, Buenos Aires, Paidós, 2001
- RITVO, Juan Bautista, <http://www.ima-goagenda.com/articulo.asp?idarticulo=644>
- BERKOFF, Mirta (2014) “Límites y Dificultades en la práctica. Perturbar la defensa en niños”, en *Revista Virtualia*. N°28. Julio. Escuela de Orientación Lacaniana. Buenos Aires. <http://virtualia.eol.org.ar/028/virtualia> Consulta: 18/07/14

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Diana Wolkowicz es psicoanalista. Docente e investigadora Facultad de Psicología UNR. Participante de la EOL sección Rosario. Miembro del equipo interdisciplinario del Centro del Desarrollo Infantil.

El cuerpo en la práctica psicoanalítica

The body in the psychoanalytic practice

Marite Colovini

RESUMEN:

¿En qué medida el cuerpo hace su aparición en la práctica del psicoanálisis? De las infinitas maneras en que lo hace, elegimos interrogar el problema del cuerpo a partir de dos situaciones: una de ellas, devenida de la situación analítica y la otra, a partir de un cuento de Cortázar. El sesgo decidido es la relación con la Medicina y la Ciencia y la inclusión del cuerpo en la política, a través de la biopolítica. En los intersticios: la angustia, alojada en la relación del sujeto con su cuerpo y la posibilidad de responder a la demanda de análisis con una práctica de discurso.

PALABRAS CLAVE:

Cuerpo – psicoanálisis – discurso – biopolítica – nuda vida – angustia

SUMMARY:

¿In which way does the body make its appearance in psychoanalysis practice? From the infinite ways it makes it, we chose to interrogate body problems by two situations: the first one comes from the analytical situation, and the second one, from a Cortázar's tale. The chosen slant is the relationship with Medicine and Science, and the inclusion of the body in politics through biopolitics. Into the interstices: anguish(1), located in the relationship between the subject and its body(2), and the possibility to answer to analysis demand with a discursive practice.

WORD PAD:

Body – Psychoanalysis – Biopolitics – Bare Life – Angst

INTRODUCCIÓN:

El cuerpo, ese “mi” cuerpo, ese que se quiere propio, es bastante extraño. Cuna de malentendidos, sede de la angustia y del síntoma, inhibido, rechazado, fragmentado, construido, supuesto, doliente. Presente siempre en la práctica analítica.

Objeto de la ciencia, vivo o muerto. Objeto del amor. Objeto del dolor.

Cuerpos contables de la política. Cuerpos acumulables de la economía. Cuerpos situables de los censos. Cuerpos atravesados de los dispositivos.

Con dos referencias, una de mi práctica como analista y la otra literaria, voy a tratar de situar algunas de las reflexiones que fueron suscitadas por esta convocatoria.

PREGUNTAS A LA CIENCIA:

A partir de la escucha de una mujer que consulta cuando está realizando un tratamiento de fertilidad, se me ocurre hacerle algunas preguntas a la ciencia médica. La práctica analítica es teorígena y curiosa.

Esta mujer, con cierta propensión a enloquecerse por no soportar la angustia existencial, llega al análisis “enloquecida” por ese tratamiento médico: “ya no puede con lo que las mediciones, las ecografías, los análisis bioquímicos y con lo que los dichos de los profesionales provocan en ella”.

Conoce a la perfección y casi día a día cada detalle de sus órganos reproductivos y de sus funciones hormonales, así como las de su compañero. Este saber que no puede dejar de buscar y que no dejan de confirmarle en cada consulta la enloquece. Siente que queda exclusivamente en sus

manos decidir cuándo y hasta de qué manera concebir un hijo, pero no sabe cómo hacerlo.

Durante algún tiempo de análisis, oscila entre su locura “científica” y un discurrir en los que lentamente van apareciendo otros pensamientos. Que se agote su capacidad reproductiva son palabras que la horrorizan, ya que la dejan anclada en una posición identificatoria tan querida como rechazada, instalándose una alternativa del tipo “o bien...o bien...”: si no es el falo materno ya no quiere vivir, y tampoco quiere vivir si no puede concebir un hijo. Las explicaciones acerca del “capital folicular” y su agotamiento, dadas por su médico, se transforman en una pesadilla que la acosa.

Encuentro con la falta que aún toma nombre científico, pero al que se obstina en rechazar con la amenaza de suicidio. Esta mujer dice que no le interesa vivir... así.

No relataré cómo continúa el caso, ya que sólo me interesa situar el poder enloquecedor que a veces toma una práctica médica cuando se propone ir más allá de lo que el sujeto puede con sus recursos subjetivos y el modo en que muchas veces la promesa creacionista puede empalmar con el fantasma singular de un paciente y producir efectos incalculables.

Entiendo que en este caso es posible sopesar qué sucede cuando a la referencia fundadora se la reemplaza por la concepción carnícera. A esto le llamo “empuje a la locura”.

También el caso es para mí indicativo de que la invención del inconsciente, vía la necesidad de discurso, permite retomar el mundo del deseo si se consiente en pagar el precio de la inscripción de la falta.

“Vivir así” puede tomar el camino de la interrogación por una vida que ella debe y que sólo instalándose en la deuda se reencontra con la culpa. Camino que reinicia la vía simbólica donde ahora sí puede inscribirse la falta.

Nobleza obliga, debo decir que las primeras acciones del especialista colaboraron para que se produjera el embarazo.

Es decir, que el especialista pudo realizar algún acto médico en este caso, antes de embarcarse en la “locura creacionista” producto de las condiciones de la ideología de la ciencia en nuestro siglo XXI.

Cuento de Cortázar

PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN DEL PELO:

El argumento del texto, llevado con una atmósfera y sentido del humor muy propio de su estilo, alude a los vaivenes de algo corporal perdido, que atraviesa distintas envolturas y se extravía, llevado por un movimiento que no es el suyo.

El cuento en sí es una metáfora irónica contra el pragmatismo, que abandona el concepto de verdad como adecuación o concordancia entre el pensamiento y el ser, y afirma en cambio que la verdad está en la congruencia del pensamiento con los fines prácticos del hombre, en que aquél resulte útil y provechoso para la conducta práctica de éste, ese o aquellos.

Desarrollo del cuento:

Para luchar contra el pragmatismo y la horrible tendencia a la consecución de fines útiles, mi primo el mayor propugna el procedimiento de sacarse un buen pelo de la cabeza, hacerle un nudo en el medio y dejarlo caer suavemente por el agujero del

lavabo. Si este pelo se engancha en la rejilla que suele cundir en dichos agujeros, bastará abrir un poco la canilla para que se pierda de vista.

Sin malgastar un instante, hay que iniciar la tarea de recuperación del pelo. La primera operación se reduce a desmontar el sifón del lavabo para ver si el pelo se ha enganchado en alguna de las rugosidades del caño. Si no se lo encuentra, hay que poner en descubierto el tramo de caño que va del sifón a la cañería de desagüe principal. Es seguro que en esta parte aparecerán muchos pelos, y habrá que contar con la ayuda del resto de la familia para examinarlos uno a uno en busca del nudo. Si no aparece, se planteará el interesante problema de romper la cañería hasta la planta baja, pero esto significa un esfuerzo mayor, pues durante ocho o diez años habrá que trabajar en algún ministerio o casa de comercio para reunir el dinero que permita comprar los cuatro departamentos situados debajo del de mí primo el mayor, todo ello con la desventaja extraordinaria de que mientras se trabaja durante esos ocho o diez años no se podrá evitar la penosa sensación de que el pelo ya no está en la cañería y que sólo por una remota casualidad permanece enganchado en alguna saliente herrumbrosa del caño.

Llegará el día en que podamos romper los caños de todos los departamentos, y durante meses viviremos rodeados de palanganas y otros recipientes llenos de pelos mojados, así como de asistentes y mendigos a los que pagaremos generosamente para que busquen, separen, clasifiquen y nos traigan los pelos posibles a fin de alcanzar la deseada certidumbre. Si el pelo no aparece, entraremos en una etapa mucho más vaga y complicada, porque el tramo siguiente nos lleva a las cloacas mayores

de la ciudad. Luego de comprar un traje especial, aprenderemos a deslizarnos por las alcantarillas a altas horas de la noche, armados de una linterna poderosa y una máscara de oxígeno, y exploraremos las galerías menores y mayores, ayudados si es posible por individuos del hampa, con quienes habremos trabado relación y a los que tendremos que dar gran parte del dinero que de día ganamos en un ministerio o una casa de comercio.

Con mucha frecuencia tendremos la impresión de haber llegado al término de la tarea, porque encontraremos (o nos traerán) pelos semejantes al que buscamos; pero como no se sabe de ningún caso en que un pelo tenga un nudo en el medio sin intervención de mano humana, acabaremos casi siempre por comprobar que el nudo en cuestión es un simple engrosamiento del calibre del pelo (aunque tampoco sabemos de ningún caso parecido) o un depósito de algún silicato u óxido cualquiera producido por una larga permanencia contra una superficie húmeda. Es probable que avancemos así por diversos tramos de cañerías menores y mayores, hasta llegar a ese sitio donde ya nadie se decidirá a penetrar: el caño maestro enfilado en dirección al río, la reunión torrentosa de los detritos en la que ningún dinero, ninguna barca, ningún soborno nos permitirán continuar la búsqueda.

Pero antes de eso, y quizá mucho antes, por ejemplo a pocos centímetros de la boca del lavabo, a la altura del departamento del segundo piso, o en la primera cañería subterránea, puede suceder que encontremos el pelo. Basta pensar en la alegría que eso nos produciría, en el asombrado cálculo de los esfuerzos ahorrados por pura buena suerte, para escoger, para exigir prácticamente una tarea semejante, que todo maestro conciente debería aconsejar a sus alumnos desde la

más tierna infancia, en vez de secarles el alma con la regla de tres compuesta o las tristezas de Cancha Rayada. (Cortazar, 1968, pp. 42-44)

Retomando lo dicho en la introducción, el cuento trata del pragmatismo llevado a lo extremo y la horrible tendencia a la prosecución de fines llevada al límite de lo absurdo. Luego, la suposición de que lo cercano venciera al azar, causaría sorpresa ante el hallazgo de lo perdido, despertando en consecuencia la alegría del personaje.

En otros términos el cuento deja un mensaje alegórico, y varias metáforas entredichas según el enfoque del lector.

La elección pragmática muchas veces parece imponerse como la única opción posible a un accionar médico-asistencial. Vemos en el cuento, por el recurso al absurdo, en qué puede convertirse un accionar basado en premisas pragmáticas. Por otro lado, podemos leer una manera interesante de situar cómo la pérdida, a veces, conduce a lo absurdo en la pretensión de recuperación de lo perdido. Digo que permite reflexionar sobre qué nos produce la pérdida, y sobre todo, la pérdida de algo que alguna vez formó parte de nuestro cuerpo.

LOCURAS CREACIONISTAS:

Una concepción “carnicera” de la filiación, según los términos de Pierre Legendre (1994) fue inaugurada a partir de la complicidad de científicos con el nacionalsocialismo. Concepción que se puso en cruz al “progreso espiritual” del que Freud (1939) habla en Moisés y la religión monoteísta, cuando sitúa la elevación de la paternidad al orden

simbólico y la renuncia a la sensualidad, quedando así la paternidad por sobre la maternidad, aún cuando ésta última sea confirmada por los sentidos.

Desde los experimentos genéticos promovidos por el ideal de la pureza de la raza hasta las declaraciones recientes del biólogo estadounidense James Watson, quien recibiera el premio Nobel al descubrir junto a su colega Francis Crick en 1953 la estructura del ADN; asistimos a un nuevo lugar para situar la función creadora: la ciencia.

Leemos en la Sección Ciencia de un diario nacional. (Y digo “Ciencia” y no ciencia ficción):

Científicos británicos recibieron ayer autorización para crear embriones humanos con material genético de dos mujeres. La licencia fue concedida por la Autoridad de Embriología británica. Los científicos anunciaron que no permitirán que el embrión obtenido se desarrolle hasta ser un bebé. De todos modos, de ocurrir esto, el pequeño aún heredaría características de sus padres porque el ADN mitocondrial no determina el color del cabello, los ojos u otras señas particulares. (La Nación, 09/09/2005)

¡Qué alivio! Pero es imprescindible la pregunta: si el nuevo bebé heredará, como dicen los científicos, características de los padres: ¿de qué “padres” se trata cuando el material genético con el que se creará el embrión ha sido extraído de dos mujeres?

¿Es que la ciencia ha hecho posible que ya no seamos una especie de reproducción sexuada?

¿En qué se convierte la diferencia de sexos a partir de que es posible crear una nueva

vida con material genético extraído de dos mujeres?

¿Y esta “nueva vida” a qué dará vida?

¿Podremos entonces quedarnos tranquilos acerca de la “reproducción de la especie”?

¿Puesta en acto de la pasión de la ignorancia e intento de realización de una nueva teoría sexual infantil?

AVANCE DE LA SEGREGACIÓN:

Retomando algunas ideas de Montesano, H y Gutierrez, C (2007), lo que sorprende es la coincidencia entre esta práctica científica, hecha en el nombre del bien de la humanidad (se trata de evitar ciertas enfermedades de transmisión genética) y algunas propuestas biopolíticas que terminan produciendo sólo la segregación del diferente.

James Watson, afirma en una entrevista que en diez años todo será modificado genéticamente, reconoce que en 1953 no había dimensionado el alcance de su descubrimiento. Dice que habiendo creído explicar la realidad no se había dado cuenta de que estaba contribuyendo a transformarla. (Watson 2005)

En la actualidad, a partir del establecimiento del Genoma Humano, ya “todo” es posible.

La ingeniería genética es la gran creadora de nuestros tiempos. Y si bien no crea a partir de la nada, puede decidir exactamente qué es lo que creará y lo que no.

Watson dice, en la entrevista mencionada, que quizás una mujer pueda decidir no continuar con un embarazo si la genética le anuncia que su hijo será homosexual y que también podrán combinarse los genes de tal manera de

poder crear niños más bellos e inteligentes. (Se impone la pregunta: ¿Más en relación a quién?)

Hace algunos años Nicolás Sarkozy (presidente de Francia durante 2007-2012) planeaba prevenir la delincuencia juvenil a partir de un *dossier* que los niños tendrían desde su ingreso a las escuelas maternas y que se parece en mucho a la escala de Conner que se distribuye en algunas escuelas argentinas. (Colovini 2007).

La genética aparece hoy como un nuevo oráculo, versión seria y certera de los horóscopos. Sabremos de antemano qué va a suceder en el futuro y aún podremos conocer según el mapa genético si una niña recién nacida tendrá o no orgasmos satisfactorios. Claro que sólo tendremos la certeza respecto al 45% de determinación genética del orgasmo femenino.

Juan Manuel Urtubey, el gobernador actual de Salta, propone estudios “científicos” de inteligencia artificial para determinar las probabilidades de que las niñas se embaracen sin desearlo (Urtubey 2018). Claro que con fines preventivos!!!!

“La ciencia es una religión muy rara: no pide la fe y revela sus misterios” (Pommier, G 2012). Promete y cumple en el más acá y sólo requiere que el humano le ceda su cuerpo, sus proyectos, sus deseos, que no sueñe ni fantasee y se someta en tanto objeto a sus prescripciones.

Y es la ciencia, o más estrictamente: la ideología de la ciencia, no los científicos, ya que son ellos los que primero creyeron, los que primero le han entregado sus vidas, los que primero renuncian a la subjetividad para convertirse en instrumentos del cálculo.

Para la ciencia convertida en nuestra religión posmoderna el sujeto es calculable.

EL EMPUJE A LA LOCURA:

Locamente somos reclamados cada vez más. Somatizaciones, actings, pasajes al acto, impulsiones, manías y a-dicciones, crisis de pánico, alucinaciones y delirios que no responden a la forclusión del Nombre del Padre.

Locuras actuales, proponemos llamarlas, entendiendo por “loco” a aquel que, rechazando la mediación de la encarnadura del Otro, confluye directamente con sus ideales. Y utilizando el adjetivo “actual”, al igual que Freud, para esa abolición del tiempo que impide la constitución del olvido, y por lo tanto, la inscripción inconsciente.

Locuras actuales, entonces, que nos presentan las consecuencias de la desmetaforización y del ataque al lazo social. Que nos presentan la ineficiencia de la marca fálica cuando al no inscribirse en el yo ideal, trae como resultado el fracaso de la función fantasmática.

Locuras actuales, puro síntoma social, que no puede ser aprehendido como síntoma particular.

La “niñez generalizada” de la que Lacan habla en el “Discurso de clausura de la Jornada sobre la psicosis en el niño”, en 1967, resuena con la conversión del cuerpo en máquina sostenida por las ciencias biológicas y la medicina actual y el rechazo de la dimensión conflictiva de la sexualidad en el ser hablante por la vía de las técnicas aportadas por el campo de la sexología.

Pero es destacable también que resuena en muchas políticas pretendidamente “progresistas” que al destacar los efectos de la discriminación, avanzan en proponer un lazo cada vez más fuerte con los iguales y terminan proponiendo pequeños

“campos de concentración” tanto sea reales como simbólicos.

LA VIDA, EL CUERPO Y LA MUERTE:

“El menor ejercicio de todo lo que sostuve para distinguir lo imaginario de lo real nos indica lo que tiene de encuadramiento, deformante en este registro, una referencia que se sostiene entera en la imagen del cuerpo”.

Jacques Lacan

Leonardo Leibson (2018) en *La Máquina Imperfecta*, ha reunido una investigación de muchos años sobre el cuerpo como problema para el Psicoanálisis y por ello, sitúa una articulación entre estas nociones: el cuerpo, la vida, la muerte, la pulsión, el deseo, el organismo, los ideales. En lo que sigue, trataré de situar algunas de las ideas de su libro.

Lacan ubica al cuerpo en el campo imaginario, cuando presenta el nudo borromeo en *La Tercera*.(1974) Esto es así desde sus primeras formulaciones (Lacan 1936/49), en las que Lacan sostiene al cuerpo como “arraigado en lo imaginario”. Desde sus primeros escritos hasta los años 70, esta ubicación no se modifica.

El nudo borromeo le permite profundizar en la noción de imaginario, así como ubicar otras dimensiones: simbólica y real del cuerpo, ya que al escribir la muerte en lo simbólico y la vida en lo real, el cuerpo imaginario queda enlazado con y entre la vida y la muerte.

Tenemos que poner atención en que la vida, ubicada en lo real, queda por fuera, ex-siste y la mortificación de la

carne se produce por imposición del orden simbólico.

En el seminario 22 (Lacan 1974-75) Lacan caracteriza a lo simbólico por el agujero, a lo imaginario por la consistencia y a lo real, por la ex-sistencia. Cada una de las tres consistencias del nudo presenta agujero, consistencia y ex-sistencia. Entonces el cuerpo, en tanto imaginario, aparece vinculado a la consistencia, pero por estar anudado participa del agujero (muerte en lo simbólico) y de la ex-sistencia (vida en lo real). Anudado y anudando la vida y la muerte.

Giorgio Agamben habla de la vida desnuda, o la nudavita, para aludir a la vida en tanto fenómeno biológico, considerada un simple trozo de materia, un elemento individual de la naturaleza que existe sólo como fenómeno físico. El autor sostiene que en la Modernidad, esa vida es la que conforma la materia prima de la política. Esta nuda vida, presenta la idea de un cuerpo, simple hombre: *homo sacer*, con el que la política puede hacer cualquier cosa, incluso darle muerte impunemente.

Desde el psicoanálisis tomamos la vida en otra dimensión, ya que, se trata de una vida investida, libidinalmente investida. Tampoco olvidamos que si para salvar la vida se entregó la bolsa, la pérdida se llora por siempre y se sostiene la ilusión de recuperar lo perdido.

El paso cartesiano hizo que el cuerpo pueda ser planteado en términos de una verdad biológica como una suerte de máquina que funciona según leyes previsibles y calculables. La medicina moderna es consecuencia de esta inmersión del cuerpo en el discurso científico.

En *Psicoanálisis y Medicina* (1966), Lacan describe las consecuencias del

avance científico-tecnológico en el accionar médico, dejando reducido el acto médico y la función del profesional a su mínima expresión. Sostiene en ese texto que hay dos desconocimientos que se producen: el de la dimensión de la demanda y el de que el cuerpo es algo que está hecho para gozar. Elisión entonces de la relación del sujeto al lenguaje y de la relación del sujeto al goce, vía el significante y el cuerpo. No sólo la medicina realiza este desconocimiento, también la Psicología en sus versiones actuales de Neuropsicología y aún de todas aquellas técnicas posmodernas que sostienen la idea de una felicidad y paz posibles.

Pareciera que en estos tiempos, la ciencia se empeña en crear...en tener una función creacionista, pero de esa pura vida, vida irrefrenable que también es mortífera, como lo atestiguan los cánceres.

Ahora bien, es desde la enseñanza lacaniana que hemos podido reparar en que esa pura vida, esa vida desnuda, es la que se pierde por el hecho de que el lenguaje nos marca desde antes de ser un embrión.

La laminilla del Seminario 11, que Lacan compara con las envolturas fetales, que son tan del feto ya que tienen el mismo origen embriológico y que se pierden al nacer, hacen que el cuerpo de la experiencia humana llegue al mundo vestido con una falta.

La verdadera desnudez, esa que horroriza, la que espanta y angustia, es esa falta misma que viste a la nuda vida.

Esa falta puede reaparecer en algunos casos, y su vivencia es una de las experiencias más aterradoras.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES:

Contamos con que el relato, con que la puesta en discurso nos auxilie en esos momentos de desolación y desamparo. Y aquí volvemos sobre la referencia a la práctica analítica del principio de este trabajo.

El cuerpo hablante viene siempre a oponerse al cuerpo del individuo. Habla y testimonia del discurso como lazo social que viene a inscribirse sobre el cuerpo.

Ese trabajo, el de hacer hablar al dolor, que podríamos llamar preliminar, tiene por objetivo poner al inconsciente en función allí donde ha sido rechazado. Sería un paso previo a la posibilidad de constitución del síntoma como lugar de la marca de una verdad enigmática para el sujeto.

En esta tarea, que también podríamos nombrar como consigna ética de dar lugar a la necesidad de discurso, el analista promoverá el vaciamiento de ese lugar agente supuesto sujeto autónomo o supuesto instrumento desresponsabilizado. (Los dos polos de la misma locura) y su sustitución por el S1 que lo representa. Sólo desde allí se promoverá la histerización del discurso constituyendo la función semblant como no coincidente con el fantasma que se cree posible realizar. Ética de la falta o del buen decir que le hace tope a la “mal-dición” sadiana.

Entendemos que se trata de la invención del inconsciente, de la operatoria mediatizada por el deseo del analista, que no es ni un deseo divinizado, ni un deseo puro, sino lo es de la diferencia absoluta.

Para operar en el campo del goce, se trata de poner en juego lo rechazado. Localizar lo rechazado, para ponerlo en

juego. Apostar al sujeto, lo que implica un tratamiento de la cesión de lo acumulado, para que al desprender el objeto, quede un espacio concerniente a la reserva del sujeto.

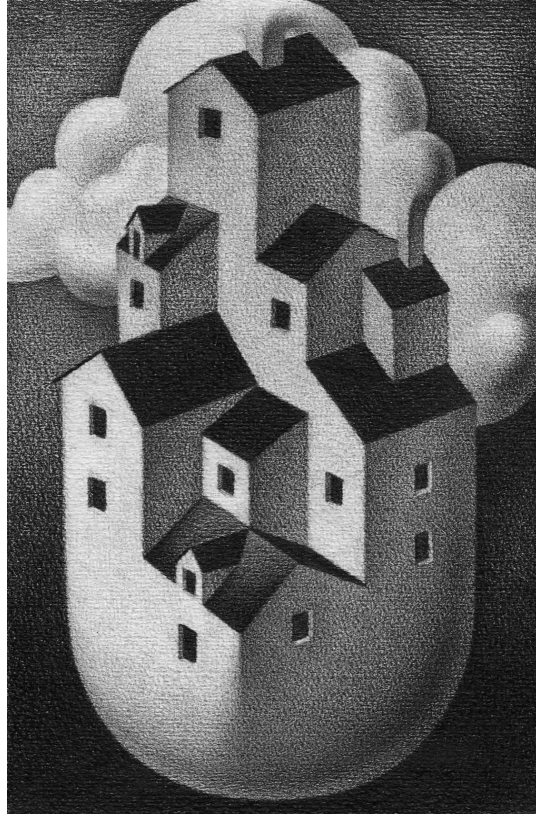
Poner en función el amor, recordando que éste puede hacer que el goce condescienda en deseo.

Reinstalar el espacio de la alteridad, siendo que la relación al otro no se hace posible por la tolerancia sino por la castración.

Mayo de 2018

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Marité Colovini es Doctora en Psicología (UNR), Directora Maestría en Psicopatología y Salud Mental (UNR, Facultad de Ciencias Médicas) Coordinadora Académica del Área Sexualidad, Género y Reproducción (Carrera de Medicina, fac Ciencias Médicas, UNR) Directora Centro de Estudios e Investigación Psicoanálisis y Discursos Contemporáneos (Facultad de Psicología, UNR) Profesora Titular Clínica 1 (Facultad de Psicología, UNR) Miembro Comisión Académica Doctorado en Psicología (UNR) Investigadora categoría 2 (Secretaría de Ciencia y Técnica, UNR) Autora del libro: (2008) *Lo femenino en la clínica*. Coautora del libro (1994) *Razones de psicoanalistas en prácticas comunitarias*. Autora de capítulos de libros en Argentina, México y Brasil. Autora de artículos en revistas nacionales e internacionales. Practica el psicoanálisis desde 1981.



ANALISTAS HABLANDO DE SU PRÁCTICA

Elección y temporalidad: el margen de la lectura

Choice and temporality: the margin of reading

Nora Bolis

RESUMEN:

En este artículo buscamos avanzar sobre algunas de las preguntas formuladas en el espacio de las Jornadas de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la UNR, acerca de las dificultades en la lectura de la obra de Freud en los inicios del recorrido universitario en la carrera de Psicología. Este ámbito se ofrece a los docentes con el fin de dar a conocer el modo en el que pensamos nuestras prácticas. Algo de este “pensar” parece escurrirse, en el diario trajín de la enseñanza universitaria. Cotidianidad ajetreada y a veces arrasada por una multiplicidad de fuerzas, conflictos o situaciones que nos llevan a un “duro esforzar” para encontrar la oportunidad del diálogo, del acercamiento a las preguntas y las lecturas de los estudiantes. Sin embargo, a veces esos encuentros se producen en el margen que se sustrae al tiempo difuso o enloquecedor en el que tropieza la vida institucional. Allí, en el ahuecamiento de un devenir pleno de sentidos cristalizados, se instaura provisoriamente otra temporalidad, donde la palabra revela su potencia evocadora, y ciertos anudamientos, nuevos, se enlazan a otros que “ya estaban”.

SUMMARY:

In this article we seek to advance on some of the questions formulated in the space of the Psychoanalysis Conference of the UNR's School of Psychology, about the difficulties in reading Freud's work at the beginning of the university course. This field is offered to teachers to make known the way in which we think about our practices. Something of this “thinking” seems to slip away, in the day-to-day work of university teaching. Busy daily life and sometimes devastated by a multiplicity of forces, conflicts or situations that lead us to a “hard work” to find the opportunity for dialogue, the approach to questions and the readings of students. However, sometimes these encounters take place in the margin that subtracts from the diffuse or maddening rhythm in which institutional life stumbles. There, in the hollowing of a becoming full of crystallized senses, temporarily establishes another temporality, where the word reveals its evocative power, and certain knots, new, are linked to others that “already were”. What would this “other time” be about, that can take place, from time to time in a class space

¿De qué se trataría este “otro tiempo”, que en un espacio de clases en la universidad puede de vez en cuando cobrar dimensión? ¿A qué operación nos remite y de qué modo se enraíza en la práctica clínica, sin que esta tenga lugar como ilustración o demostración? Trataremos de hilvanar una articulación entre el intervalo temporal, que se tensa en el hallazgo de lo nuevo como indicio lo que “ya estaba” sin tener lugar, y la operación que Lacan define como separación en el proceso de constitución subjetiva. Separación que precipita lo imposible en que se soporta el deseo en el hacer analítico, desplegando sus efectos, azarosamente, en el acto de lectura...en la Universidad.

PALABRAS CLAVE:

Lectura – intervalo – Alienación –
Elección – Temporalidad

in the university? To which operation does it refer us and in what way is it rooted in clinical practice, without this taking place as an illustration or demonstration? We will try to weave an articulation between the temporal interval, which is tensed in the finding of the new as an indication of what “was already” without taking place, and the operation that Lacan defines as separation in the process of subjective constitution. Separation that precipitates the impossible in which desire is supported in analytic doing, deploying its effects, randomly, in the act of reading ... in the University.

WORD PAD:

Reading – Interval – Alienation –
Choice – Temporality

LA LECTURA COMO VACIAMIENTO DEL SABER

Nuestra práctica docente, nos ubica en un momento de la enseñanza, que podríamos designar como “*Lectura de Freud en los inicios*”, dado que se trata de las primeras lecturas de textos de Freud por parte de los estudiantes. A su vez el programa de la cátedra Psicoanálisis 1 presenta un recorrido que comienza en las conceptualizaciones inaugurales de Freud acerca del funcionamiento del aparato psíquico. El trabajo que proponemos como “lectura” de Freud, se direcciona en la producción de vacíos, silencios, ahuecamientos sobre un saber que se completa a cada paso. Cierre que es efecto de la pregnancia del sentido común, encabalgado en nociones psicológicas y en especial en un código fragmentario de términos psicoanalíticos. Tal vez este último retazo de saber constituido en rumor resulte ser el más consistente, aquello que se escucha y circula señalizando una pertenencia difusa. Discurso que traza los bordes de una posible inclusión en el espacio universitario. ¿Qué consistencia toman esos saberes, al momento de encontrarse ante la letra freudiana? ¿Cómo situar la dificultad en textos inacabados, plagados de hipótesis contradictorias, de paradojas temporales no explicitadas como tales? ¿Cómo posicionarse ante la textura de lo imposible que hilvana esos textos?

A propósito de la posición de Lacan como lector de Freud e interrogando a su vez, nuestra posición como lectores de la obra de Freud y de Lacan, Claudio Glasman postula en “El Nombre-del-Padre: Un punto de partida”:

“Con las obras de Freud y de Lacan tenemos al menos dos opciones: o somos sus creyentes servidores y las convertimos en monumentos del saber sin fisuras de cuya adoración y autoridad vivimos parasitándolas, para citándolas vivir de ellas o en cambio nos servimos de ellas y las hacemos redes vacías para poder atrapar el deseo en las letras singulares de los análisis que practicamos. También en los modos que reinventamos para transmitir la experiencia del análisis.”(-Glasman, C. 2006, p.26)

Si la lectura de la obra de Freud y Lacan las dispone al modo de redes con agujeros que operan como referencias posibilitantes en la escucha del decir de los analizantes, ¿cómo extender el entramado de estas redes vacías, agujereadas, en el campo de la enseñanza en la universidad? Los agujeros que anudan ese tejido, ¿se tornan grietas por donde cae toda posibilidad de interrogación? ¿Deberían recubrirse apresuradamente, al modo de los “pensamientos argamasa” del relato del sueño, otorgando coherencia a lo inaudito, a lo inasible? De no ser así, de insistir en su dificultad de cierre, ¿qué incoercible incomodidad alterará el progreso de la enseñanza en la universidad? Alteración de un devenir temporal progrediente de sumatorias y concatenaciones en la construcción de los conceptos, por un despliegue en zig-zag de avances, retrocesos y detenciones. Detenciones que pueden conjeturarse como aplazamientos necesarios de un cierre anticipado.

En el artículo mencionado Glasman sitúa puentes inter-textuales, entre un señalamiento repetido por Freud en el hallazgo de la interpretación en el Hombre de los lobos y lo que Lacan define como

punto almohadillado en el Seminario 3 (1956) sobre “Las Psicosis”. Puentes tendidos por la repetición de términos como “*convergencia, todo se irradia, hilos, líneas, retroactivamente*” (p.28). Esto lo lleva a afirmar que estas “claves” de lectura permiten encontrar un movimiento de Freud a Lacan, en la lectura que realiza Lacan de Freud, como relación-separación con el Otro.

“Se trata de la singularidad de una lectura, de la puesta en acto del método analítico, y de cierta concepción de lo que es la estructura del sujeto que por *estas vías irrepetibles de la repetición*, se constituye, se co-instituye en su relación-separación con el Otro.” (Glasman, 2006, p.28-29)

¿Qué nos dice Freud sobre el modo de construir los conceptos en el movimiento de aproximación vacilante a aquello que sale al encuentro en la experiencia? En el texto publicado en 1915, “*Pulsiones y sus destinos*”, advierte sobre la rigurosa dificultad de su apuesta, cuanto más logra aproximarse a aquello que quiere volver inteligible, se abre como abismo inevitable, un margen de indeterminación, entre el esfuerzo de la razón y la verdad esquiva que anida en la exploración clínica:

“Y más insoslayables todavía son esas ideas –los posteriores conceptos básicos de la ciencia– en el ulterior tratamiento del material. Al principio deben comportar cierto grado de indeterminación; no puede ceñirse con claridad su contenido. Mientras se encuentran en ese estado, tenemos que ponernos de acuerdo acerca de su contenido por la remisión repetida al material empírico del que parecen extraídas, pero que, en realidad, les es sometido. En rigor poseen entonces el ca-

rácter de convenciones no obstante lo cual es de interés extremo que no se las escoja al azar... Sólo después de haber explorado más a fondo el campo de fenómenos en cuestión, es posible aprehender con mayor exactitud sus conceptos básicos y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito” (Freud, 1915, p.113)

Siguiendo esta vía, podemos pergeñar la operación de la lectura como extracción de la diferencia, en el hallazgo de un punto de convergencia y repetición. Allí donde el sentido que anudan los conceptos es convención e indeterminación...al mismo tiempo.

Lacan en el Seminario de 1964, “*Los cuatro conceptos del psicoanálisis*”, transcribe la postulación freudiana que señalamos, desde la “aproximación” del concepto a cierta analogía con el cálculo infinitesimal: el límite.

“Nuestra concepción del concepto entraña que este se establece siempre mediante una aproximación que no carece de relaciones con la forma que impone el cálculo infinitesimal. En efecto si el concepto se modela según un acercamiento a la realidad que él está hecho para *aprehender*, solo mediante un salto, un paso al límite, cobra forma acabada realizándose.” (Lacan, 1964, p.27)

Atendiendo a la sugerencia de lectura propuesta por Glasman, encontramos que en el intento de precisar la especificidad psicoanalítica del trabajo de conceptualización Freud y luego Lacan interponen el término *aprehender*, entre concepto y realidad empírica en Freud, entre concepto y la “realidad” en Lacan. Este término intenta precisar la relación inacabada, del concepto a los fenómenos, relación en

movimiento dice Freud, en la introducción de *Pulsiones y sus destinos*, donde nos advierte que el “progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones” (Freud, 1915, p.113).

¿Podemos suponer que la acción de *aprehender* que señalan Freud y Lacan como modo de operar con los conceptos en la clínica, se desliza con puntuación necesaria en el discurrir de la enseñanza? La noción de *aprehender* es enlazada por Lacan con el “salto” como aquello que realiza el concepto. Desde esta perspectiva es posible vislumbrar que en determinado momento del diálogo iniciado alrededor de la lectura de los textos freudianos, ese movimiento entre la captura y la pérdida se produce como vacío, efecto de la interrogación, que bordean insistentemente las formulaciones freudianas. El salto al límite que Lacan sugiere, es un movimiento asintótico, que refuerza lo imposible de la adecuación, que empuja a la realización como inacabada. Quiero decir, es esa huella del inacabamiento que horada el concepto, la que empuja a nuevas elaboraciones. Elaboraciones donde lo nuevo transcribe lo que ya estaba atópicamente, sin tener lugar, en otro espacio, que se recorta a partir de la inscripción. Por lo cual podríamos inferir que lo nuevo no es el concepto en sí mismo, sino el espacio en el que se reescribe cada vez. La hoja, el mapa de hilos elaborativos que anudan aquí y allá hallazgos en el recorrido propuesto por el texto a descifrar.

Lo asintótico como movimiento inherente a la realización del concepto indica la existencia de una hiancia insalvable. Esta hiancia es eficaz, opera en los distintos campos del hacer del psicoanálisis: la enseñanza, la lectura, el análisis. Produce en esos campos la necesidad de un

intervalo, que se abre entre la pregunta y el hallazgo. La pregunta, al formularse esboza la dimensión de la elección y el hallazgo como anudamiento provisorio deviene efecto de la separación. Separación que atañe al campo del saber, como discurso que presenta su punto inconsistencia en el desvanecimiento que enlaza al sujeto. El intervalo que se abre entre ambos momentos puede pensarse como alojamiento “temporal” del sujeto, en tanto su acto hilvana a posteriori, en discontinuidad, los hilos que entretrejeran la elección. Juan Ritvo (2002) en las notas sobre “Acto, decisión, alienación” publicadas en *Revista Conjetural* N° 40, desprende la noción de salto de su referencia matemática al articularla al acto. Subraya la discontinuidad en la que se sostiene el acto y el establecimiento paradójico de una “extraña” continuidad a posteriori:

“Es preciso saltar porque la conclusión no se desprende espontáneamente de las premisas; Es preciso saltar porque entre razón y razón hay intersticios incolmables, que solo el razonamiento matemático puede colmar porque es puramente formal, es preciso saltar porque entre el hecho y el valor, hay discontinuidad....Sin embargo, el salto establece, en el vértigo de la inexistencia del Otro, una extraña continuidad a posteriori, tal y como opera en el fin de análisis....” (Ritvo, 2002, p.30)

En el diálogo que puede desplegarse en algunos momentos del discurrir de la enseñanza universitaria, la “orientación” que bosqueja el docente sitúa, mojona al modo de un relevamiento topográfico, los agujeros, las inconsistencias, los vacíos en el texto. Texto que por presentar estos agujeros, produce una fuerte “demanda”

de explicación, de ilustración, de integración a lo ya sabido. Sin embargo, el dete-
nimiento y desasosiego ante la emergen-
cia de dichos vacíos, puede desencadenar
a posteriori en un segundo tiempo de la
lectura, enlaces desconocidos hasta ese
momento. Puntualizar estos momentos,
instala un compás de espera...inesperado.
Habilitar silencios, esboza al modo de una
pulsación sin compás fijo, el margen de
la lectura. Las aproximaciones, las con-
jeturas, los balbuceos que arriesgan una
pregunta, van configurando las tramas
de una lectura. Urdimbres que mojonan
una temporalidad a advenir. Efecto de la
separación que se pone en acto al situar
como puntuación, la dificultad de cierre
en un saber totalizante. Separación que no
diferencia de modo tajante dos campos en
juego, sino que los anuda alrededor de la
imposibilidad que instaura el discurso del
psicoanálisis.

En diálogo con el artículo de Ritvo en
la mencionada revista, Juan Molina recon-
figura la noción de dualismo, o dualidad
que esboza Lacan alrededor de la elección.
Molina se pregunta, ¿la alienación plantea
una alternativa entre dos conjuntos dis-
juntos?

“Pero lo que especifica esta presentación de
los términos de la alternativa alienatoria, no
es tanto que los mismos no sean disjuntos,
sino que su intersección no contiene más
que un vacío”....”Digamos mejor que aquí
es donde tenemos que despegarnos del ar-
tificio matemático, puesto que en Lacan se
hace jugar esa intersección como un punto
de articulación. De esa lúnula que no contie-
ne ningún elemento contable en uno de los
conjuntos, está hecho el anudamiento del
sujeto con el lenguaje; allí tendríamos que

situar la estructura de la pulsión” (Molina,
2002, p.41)

El margen como espaciamento que se
extiende de cuando en cuando, allí donde
la lectura entreteje la enunciación de una
pregunta, instaura un intervalo temporal,
en la tensión entre un enigma a descubrir
y un corte en los desplazamientos de sen-
tido. Este movimiento que intentamos
ubicar como un momento particular de la
enseñanza donde la lectura se inicia, pue-
de pensarse como salto, en tanto enlaza
sin borrar la discontinuidad, campos de
saber heterogéneos. ¿Por qué la apertura
de esta temporalidad involucra una
elección? ¿De qué modo puede pensarse
la elección en este marco que recorta un
espacio de enseñanza en la universidad?
¿Es conjeturable que a cada paso, en cada
vacilación que se acuña en la lectura, algo
de la elección se pone en juego?

ELECCIÓN, TEMPORALIDAD, EMERGENCIA DE LA ALTERIDAD

Elección y sujeto son conceptos indisoci-
ables, desde la constitución subjetiva
y sus operaciones fundantes. En función
de aproximarnos al concepto desde un
sesgo que bordee la noción de tempora-
lidad, trazamos un breve recorrido por el
escrito de Søren Kierkegaard publicado
en 1843, “*O lo uno o lo otro*”. En este
texto escrito al modo de un diálogo en el
que se interroga a un joven, el juego de
oposición entre la posición ética y la vida
estética se despliega como representación
de la encrucijada que conlleva la elección
como determinación del sujeto. La escri-
tura dramática de este filósofo, expone de

un modo luminoso los hilos que tensan la elección como encrucijada vital. Estos hilos permiten una aproximación a la noción de elección forzada en el Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1964), desde una argumentación que modela la temporalidad que se instaura en la elección.

La elección tal como la va delineando Kierkegaard, no se trata de la decisión entre posibilidades que se sopesan o valoran, sino del yo enfrentado al acto de elegir. Para Kierkegaard la ética supone la elección mientras que la estética conlleva la indiferencia ante la elección. A su vez estas dimensiones configuran temporalidades diferentes. Mientras que la estética conlleva la inmediatez, lo pasajero y disperso, la ética configura un devenir que articula de un modo particular, el pasado al presente orientando un futuro posible. ¿Qué elige el sujeto? Al yo devenido en una historia, singular y social. La vida estética conlleva la multiplicidad de las inclinaciones y la discontinuidad temporal representada por lo efímero, lo que sucede sin encadenarse, sin marca. La elección implica un salto cualitativo, una *apuesta* en la cual el sujeto se “asume” como dividido por la falta de garantías, por el vértigo de una creencia sin certezas. Elegirse a sí mismo encierra una contradicción o paradoja temporal: “Ese sí mismo no existía con anterioridad, puesto que llegó a ser en virtud de la elección, y sin embargo existía puesto que era él mismo” (p.196).

La elección conduce a una relación del sí mismo con su historia, pero sobre todo, con aquello que hereda. Una máxima identidad en algo que no es propio, y que debe conducir al arrepentimiento. La herencia, como historia presenta una necesaria exterioridad que debe ser asumida como “sí

mismo”. ¿Por qué el término asumir? Porque Kierkegaard diferencia la elección de sí mismo de la *creación* de sí mismo. Hay determinación y libertad absoluta en ese acto. Pero hay un acto psíquico que no se puede eludir y que conlleva una apuesta, en términos absolutos. Absoluto y eterno, si bien son términos que conducen a una dimensión religiosa, adquieren en este texto connotaciones de radicalidad y exterioridad.

El texto de Kierkegaard permite dimensionar este anudamiento, aun cuando su concepción de subjetividad, el “sí mismo”, alude a una comunicación particular con Dios por la vía del arrepentimiento. Pero justamente esta vía del arrepentimiento como amor a Dios trasciende el aspecto religioso, abriendo a una interrogación filosófica sobre el estatuto del ser. Un ser que no puede ser captado en la mediación, que se perfila en una radical exterioridad constitutiva. Un *sí mismo* otro. Si bien el *sí mismo* lleva a Kierkegaard a la relación con Dios, pone en juego fundamentalmente un modo *singular* de relación con la Ley, entendiéndola como alteridad radical que debe ser *asumida* por la vía de la elección.

La elección como decisión entre alternativas que podrían analizarse desde una objetividad ajena a las determinaciones subjetivas, no es la elección desde el punto de vista ético. Ubicar estas alternativas en una objetividad, como opciones entre esto o aquello, supone pensar a un yo por fuera del campo de determinaciones. Pero a su vez esa exterioridad en relación a lo que se elige genera la indiferencia propia de la vida estética. Delimita así dos tipos de exterioridad, en tanto una desafecta al sujeto y otra le concierne de modo íntimo. Kierkegaard ubica en ese campo, el de la indiferencia del joven el de la inconstancia

y la inmediatez, a la melancolía. El desapego por las cosas del mundo es la melancolía basal en que transcurre la vida en su dimensión estética. Reprimir o postergar el movimiento que confronta a la elección lleva a la melancolía. La desesperación lleva a otra relación con la verdad del *sí mismo*, da cuenta de una proximidad a la verdad. Verdad que no se presentará como saber, sino como elección. Pero la desesperación no es la elección sino su momento *lógicamente* anterior. La desesperación parecería dar cuenta de la concreción que conlleva la elección ética, como verdad subjetiva. Esta desesperación interpela al yo y lo conduce a elegirse a sí mismo.

Elección que toma la dimensión de un acto: “Yo no me creo a mí mismo me elijo a mí mismo”.(p.196) El *sí mismo* se plantea en una exclusión interna, respecto al yo y sus objetos. El sí mismo conlleva una división en el yo, que es efecto de una herencia inexplicable y en cierta medida inabordable. Acceder al *sí mismo* comporta una elección que antecede al individuo como condición de su genuina humanidad. El querer confrontarse a la elección, es la posibilidad de *no perderse a sí mismo*. Kierkegaard sostiene que se altera la elección cuando el hombre la posterga “por más que delibere y delibere creyendo mantener separadas las opciones. Si el hombre no ha elegido, otros eligieron por él, se pierde a sí mismo”. (Kierkegaard, 1843, p.154)

En la elección eso que ya estaba se instaura como antecedente. La elección como alternativa ética, comporta una división subjetiva, en tanto aquello que se asume, revela la dimensión de alteridad constitutiva del sí mismo. Se constituye la dimensión de lo porvenir a partir del acto que da lugar a una alteridad constitutiva

de la subjetividad, el sí mismo. La elección es parte de la alienación fundante de la subjetividad. Alienación que determina un campo de desconocimiento, de imposibilidad de saber que fuerza a la elección como *salto cualitativo*. En la medida en que el sujeto se deja atravesar por la elección, se configura una nueva dimensión temporal. El acto configura un tiempo a advenir.

Desde el psicoanálisis, es en función de la falta en el Otro, del vacío inherente al intervalo significativo, que el sujeto se produce al modo de una apuesta y en el despliegue de nuevas significaciones, enlaces nuevos que *a posteriori* se anudan a algo que “ya estaba” sin tener existencia. En el campo de la lectura podríamos afirmar que no hay “experiencia de lectura” si en otro campo no se produce lo que Freud denomina un nuevo acto psíquico, como este enlace a posteriori, en transferencia, de lo que se anticipa como no realizado.

ALIENACIÓN, SEPARACIÓN, INVENCION DEL INTERVALO

La elección como acto psíquico que configura una nueva temporalidad es una operación que está en los fundamentos de la constitución subjetiva. Es en la lógica de la alienación primordial en que se constituye la subjetividad donde la elección cobra su determinación. Siguiendo la argumentación de Jacques Lacan sobre las operaciones fundantes del sujeto para el psicoanálisis, en “*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*”, la elección es una operación necesaria, como efecto de la alienación primordial. Se plantea una elección imposible, dado que cada uno de los campos “posibles” para el

alojamiento del sujeto, –el ser, el sentido– es un campo agujereado, cercenado.

El vel de la alienación se define por una elección cuyas propiedades dependen de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuera la elección, su consecuencia sea *ni* lo uno *ni* lo otro. (Lacan, 1964, p.219)

La alienación es una elección que plantea una imposibilidad, porque no es elección de esto o aquello. En el vel de Lacan, no hay posibilidad de elegir el ser sin que se pierda el sentido, sin que el sujeto “caiga” en el sin-sentido. Si elige el sentido, es un sentido cercenado por el sin-sentido que es marca del inconsciente. No hay posibilidad de ubicarse de modo pleno en ninguno de los dos campos. Cada uno de ellos va a estar agujereado por el punto de vacío, de hiancia que al mismo tiempo, los anuda en la alternancia propia de la repetición.

Lacan ubica esta hiancia en el intervalo que se abre entre el par de significantes primordiales, aquellos que están primordialmente reprimidos. Este par de significantes y el intervalo que los encadena, determinan el campo del Otro para el sujeto en el esquema de la alienación. Esta determinación produce el vel de la alienación y al mismo tiempo el factor letal constitutivo de esa instauración alienante. Ese intervalo, esa hiancia va a ser el lugar del posible alojamiento del sujeto. Posibilidad que anida una imposibilidad radical, ya que implica una elección entre campos no separables como opciones unitarias. Se trata de un *destino* que debe ser elegido, y en el momento que se elige, pierde su consistencia, hace su emergencia la libertad. La libertad sólo es pensable, teniendo en cuenta el sin sentido que anida en el campo del Otro, como lugar del senti-

do. Este sin-sentido es el factor letal, que posibilita la emergencia del sujeto. Es en tanto cae, afánisis, tomado en su ser por la alienación al sentido, los sentidos provistos por el Otro, que el vacío, la falta inherente a ese campo será la condición de su emergencia. Es aquí donde Lacan ubica el sentido último de la interpretación en el análisis. Más allá de las significaciones, productos, retoños de lo reprimido primordial, la interpretación apuntará a ubicar el sin sentido que articula aquellos significantes determinantes en la historia del sujeto.

La separación es efecto del factor letal, la caída del sujeto, del ser del sujeto, es condición del encuentro con la falta. Lacan ubica la separación como la intersección entre los campos del ser y del sentido, intersección que no es más que un vacío. Este movimiento segundo implica una torsión, algo se inscribe pero en *otro* tiempo. Es decir que lo que aparece a partir de la separación, no es del mismo orden, o no se inscribe en la misma superficie. Dice Lacan que la relación del sujeto al Otro es de circularidad, pero en el retorno hay una torsión, un giro que desarma esa circularidad. Hay asimetría en esa circularidad. Esta asimetría en la circularidad de la relación del sujeto al Otro, se presentifica en que no hay una respuesta directa. Es decir, cuando el sujeto en ciernes se encuentra con la falta inherente al campo del Otro, responde con su propia falta. Una falta responde a otra falta, produciendo un “intervalo temporal” entre ambas. La segunda falta se suscita como respuesta a la primera, he allí el proceso de transmisión. Es a partir de situar el punto de vacío en el campo del Otro que la transmisión es posible. Es la pregunta del sujeto lo que sitúa *a posteriori* los efectos de la transmisión.

Es porque *no hay respuesta directa*, por lo que el sujeto puede hacer *experiencia*, en tanto experiencia subjetiva. El vel de la alienación al provocar una elección, genera la tensión inaugural de un segundo momento, el del sujeto en ciernes. La alienación fundante genera una tensión inaugural en la conminación al sujeto a elegir. Esta tensión temporal inherente a la encrucijada que se presenta al sujeto produce temporalidades, como tiempos a advenir en la elaboración psíquica.

Puede conjeturarse que el trabajo de interrogación del saber que adviene del encuentro con los textos de Freud pone en juego la elección como operación que instaura la división subjetiva, desde el vacío que enhebra el saber. Es la tensión que inaugura esta elección, la que “provoca” un tiempo potencial de producción de diferencias en el hacer de la lectura. En este sentido puede pensarse la lectura como experiencia, dado que enlaza al sujeto al “conminarlo” en la elección. Basculación que fuerza a una precipitación donde el hallazgo no va a conformar una unificación del saber, sino una nueva tensión que prorroga y a su vez anticipa la elaboración de una nueva pregunta. Ese breve intervalo entre el aprisionamiento en lo ya conocido y el suspiro de incertidumbre que otorga la lectura, podría figurarse como el margen que la elección instaura en el trabajo de la lectura. Margen como efecto necesario de la alienación fundante que nos encadena al lenguaje y a la vez aleatorio en su emergencia, ya que no hay garantías en cuanto a las posibilidades azarosas de un diálogo por venir...

Ese margen incierto, latido del texto que captura el trabajo la lectura, puede elidirse o desmentirse repetidamente, en el intento de conjugar un desarrollo psico-

sexual. La posibilidad de abrir un tiempo “otro” al despliegue progrediente de la enseñanza universitaria, arrastra su contingencia. Cada encuentro singular con la letra freudiana pone en juego la asimetría de un diálogo en suspenso. Incomodidad del desconocimiento allí donde se reinstala a cada paso la sutura del vacío ineludible en que se teje la lectura de los textos freudianos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREUD, S. [1914-15] (1979). *Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. Obras Completas Tomo XIV . Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- LACAN, J. [1964] (1987). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Ediciones Paidós.
- GLASMAN, C. (2006) “El Nombre-del-Padre: Un punto de partida”, *El Padre que no cesa*. Buenos Aires, Letra Viva, 23-56.
- MOLINA, J. (2002) “Argumentaciones del cogito freudiano.” *Revista Conjetural*. Buenos Aires, Ediciones sitio, Vol.38, 33-44.
- KIERKEGAARD, S. [1843] (2007). *O lo uno o lo otro*. Madrid: Editorial Trotta.
- RITVO, J. (2002) “Acto, decisión, alienación.” (Notas). *Revista conjetural*, Buenos Aires, Ediciones sitio Vol.38, 19-32.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Nora Bolis es psicoanalista, Doctora en Psicología, UNR. Profesora en la cátedra de Psicoanálisis 1. Ha publicado diversos artículos sobre problemas conceptuales de la metapsicología freudiana e investigaciones en Psicoanálisis y Educación en Revistas especializadas.

El psicoanálisis y los «otros» discursos

The psychoanalysis and the «others» discourses

Alex Dal Molin

RESUMEN:

En una conferencia en Milán en 1967 Lacan diferencia al Psicoanálisis de los otros discursos por la vía de lo que ellos hacen con la realidad y lo real.

Esto puede relacionarse con la afirmación de Colette Soler de que en la actualidad estamos en una época de traumatismos por la fragilidad de los discursos y la frecuencia con que se rompen los semblantes en los que ellos se sostienen.

Tanto la citada conferencia de Lacan como la alocución de Freud en Budapest nos permiten pensar la posición del psicoanalista ante el fracaso de las tecnologías terapéuticas y las problemáticas actuales.

PALABRAS CLAVE:

Realidad (real) – traumatismo (época de) – posición del psicoanalista

SUMMARY:

In a lecture in Milan in 1967 Lacan draws a difference between Psychoanalysis and other discourses in terms of what such discourses do about reality and the real.

This can be linked with C. Soler's claim that at present we live in an era marked by traumas inflicted by the fragility of discourses and the high frequency with which the outward forms where they rest are broken.

Both Lacan's lecture and Freud's address in Budapest allow us to conceive psychoanalyst's stance when faced by the failure of therapeutical technologies and today's concerns.

KEY WORDS:

Reality (the real) – traumas (era) – psychoanalysts's position

En la conferencia de 1967 'Del Psicoanálisis en sus relaciones con la realidad' Lacan dice que los 'otros' discursos enredan la realidad y que por eso en la realidad flota lo real. El psicoanálisis, en cambio, es la realidad ya que en él la realidad es unívoca. (Unívoco refiere a dos cosas o términos que tienen una misma naturaleza o valor.)

Dos aclaraciones: 'otros' discursos se refiere a la ciencia, la política, la filosofía y a todo discurso que en determinada época de la sociedad y la cultura configure la realidad humana. Además, Lacan puntualiza que la realidad es unívoca en el psicoanálisis sólo en tanto hay un procedimiento que abre un campo a la experiencia. El procedimiento es la asociación libre y el campo que abre es la experiencia del sujeto en la palabra.

De donde se supone que eso real flotante en la realidad engendrada por los discursos es tratado de otro modo por el psicoanálisis, diría mejor, en un psicoanálisis, ya que con la experiencia del sujeto en la palabra pasa algo con eso real que no ocurre en los otros discursos y que hace que la realidad sea unívoca. De otro modo, que el psicoanálisis articula algo que en la realidad de los otros discursos permanece segregado.

Es importante tomar nota de esto en la actualidad en nuestra práctica. O en todo caso refrescarlo, pues tal vez desde que el psicoanálisis existe hay esa diferencia entre su discurso y los otros en todas las épocas.

Pongo en relación esto con lo que plantea Colette Soler en dos conferencias: 'Los Discursos-pantalla' y 'La época de los traumatismos'. Ella llama discursos-pantalla a discursos que permiten velar o hacer más soportable lo real y que indis-

tintamente pueden provenir de la ciencia, la política, los movimientos sociales para el reconocimiento de determinados males-tares, etc.; múltiples discursos que inciden en nuestra vida cotidiana y en lo colectivo. Agrega que estamos en una época de traumatismos y que ello obedece a la insuficiencia de estos discursos que se agujerean con frecuencia por desvanecerse los semblantes que los sostenían. Demasiada fragilidad e incertidumbre son propias de la actualidad del capitalismo liberal que hacen a esta época de traumatismos en la que los individuos suelen quedar expuestos a un real traumático sin recursos discursivos –catástrofes, violencia, segregación, problemáticas de género, etc.– y que Soler diferencia del trauma sexual como especificidad del psicoanálisis.

Hace notar que cuando las propuestas de las neurociencias, la psiquiatría o el cognitivismo fracasan para asistir a los traumatismos se apela a las 'terapias de la palabra' que algo alivian pues ponen a circular el malestar en un lazo. Lo cual ya nos indica que por algo se apuesta a que 'de hablar se trata' ante el fracaso de las tecnologías terapéuticas. ¿Por qué podemos llamar tecnologías terapéuticas, o psicoterapéuticas, a esas propuestas procedentes de la neurociencia, el cognitivismo o la psiquiatría?. Porque anteponen un plan o un programa –reforzamiento defensivo del yo, adaptación, cambios de hábitos o conductas, etc.–, ya concebidos y pautados, que no atienden a la singularidad del sujeto en el malestar. Por eso Soler destaca que cuando estas tecnologías fracasan se recurre a las terapias de la palabra, a darle la palabra al sujeto; pero aún en ese campo ambiguo que ella llama terapias de la palabra el psicoanálisis introduce una diferencia.

La diferencia que introduce el psicoanálisis es que en su procedimiento de la asociación libre se trata de hablar pero en el marco de ese lazo social nuevo y distinto que es la transferencia.

Todo discurso implica un saber y algún lazo con los otros; pero la particularidad de la transferencia como lazo es que posibilita que se articule algo más, podríamos decir también ‘eso de más’, un plus.

Es eso que Lacan nos enseña que no muestra nada a otro, que no se dirige a nadie, tampoco al analista. Es el síntoma que se basta a sí mismo, no necesita ningún otro, porque trasciende la barrera del Bien y se dirige a La Cosa. Esto es que más allá del deseo y del placer el síntoma es goce que se traduce como displacer.

Esa referencia del síntoma al goce es una de las cuestiones que remite a lo real. Porque se trata de ese goce que no termina de entrar en ningún lazo y del que el psicoanálisis, Un psicoanálisis, puede dar cuenta sólo a partir de la transferencia. Esto hace diferencia entre lo que genéricamente se consideran terapias de la palabra y la experiencia del sujeto en la palabra en un psicoanálisis.

Entonces podemos pensar que en el psicoanálisis, a diferencia de los otros discursos, la realidad es unívoca porque en ese campo abierto a la experiencia por la asociación libre puede situarse o cernirse algo de lo real – el goce del síntoma - en relación a esa realidad. De modo que lo real ya no ‘flota’ – con esa ambigüedad – como lo hace en la realidad enredada por otros discursos.

La citada conferencia de Lacan data de los años en que está trabajando la lógica del fantasma y por ende se desarrolla en los términos predominantes en esa etapa

de su enseñanza, esto simplemente para ubicar el contexto. Hay, ya sobre el final, unas reflexiones, casi advertencias, interesantes:

El psicoanalista no se rehúsa al principio del placer ni al de realidad y tampoco debe franquearlos. Si hiciera un pasaje al acto de su saber, por intentar ejercerlo, atentaría contra el narcisismo del que dependen todas las formas. Y finalmente, el psicoanalista es guardián de la realidad, aunque la realidad colectiva no es de su competencia.

Sobre esto algunas puntualizaciones: entiendo que lo que advierte como pasaje al acto del analista si intentara ejercer su saber es porque en un análisis quien pone en juego su saber es el analizante. Precisamente por eso sería una impostura respecto del narcisismo y las formas que el analista desplegara su saber pues haría oídos sordos al modo, a los tiempos, en definitiva a todas las necesidades propias de cada analizante para situarse y transcurrir en el análisis. Y no es que el narcisismo y las formas sean inalterables, pero sus cambios están ligados al trabajo del saber del analizante. Por eso el énfasis en la asociación libre como experiencia del sujeto en la palabra.

Entonces el analista es guardián de la realidad por posibilitar que en ella lo real tenga lugar de otro modo; esto es que, sin atentar contra las formas, sin pretender destituir las ni rechazarlas, la realidad toma otras formas cuando Un psicoanálisis puede dar cuenta de ese goce del síntoma que no se dirige a nadie y que es el corazón de la experiencia del sujeto. Cómo no recordar aquella afirmación de Freud: no rechazar la realidad, como en la neurosis, pero poder crear una nueva, como en la psicosis.

Si la realidad colectiva no le compete al psicoanalista no es porque no esté afectado por ella o porque no pueda ni deba tomar partido ante las múltiples cuestiones de esa realidad colectiva en la cultura y en la sociedad y en su vida cotidiana. Sencillamente no le compete en tanto psicoanalista porque, podría decirse, el campo de su acción está un paso más allá o en otro orden que el de esa realidad.

Porque es la realidad colectiva la que está hecha de esos ‘otros’ discursos a los que Lacan alude. Esos discursos que son justamente la fábrica del material que hace flotar lo real en la realidad. A esos discursos alude también Soler, destacando la característica que presentan en la actualidad del capitalismo, en las conferencias antes mencionadas.

En otro orden está el psicoanálisis porque a partir del individuo afectado por los discursos abre a la experiencia del sujeto enraizado en el síntoma que es su singular implicación en el discurso. Decir que el síntoma se dirige a La Cosa (freudiana) más allá de la barrera del Bien es subrayar el paso ético específico del psicoanálisis.

Los bienes son producto de esos ‘otros’ discursos que tienen muy diversa procedencia, social, política, cultural, científica. Lacan se ocupó de mostrar la ligazón entre el Bien y el Placer para los antiguos y cómo Freud vino a cambiar su valor. Luego el llamado campo lacaniano, como campo del goce, se abre a partir de situar el placer como barrera al goce. Lo que Soler viene a destacar en sus conferencias es la volatilidad de los bienes en función de la fragilidad de los discursos en el capitalismo actual como un problema al que los psicoanalistas tenemos que prestar atención.

Basta con recordar el artículo sobre la moral sexual cultural o la alocución en el Congreso de Budapest ‘Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica’ para encontrar un Freud ocupado en asuntos propios de su época.

En el primero, al tratar la nerviosidad moderna, cita autores que ensayan sobre diversos factores que inciden en ella. El progreso en la ciencia y la técnica, la expansión de la industria y el comercio, la influencia en las comunicaciones de las redes telegráficas, la prisa en los viajes y otras tantas cosas que abonan a una exigencia de goce que resulta exasperante. Pero en ese panorama Freud deslinda claramente las razones que tiene el psicoanálisis para pensar otra etiología basada en su experiencia con las neurosis de transferencia; de donde una lectura distinta de las causas no es sin la transferencia.

En la alocución ‘Nuevos caminos...’ encontramos lo que Freud llama actividad del analista. Puede decirse que esa ‘actividad’ está muy relacionada con aquel comentario de Lacan de no atentar contra las formas; ya que la actividad referida por Freud apunta al posicionamiento del analista para resguardar el análisis ante diferentes dificultades - en esto Freud incluye a veces la necesidad de una sugerencia o una indicación - atendiendo a si se trata de una histeria, una obsesión o una fobia, esto es, respetando las formas. A la vez es una respuesta al activismo que impulsaba ferenczi.

La última parte de la alocución está dedicada a la pregunta de qué hacer con los padecimientos de las masas populares - así dice- de la sociedad. El alcoholismo, las privaciones extremas y el embrutecimiento como afecciones propias de los que es-

tán al margen de la sociedad y la cultura son, para Freud, problemas de su época.

Advierte que el psicoanálisis va en zaga para responder a esos problemas ya que cuantitativamente su práctica y sus efectos se reducen a las personas que pueden sostener un tratamiento que es individual y, por lo mismo, un psicoanalista no puede ocuparse de un gran número de casos.

Agrega que son los estados los que deben ofrecer políticas asistenciales y aún las fundaciones u otro modo de organizaciones civiles. Destaca la importancia de que haya psicoanalistas en esas iniciativas y también que es posible que en esa empresa se retorne a terapias como la sugestión o la hipnosis.

Es interesante la reflexión con la que cierra su ponencia: Aunque pueda ocurrir cierto retorno a lo sugestivo en ese intento político de ampliar las posibilidades terapéuticas a sectores sociales que no acceden al psicoanálisis –aquella mentada comparación entre el cobre y el oro–, lo importante, dice, es que siempre se recurra, en esas experiencias terapéuticas, a las herramientas del más riguroso psicoanálisis que es ajeno a todo partidismo.

¿Cómo entender esto?. No parece preocupado porque el oro del psicoanálisis pueda degradarse en el cobre de la sugestión, por qué preocuparse si en definitiva siempre estamos expuestos a efectos sugestivos de muy diversos discursos y, por lo mismo, pueden existir terapias fundadas en ellos. Pero lo que sí hay que asegurar, en lo que Freud no cede, es que el psicoanálisis sea riguroso y utilice sus herramientas para situar, reflexionar y emitir un juicio respecto de todo intento terapéutico y sus efectos. No por nada dice que en esos lugares de ejercicio terapéutico que él imagina creados por políticas de es-

tado u organizaciones civiles es necesario que haya psicoanalistas. –¿No evoca esto aquello de que el campo freudiano es un campo perdido sin la presencia del psicoanalista?.–

¿Y ese riguroso psicoanálisis ajeno a todo partidismo?. De hecho Freud toma partido, los estados y organizaciones civiles deben ocuparse de los padecimientos psíquicos. Ahora bien, en la toma de partido a veces nos exponemos al declive sugestivo, a la idealización, al fanatismo, a los parches de las cosmovisiones, al rechazo del concepto –tanto sea a rechazar un concepto como a lo que un concepto rechaza. – Hay que tomarlo a la letra, ajeno a todo partidismo debe estar el psicoanálisis. Es la aspiración de la mayor distancia posible con la sugestión; pero no sólo porque el psicoanálisis con sus herramientas pueda tratar los efectos de otros discursos sino también porque el psicoanálisis mismo puede ser interrogado por otros discursos que lo muevan a reconsiderar algo en su praxis o su teoría. Psicoanálisis ajeno a partidismo también quiere decir que renuncia lo máximo posible a la sugestión de los dogmatismos.

Volviendo a la actualidad, algo más sobre lo que plantea Soler.

Los discursos-pantalla son eficaces ante ciertas encrucijadas de lo real. La autora nos recuerda el discurso de Enrique V (Shakespeare) a las diezmadas tropas inglesas frente a la batalla de Asincourt que posibilitó que vencieran a pesar de correr con todas las desventajas respecto del enemigo. Es un ejemplo de estos discursos que promueven ciertos hechos colectivos.

Si, también según Soler, atravesamos una época de traumatismos debido a la fragilidad y frecuentes rupturas de los semblantes en los avatares del capitalismo

actual, de modo que esos discursos–pantalla pierdan en ocasiones su eficacia, podríamos estar ante un problema diferente.

Me explico. La diferencia que hace Lacan entre el psicoanálisis y los otros discursos respecto de la realidad y lo real cuenta con que esos otros discursos son algún discurso; pero lo que trae Soler con la observación de la frecuente ruptura de semblantes y su efecto de traumatismo es que se producirían hechos o situaciones –¿urgencias?– en los que momentáneamente se deshace el artefacto que regula la economía del goce y los lazos, esto es, el discurso mismo en tanto sostenido en el semblante. Creo que lo que conocemos desde el psicoanálisis como pasaje al acto, como irrupción de lo real en los límites del discurso, está relacionado con esto.

El recurso a las terapias de la palabra –o con la palabra– en la atención primaria de la salud pública, y a veces también en la práctica privada, ante estos traumatismos por ruptura del discurso nos indica que al restablecerse la palabra se abre la posibilidad de algún lazo y de que se restablezca algún semblante. Concluyendo, y precisando algo más, si las llamadas terapias de la palabra se ponen en marcha ante el fracaso de las tecnologías terapéuticas es porque también esas tecnologías sufren alguna ruptura o vacilación en sus protocolos; y esa es la ocasión en la que los padecimientos o traumatismos pueden dejar de ser un ‘objeto a tratar’ para ser ‘alguien que habla’. Para que advenga alguno de esos ‘otros’ discursos que enredan la realidad y respecto de los cuales el psicoanálisis se diferencia.

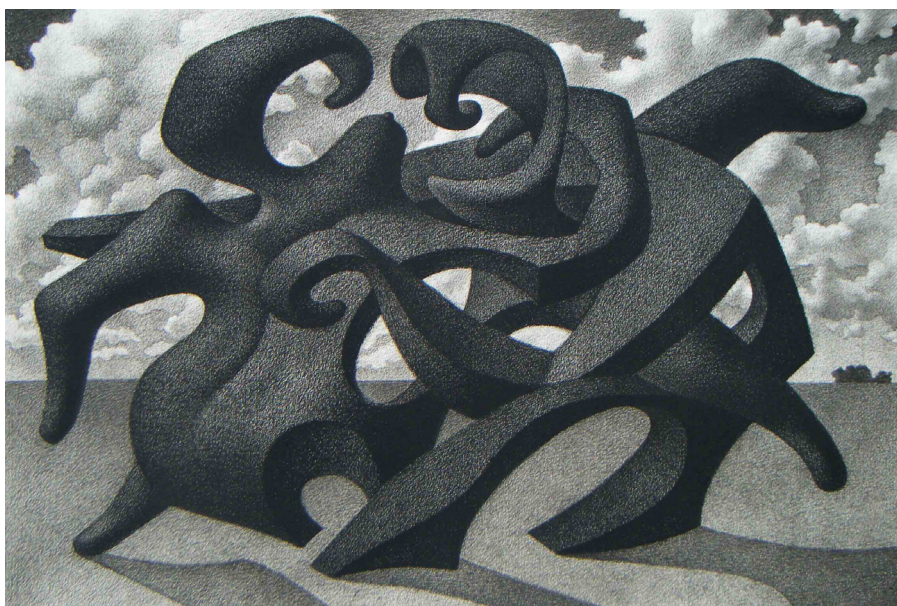
Agosto de 2017

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREUD, S. (1908) “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”. *Obras Completas*. Vol. 9. Bs. As. Amorrortu Editores. 1991. (1918) “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica”. *Obras Completas*. Vol. 17. Bs. As. Amorrortu Editores. 1991.
- LACAN, J. (1967) “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad”. *Otros Escritos*. Bs. As. Paidós. 2012.
- SOLER, C. “Los discursos-pantalla”. “La época de los traumatismos”. Soler, Alomo, Lombardi, Castro Tolosa, Muraro. *Variantes de lo tiquico en la era de los traumatismos*. Bs. As. Letra Viva. 2014.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Alex dal Molin es Profesor Adjunto de la asignatura Psicoanálisis 1. Facultad de Psicología. U.N.R. (según concurso de antecedentes y oposición desde 1989). Investigador Categoría 4. Integrante de todas las investigaciones radicadas en la cátedra antes citada. Psicoanalista (Práctica en consultorio). Supervisor clínico. Ex Coordinador de secciones clínicas en la Residencia Interdisciplinaria en Salud Mental y algunos dispensarios y centros de salud en la ciudad de Rosario. Ex integrante de la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud – Rosario.



CONVERSACIONES

Tratamiento de la verdad entre Lacan y Derrida

On truth in Lacan and Derrida

María Laura Frucella

RESUMEN:

El presente escrito esboza un planteo del tema de la verdad en Jacques Lacan y Jacques Derrida, al tiempo que pone en primer plano los puntos controversiales entre ambos autores. No constituye un rastreo exhaustivo de la concepción de verdad en uno y otro; antes bien, realiza un relevamiento de los ejes según los cuales se aloja esta temática en cada uno y los virajes que se operan a lo largo de sus producciones. Deconstrucción y psicoanálisis están más cerca de lo que estos dos grandes representantes están dispuestos a admitir. El artículo concluye, pues, tratando de situar los puntos irreconciliables de una y otra perspectiva, así como aquello que podría constituir un punto en común en el abordaje de la problemática de la verdad.

PALABRAS CLAVE:

Jacques Lacan – Jacques Derrida –
verdad – ficción – mentira

SUMMARY:

This paper outlines a statement of the truth issues in Jacques Lacan and Jacques Derrida, while it puts in the forefront the controversial points between both authors. It doesn't constitute an exhaustive tracking of the conception of truth in their works; instead of that, it makes a survey of the axes according to which this theme is placed in each one and the variations operated throughout its productions. Deconstruction and psychoanalysis are closer to what these two great authors are willing to admit. The article concludes, then, trying to situate the irreconcilable points of both perspectives, as well as what could constitute a common point in the approach to the problematic of truth.

WORD PAD:

Jacques Lacan – Jacques Derrida –
Truth – Fiction – Lie

LA VERDAD EN LACAN, SEGÚN DERRIDA

Habiéndome dedicado durante cierto tiempo a entender el punto controversial entre Lacan y Derrida en relación con la escritura, me propongo ahora simplemente introducirme en el tema de la verdad, que está en primer plano entre los argumentos con que Derrida critica la producción lacaniana.

No en vano, en el texto que le dedica íntegramente al análisis del *Seminario sobre La carta robada* y otros escritos de Lacan, pone desde su título a la verdad en primer plano: me refiero a *Le facteur de la vérité*, vertido al castellano como *El concepto de verdad en Lacan*.

Allí, Derrida comienza objetando al psicoanálisis por el modo en que, a su modo de ver, procede con los textos, esto es, quitando uno a uno los diferentes ropajes que constituyen las “elaboraciones secundarias” para acceder al contenido primario, que equivaldría a cierta verdad última. Se trataría, también, de la manera de operar del psicoanálisis en tanto práctica clínica al aplicarse al desciframiento de las formaciones del inconsciente –notemos que la expresión “envoltura formal del síntoma” (Lacan 2002, 74), que Lacan utiliza a inspiración clérambaultiana, nos pone en la perspectiva de un conglomerado que hay que desarropar para poder abordarlo en su núcleo–.

Sin embargo, el proyecto de descubrir, desenmascarar, apartar el velo para mostrar la verdad que subyace está, antes que en el psicoanálisis, en el inicio mismo del plan metafísico. La verdad como ser que reposa debajo de las apariencias del ente, como presencia que debe recuperarse, devolverse a la “luz” mediante la operación de la inteligencia constituye,

según Derrida, el procedimiento de la tradición filosófica occidental por excelencia. El psicoanálisis compartiría con ella este modo de operar, basándose, en su caso, en la *lisis*, esto es, la descomposición de un elemento complejo en las distintas partes que lo conforman. Así, un texto sería tomado como una *Einkleidung*, un vestido del cual se irían levantando uno a uno los velos que recubren la *aletheia*, la verdad “desnuda” subyacente. Esta idea de la “verdad como desnudez” estaría presente en los análisis freudianos de obras literarias –Edipo rey, Hamlet, los dramas de Ibsen, los cuentos de Hoffman, la Gradiva de Jensen, el Fausto de Goethe, Los hermanos Karamazov de Dostoievski, o los versos de Schiller, entre tantos otros–.

Pero la impugnación derridiana no recae sobre el gesto de ir siguiendo el izamiento de capas textuales al infinito, sino sobre la esperanza, mal disimulada, de dar por fin con algo estable y final, una especie de verdad terminal. Cuando Derrida reprocha la estrategia desenmascarante a la filosofía y al psicoanálisis, de ningún modo propone detener el curso de las remisiones ininterrumpidas de signos a signos –lo cual no es tampoco ajeno al proyecto de la deconstrucción– sino que alerta sobre la posibilidad de cualquier tope que pueda emplazarse en el lugar de una verdad última. Es por ello que la noción de falo es, en el corpus lacaniano, uno de los elementos que más recibe sus críticas.

LA VERDAD Y SU ESTRUCTURA DE FICCIÓN

La cuestión de la verdad aparece en Lacan indisolublemente enlazada a la palabra ya desde sus primeras producciones. “Sólo

con la dimensión de la palabra se cava el surco de la verdad en lo real. Antes de la palabra no hay verdadero ni falso” (Lacan 1981, 333) afirma Lacan en el *Seminario 1*, donde también presenta la distinción entre “palabra (o habla) vacía” y “palabra plena”, siendo esta última la que “realiza la verdad del sujeto” (Lacan 1981, 84).

Las objeciones de Derrida a este modo de situar la verdad no dejan de pronunciarse desde sus primeros textos: ya en *De la gramatología* afirma que no hay esa tal palabra plena “que dice ser la verdad” (Derrida 1986, 90), puesto que una palabra así sólo se pronunciaría en la ilusoria plenitud en un presente y una presencia absoluta, imposibles de sostenerse si se tiene en cuenta al signo como elemento tomado en la problemática de la huella.

La distinción entre *parole plein* y *parole vide* no aparece más que en los primeros seminarios y escritos de Lacan. Incluso en el *Seminario 3 Las psicosis* le hace sufrir un viraje: la palabra plena no es ya la que dice la verdad del sujeto sino aquella que llena la boca del delirante produciéndole satisfacción. Y sin embargo Derrida sigue reprochándole aún en un texto del año 92, *Pour l'amour de Lacan*, junto con lo que considera el modo de entender la verdad propio del discurso lacaniano, esto es, la verdad como develamiento, al estilo heideggeriano.

Sin duda uno de los problemas de la controversia entre Lacan y Derrida es el anacronismo: puesto que Derrida no ha seguido el derrotero del pensamiento lacaniano hasta sus últimas producciones, su crítica nos deja muchas veces la sensación de estar desactualizada. En *El concepto de verdad en Lacan*, Derrida admite que, con posterioridad a 1966, “el discurso lacaniano sobre la verdad (...) se ha prestado

(...) a cierto número de adecuaciones de no poca monta o de retoques decisivos”, pero no es notable un interés de Derrida por indagar en esos “retoques”.

En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan afirma que la verdad concierne a una realidad, pero saca su garantía no de ella sino de la palabra y su estructura de ficción. Lacan toma la idea de que la verdad tiene estructura de ficción de la *Teoría de las ficciones*, de Jeremy Bentham, y lo hace explícito en la primera parte de *Reseñas de enseñanzas*, cuando indica que en esa obra, “fictitious” no significa engañoso ni ilusorio, sino homólogo a la estructura de la ficción. En ese sentido, agrega allí Lacan, el mismo inconsciente tiene estructura de ficción por el hecho de ser un discurso, lo cual queda probado, agrega, por el placer que produce la repetición de un signo.

Pensemos en la expresión freudiana “novela familiar” –*Familienroman*– para referirse a la historización autobiográfica del neurótico en análisis: ella nos habla de la invención que hace el analizante de su pasado familiar, cual si de un escritor se tratara.

¿Qué significa que la verdad tiene estructura de ficción? Que lo verdadero está dado por el orden del significante y la palabra. Aun cuando pueda haber en ella un fingimiento, una fabulación, como ocurre en las obras literarias, la verdad se impone por el hecho de habitar la palabra, de residir en ella, tal como lo condensa el neologismo usado por Lacan muchos años más tarde: *dit-mension*, en donde se oye lo dicho –*dit*–, la casa –*maison*– y la mentira –*mens*–.

Lo verdadero no se opone ni a lo ficción ni a la mentira, siendo posible men-

tir con la verdad, tal como lo muestra el chiste freudiano. (Recordémoslo: “En una estación ferroviaria de Galitzia, dos judíos se encuentran en el vagón. “¿Adónde viajas?”, pregunta uno. “A Cracovia”, es la respuesta. “¡Pero mira qué mentiroso eres! –se encoleriza el otro–. Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?” (Freud 1976, 108).

El sujeto puede mentir con la verdad, y lo que lo hace proceder de este modo no es otra cosa que la dimensión del Otro, al que resulta necesario engañar para preservarse en tanto sujeto. Por eso la huella que vale para Lacan no es, como en Derrida, simplemente una huella, sino su borramiento: el animal deja huellas, pero sólo el hombre es capaz de borrarlas, o aun más, falsificarlas, para engañar al Otro.

La verdad y su ordenamiento de ficción es uno de los puntos álgidos de la crítica derridiana, minuciosamente desplegado en *El concepto de verdad en Lacan*. Derrida objeta la idea según la cual toda ficción conllevaría una verdad a desentrañar, la cual comandaría en ella como “el amo de la casa” (Derrida 1977: 25). Por el contrario, señala, los textos se sostienen según su valor y sus leyes intrínsecas, sin que la dupla verdadera/falso deba entrar en juego.

Pero su crítica fundamental al *Seminario sobre La carta robada* se centra en el tratamiento de la “verdad como desnudez”, metáfora que incluiría también la asimilación de la verdad con la castración y con la mujer. Tanto Lacan como Marie Bonaparte harían la misma lectura del cuento de Poe: ambos leerían en él “la castración de la madre como sentido último y lugar propio de la carta” (Derrida 1977: 77). Es de este modo como Derrida justifi-

ca su clásica acusación de fono-logo-falocentrismo respecto del psicoanálisis en la perspectiva lacaniana.

En favor de Derrida hemos de decir que la inspiración heideggeriana en relación con el tema de la verdad es, en los primeros tiempos, bastante evidente en Lacan, pero el último velo, ese que no puede levantarse, no oculta ningún ser sino la falta en ser, sobre el proyectada.

LETRA Y GOCE

Podríamos decir que a partir de determinado momento en la producción lacaniana la problemática de la verdad deja de ser preeminente, o al menos queda delimitada según otras coordenadas. Al aparecer la cuestión del goce en primer plano, el tema de la verdad se resitúa.

Ya desde el inicio de su obra, Lacan considera que la introducción del sujeto en el lenguaje implica una pérdida del cuerpo en tanto organismo, que sólo se recupera como unidad en la imagen del espejo, siempre y cuando exista el elemento simbólico que permita el reconocimiento del sujeto en esa imagen. Lo simbólico implica la muerte de la cosa, y ese cavado sobre lo real que conlleva la entrada en escena del significante, tiene como correlato la transformación del organismo viviente en un “desierto del goce” (Lacan 2012, 378). El cuerpo ha perdido su goce primordial en el pasaje por las rejillas del lenguaje. Pero esta mortificación del cuerpo por el significante no será total: la pulsión se articulará en los desfiladeros de la demanda del Otro y delimitará zonas que serán reductos de goce, enlazadas a sus respectivos *objetos (a)*.

En ese marco, la verdad no puede ser otra cosa que aquello que se pone en marcha en el despliegue del saber en la cadena significante. El sujeto, representado por un significante para otro significante, encuentra la verdad al echar a andar su palabra.

Pero el viraje que Lacan produce alrededor de los años setenta en su concepción del inconsciente inducirá, lógicamente, un cambio respecto de la cuestión de la verdad. Definir al inconsciente en tanto estructurado como un lenguaje ya no será suficiente. A lo largo de sus años de trabajo y enseñanza, Lacan se habrá percatado de la existencia de unidades que no se conducen como el significante -esto es, como un elemento negativo cuyo valor solo surge en la cadena por oposición y diferencia respecto de los otros-. Nos referimos a cierta clase de significantes privilegiados que por alguna razón -singular en cada sujeto- tienen un estatuto diferente: valen por sí mismos, no se enlazan a otros, no se disuelven por más proliferación de interpretaciones que promuevan, tocan al cuerpo en un sitio preciso y, en su último vértice, quedan en total disyunción con el sentido. Son, pues, *letras*.

Lacan también los llama *S1* o *significantes amos* o primarios, pero ¿indica esto una temporalidad? ¿Son cronológicamente anteriores a los demás significantes? Es aquí donde ancora otro punto clave de la controversia con Derrida, que Lacan quiere dejar en claro: nada que ver con la *archiescritura*, esa “escritura que está desde siempre en el mundo” (Lacan 2009: 82), ironiza, aludiendo a Derrida. Si nos preguntamos acerca de los signos de la percepción -*Wahrnehmungszeichen* - que Freud ubicara como primeras impresiones recogidas en el aparato psíquico, Lacan

nunca dejará de afirmar que son, simplemente, significantes. De modo que el hecho de nombrar las letras como significantes primarios no debe llevarnos a ubicarlas en un momento inaugural del sujeto. La letra no es primaria porque sin pasaje del organismo a través del cuerpo del lenguaje, no hay humanidad posible.

Aquello del orden de la letra aparece cuando algo en esos elementos simbólicos e imaginarios cala más allá del semblante, esto es, de la conjunción de los registros simbólico e imaginario, horadando la carne de lo real: siendo significantes, se rompe su cáscara de sentido y se inscriben en un terreno que no es simbólico, que es gozante, real.

¿Es posible, pues, pensar en una clase de verdad que se atenga a este registro?

VERDAD Y GOCE

Si la verdad fuera simplemente eso que está escondido y que es menester desvelar -tal como podía deducirse en los inicios de la producción lacaniana- bastaría con “saber bien todo lo que hay que saber” (Lacan 2008, 59) tal como lo afirma Lacan en el *Seminario 17*. Hay un límite, una impotencia en el saber entendido como despliegue simbólico, puesto que el orden del significante atañe al sentido y no al objeto de goce.

Allí, Lacan recurre al Wittgenstein del *Tractatus* para reflexionar acerca de la verdad: ella no puede plantearse por fuera de la lógica proposicional, esto es, en términos de proposiciones verdaderas o falsas. Todo lo que puede decirse, si bien concierne a la realidad del sujeto, está ya a nivel del sentido, del semblante: atañe a una realidad construida en el lenguaje.

Por ello, en última instancia, “no se puede decir nada que no sea tautológico” (Lacan 2008, 63).

Sin embargo, es necesario tener en cuenta lo que Lacan descubre en esos momentos: que todo lo que incumbe al plano de la palabra no se ordena pura y simplemente según el registro simbólico, puesto que del decir también se goza, también resuena el cuerpo en el decir del sujeto, llamado ahora *parlêtre*, ser hablante, en donde también se escucha *lettre*, la letra. El significante no es ya solamente ese látigo que regula y mortifica al cuerpo; por el contrario, también lo vivifica, lo hace gozar. Es en ese sentido que la verdad se puede describir como “hermana del goce”: no cabe toda en lo simbólico sino que se aloja entre los “residuo(s) del efecto de lenguaje” (Lacan 2008, 71), en ese plus de gozar que se obtiene como resto de los tráficos con la palabra. Afirmaremos entonces, con Miller, que el significante es también lo que “representa el goce para otro significante” (Miller 2000, 161).

La *ditmension* de la verdad, podríamos decir, no es ya para Lacan solamente lo que posee estructura de ficción sino, más exactamente, lo que se ordena como *fixión*, recurriendo a este neologismo que utiliza en *L'etourdit*, en donde resuena la *fixierung* freudiana –fijación–. La verdad será, pues, conjugación de todo aquello que se despliegue en la palabra del sujeto a nivel de fábula, relato, novela familiar, con los restos que de todo ello resulte fijado, encarnado, inscripto en el registro de lo real.

VERDAD, MENTIRA, ACTO

Derrida ensaya otro abordaje muy diferente del tema de la verdad en una conferencia dictada en Buenos Aires en 1995, titulada *Historia de la mentira. Prolegómenos*. La cuestión de la verdad es aquí tomada en un ejercicio de lo que él mismo ha denominado “lógica del suplemento”, o del “parergon”. En ella, algo que aparece como menor, subordinado, derivado de otro elemento principal, termina teniendo la clave de toda la cuestión. La mentira, lejos de complementar a la verdad, la descompleta y muestra que su carácter fragmentario, parcial, refractario a lo unificado, no es accidental sino estructural.

Parergon, plural de *parerga*, designa tanto los escritos menores de un autor como los elementos del margen en la obra de arte (marcos de cuadros, columnas ornamentales en obras arquitectónicas, etc.). Derrida señala que desde los primeros momentos, la filosofía occidental ha intentado que los *parergon* no ocupen más que un sitio marginal en el logos y la racionalidad clásica, para no desviar al pensamiento en su búsqueda de los principios, de las cuestiones esenciales. Por ello, realiza el esfuerzo de reintroducir estos elementos considerados secundarios, y al otorgarles el estatuto de objetos a desentrañar, terminan por iluminar el campo de manera insospechada.

En *Historia de la mentira*, Derrida comienza diciendo que la fábula y el fantasma son dos elementos que, incluso en sentido clásico, no se relacionan con lo verdadero y lo falso, sino que atañen a la virtualidad y el simulacro. A lo largo de su desarrollo visita momentos en la obra de Platón, San Agustín, Kant, Nietzsche, Heidegger, para detenerse en los trabajos

de Hanna Arendt sobre mentira y política, y en especial en su controvertida noción de “mentira absoluta”. Llegado a este punto, su reflexión se adentra en un terreno muy concreto: el lugar de la mentira en la historia, en la política y sus variaciones, y la pertinencia o no de sostener que, en los últimos años, por obra de los cambios producidos en los modos en que los hechos políticos llegan al conocimiento público –con toda la metamorfosis tele-tecno-mediática de por medio, que no alcanzaba, en los años 90, ni a un ápice del grado de desarrollo que, con internet, conocemos hoy– se habría producido una “mutación” en el campo de la mentira.

Por ese notable estilo que le permite, a modo de banda de Moëbius, situar ciertas temáticas cruciales tanto a nivel del sujeto como de lo colectivo –rasgo que considero también presente en el discurso lacaniano– Derrida sitúa históricamente las transformaciones en los modos de la mentira, al tiempo que reflexiona sobre la especificidad del acto de mentir, y lo que señala aquí, por momentos, tampoco difiere demasiado del modo en que lo pensamos en psicoanálisis: “Mentir es querer engañar al otro, y a veces aun diciendo la verdad. Se puede decir lo falso sin mentir, pero también se puede decir la verdad con la intención de engañar, es decir mintiendo. Pero no se miente si se cree en lo que se dice, aun cuando sea falso” (Derrida, 1995).

Derrida va delineando lo que considera decisivo en cuanto a la mentira: ella constituye un acto dirigido a otro –ya San Agustín habría eliminado la posibilidad de que el “autoengaño” sea considerado como tal– y es en las distancias entre lo dicho, el decir y el querer decir, que se dimensiona su verdadero alcance.

Lo que resulta interesante para nuestros propósitos es el modo en que Derrida conjuga el tema de la mentira con la teoría de los actos del habla –*speech acts*– de Austin. En un texto de los años setenta, *Firma, acontecimiento, contexto* –que puede leerse en el libro *Limited inc.*– se explaya sobre lo que cree valioso y lo que juzga objetable en esta teoría. Una de sus críticas recae en la idea de que sólo en las *enunciaciones constataivas* se haría presente la cuestión de lo verdadero o falso respecto de cierto referente exterior, en tanto las expresiones *performativas* o *realizativas* –aquellas que no describen hechos sino que realizan actos por su sólo decir, como en el caso de los juramentos– el tema de la verdad quedaría fuera de juego. En el escrito que estamos comentando, y a contrapelo de esto, Derrida afirma que “cuando los realizativos tienen éxito, producen una verdad cuya fuerza se impone a veces para siempre: la fijación de una frontera, la instauración de un Estado son siempre violencias realizativas que, si las condiciones de la comunidad internacional lo permiten, crean el derecho. (...) Al crear el derecho, esta violencia realizativa –que no es ni legal ni ilegal– crea lo que luego se tendrá por una verdad de derecho, verdad pública dominante y jurídicamente incuestionable” (Derrida, 1995).

Así es como Derrida consigue, por la vía de la mentira, incidir una vez más en una concepción de la verdad que se aleja de la idea de objetividad, adecuación o mero “tema de un enunciado constataivo”, y dejar sentado que “la verdad tanto como la realidad no es un objeto dado de antemano que sólo se trataría de reflejar adecuadamente” (Derrida: 1995).

DIVERGENCIAS Y ENCUENTROS POSIBLES

A medida que avanza en la construcción de su enseñanza, y fundamentalmente a partir de los 70, la interpretación analítica según Lacan tiene todos los rasgos de lo que podríamos llamar un acto, o, en términos austrianos, una enunciación performativa, puesto que permite hacer existir un decir más allá de lo dicho. La interpretación debería “producir olas” (Lacan, 1975) en lugar de dirigirse a cierta verdad engañosa que habita el sentido con que cada sujeto se explica su mito individual. Una verdad concebida como “hermana del goce” precisa, pues, de un tratamiento que exceda el ámbito de las significaciones.

Sin embargo, antes de llegar a esas unidades depuradas de goce que son los significantes desprendidos de la cadena o *letras*, un análisis ha de remontar ríos de sinsentido y sentido recompuesto, con sus bifurcaciones y dislocamientos periódicos que inauguran otro arroyo, otra línea de agua antes impensada, para llegar por fin a un lugar donde ya no hay nada de sentido, sino algo que *es porque es*, digamos, la letra. No es lo mismo el sinsentido de la letra, que podemos llamar “terminal”, que el sinsentido que introduce el significante permanentemente por el hecho de que se desplaza y se escande, haciendo aparecer ese otro significante que estaba elidido.

Puesto que hay un punto donde el análisis se topa con lo real, debido a que el tratamiento del goce por la vía de la palabra es limitado, un análisis es, para Lacan, terminable. En determinado momento, el fluir caudaloso de la cadena significante se detiene y se encuentra con ese lugar donde “hay del Uno”, un Uno suelto, desencadenado, sea este un S1, una letra, o ambos.

Pero Derrida sostiene exactamente lo contrario: “el análisis es interminable porque no hay elemento indivisible u origen simple”. Para Derrida, podríamos decir, no “hay del Uno”, y es por eso que la diseminación es virtualmente infinita. “La divisibilidad, la disociabilidad, y por lo tanto la imposibilidad de detener un análisis” –afirma Derrida– “así como la necesidad de pensar la posibilidad de esta indefinición, si uno se atuviera a ella, sería quizás la *verdad* de la deconstrucción.” (Derrida 1998: 55).

El problema radica en el modo en que Derrida piensa el trabajo del análisis. Cuando juzga al psicoanálisis como, digamos, *empresa descifradora* de obras de arte, así como cuando pondera la práctica analítica, supone que el recorrido se realiza en un viaje hacia los orígenes. Es por ello que se hace necesario sostener que la letra no es originaria.

En Derrida no hay problemática del agotamiento del sentido en el campo de la diseminación, a la cual le supone una voluntad permanente de remitir a nuevos contenidos sin solución de continuidad, pese a no ser ella quien controla el juego. Pero cierta dimensión equivalente al *real* lacaniano podría alojarse en su idea de acontecimiento, de la irrupción de lo imposible, de apertura al porvenir y a la alteridad radical. Y, fundamentalmente, tanto su tratamiento del concepto de verdad como su noción de justicia – ver su texto *Fuerza de ley*, en donde pondera positivamente cierta perspectiva nietzscheana en la cual el “valor de la fuerza” da la clave certera de algo que en la tradición metafísica occidental se ha disimulado debajo del empuje a la delimitación entre lo verdadero y lo falso- contemplan el hecho

performativo y la fuerza del acto en sí, como fundadores de un campo de derecho más allá de lo constatativo, lo cual constituye un punto interesante para pensar en confluencia con los últimos desarrollos en la obra de Lacan. Se trata, pues, de una tarea a realizar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DERRIDA, J. (1986) *De la gramatología*. México, Siglo XXI.
- _____ (1979) *El concepto de verdad en Lacan*. Argentina, Homo Sapiens.
- _____ (1998) *Resistencias del psicoanálisis*. Barcelona, Paidós.
- _____ (2010) *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, Tecnos.
- _____ (1988) *Limited inc.* U.S.A., Northwestern University Press.
- _____ (1998) *Resistencias del psicoanálisis*. Barcelona, Paidós.
- _____ *Historia de la mentira. Prolegómenos*. Conferencia dictada en Buenos Aires en 1995. Organizada

por la Facultad de Filosofía y Letras y por la Universidad de Buenos Aires. URL http://flaneurassegut.org/docs/derrida-textos/Historia_de_la_mentira_DERRIDA.pdf Página web <http://flaneurassegut.org/>

- FREUD, S. (1976) *El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)- "III-Las tendencias del chiste"*, Vol. VIII, *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu.
- LACAN, J. (2002) *Escritos 1*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (1988) *Escritos 2*. México, Siglo XXI.
- _____ (2012) *Otros escritos*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (1981) *Seminario 1 Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (2010) *Seminario 3, Las Psicosis (1955-1956)*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (2008) *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós.
- _____ (2009) *Seminario 18, De un discurso que no fuera del semblante (1971)*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (2004) *Reseñas de enseñanzas*. Buenos Aires, Manantial.
- _____ Conferencia en la Universidad de Yale, Kanzer Seminar, 24 de noviembre de 1975. En Conferencias y charlas en Universidades norteamericanas, URL <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.26%20%20%20%20CONFERENCIAS%20Y%20CHARLAS%20EN%20UNIVERSIDADES%20NORTEAMERICANAS,%201975.pdf> Página web <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/>
- MILLER, J.A. (2000) *El lenguaje, aparato de goce*. Buenos Aires, Colección Diva.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

María Laura Frucella es psicoanalista y escritora. Doctora en Humanidades por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, Psicóloga (U.N.R) y Especialista en Psicología en Educación (U.N.R).

Ha sido docente e investigadora en la Facultad de Psicología de la U.N.R. desde 1992 hasta 2002, en las cátedras “Epistemología” y “Residencia Educativa de pre-grado”.

Miembro del Fòrum Psicoanalític Barcelona. Integrante de la Comisión directiva del Centro de Investigación P&S -Psicoanálisis y Sociedad-. Miembro del Equipo de Coordinación de Umbral, Red de asistencia “psi”.

Dirección: Aragón 178, 5to 4ta, 08011, Barcelona, España

Email: lfrucella@hotmail.com

Teléfono: (34) 637 434 970

No sin la clínica

Not without the clinic

Mario Kelman

RESUMEN:

El presente escrito muestra dos cuestiones interrelacionados.

En primer lugar, interrogar la actualidad de la ley nacional de salud mental a través de la experiencia previa sostenida y compartida como practicante de la clínica, en el ámbito público de la salud mental en la Provincia de Santa Fe.

En segundo lugar, y como consecuencia inherente y decantada en otro tiempo lógico respecto de la experiencia –momento de paso y reescritura– abrir la interrogación sobre la intersección del discurso analítico y lo político.

PALABRAS CLAVE:

Salud – Mental – Ley – clínica – psicoanálisis

SUMMARY:

The following article poses two interrelated matters.

In the first place, inquiring about the current relevance of the National Mental Health Law through sustained and shared previous experience as a practitioner of the clinic in the public sector of mental health in the Santa Fe province.

In the second place, and as a consequence, both inherent and established in another logical time period with respect to experience –moment of pass and rewriting–, inquiring about the intersection of analytic and political discourse

WORD PAD:

Health – Mental – Law – Clinic – Psychoanalysis

HITOS

Sanción de la Ley Provincial 10772/91 y de la Ley Nacional 26657/10

La sanción de la Ley Nacional de Salud Mental 26657/10 se presenta como un cambio de paradigma respecto de quién padece una afección psíquica. Implica el pasaje de una lógica que lo considera como objeto de tutela del Estado, a otra lógica que lo supone un sujeto de derecho.

Si bien la adquisición de derechos siempre es una buena noticia, es oportuno y pertinente el reconocimiento de que el cambio referido ya existía en la Provincia de Santa Fe. No sólo en los enunciados de la Ley 10772/91, sino en su incorporación en la experiencia viva, el uso y aplicación por parte de la comunidad de practicantes de la clínica concernidos, que fueron parte de una histórica reforma de salud mental implementada en la Colonia Psiquiátrica “Irigoyen Freyre” de la localidad de Oliveros, que se irradió al conjunto de instituciones de la provincia. Lamentablemente hay muy pocos testimonios escritos acerca de la reforma de Salud Mental en la Provincia de Santa Fe, que estableció una gran diferencia respecto de la mayoría de las provincias del país. (Aguirre, 2014)

La Ley 10772 sancionada en 1991, establece que la asistencia de las personas que padecen un sufrimiento psíquico tiene el estatuto de un derecho. Prioriza los tratamientos que menos restrinjan la libertad de la persona o lo alejen de su núcleo social, conservando la decisión de aceptar o rechazar el tratamiento ofrecido. Se dispone el derecho de ser escuchado y el consentimiento informado de la terapéutica propuesta. Se establecen criterios de interacción voluntaria y no voluntaria, con las

debidas garantías de derecho, cuyo peso de gravedad radica en el cuidado de una persona que está atravesando un momento de alta sensibilidad o crisis. Se establece el instituto de Departamentos Jurídicos en Servicios e Instituciones de Salud Mental, que garantizan el respeto de los derechos y garantías personales y DDHH; así como la habilitación de medios terapéuticos, que constituyen una apertura a la producción de dispositivos alternativos.

La experiencia de Santa Fe, incluso excede los términos de la ley 26657, en la propuesta del artículo 22 de la ley provincial, que habilita la sustanciación de Juntas Interdisciplinarias de Dictámenes en el ámbito del Ministerio de Salud y Medio Ambiente.

Se trata de un instrumento adecuado y efectivo, con mayor jerarquía jurídica y superador de los Dictámenes del Gabinete Forense; que por otra parte, evita la judicialización de los casos. La presente mención constituye una invitación al lector, a interiorizarse sobre el tema.

El artículo 22 mereció dos reglamentaciones. El Decreto 2155/2007 reglamenta la ley 10772/91 con su forma vigente. Pero existe el antecedente de la Resolución 660 del MSyMA de la Provincia de Santa Fe, emitido el 7 de abril de 2003, redactada por una Comisión integrada por los psicoanalistas Ana Ruth Najles y Susana Toté, y el Dr. Mariano Ciaffardini y su equipo de colaboradores. Dicha Reglamentación hizo lugar a una experiencia de Juntas Especiales que se sostuvo con consecuencias fecundas entre los años 2003 y 2007.

Esta versión otorgaba una participación en igualdad de jerarquía, al sector de enfermería; garantizaba una amplia y simple accesibilidad jurídica; no sólo a

jueces, sino también a instituciones, familiares y personas interesadas. Instituyó un Comité Interdisciplinario Permanente y la integración de Juntas Ad Hoc -con el concurso de los Colegios Profesionales- para resolver caso por caso; resultando así, dos instancias de revisión y control recíproco que otorga garantías de Derecho al procedimiento.

Las Juntas Ad Hoc debían emitir Dictámenes en un plazo máximo de 30 días, verificando los requisitos legales y clínicos de una internación; la existencia de condiciones de externación y continuidad de tratamiento ambulatorio. Debían denunciar ante la Defensoría de Menores e Incapaces los casos de agravamiento de las condiciones de privación de libertad; y si estuviera en el marco de una medida de seguridad, dar conocimiento al Juzgado que la dispuso. Dar igual aviso cuando el lapso de la internación dispuesta con motivo de la aplicación de una medida de seguridad se prolongara más allá de la mitad del monto de la pena que le hubiere correspondido al autor, de no haberse decretado su inimputabilidad. Por último, controlar el funcionamiento del Comité Interdisciplinario Permanente en el caso.

Las Juntas Interdisciplinarias de Dictámenes, junto al trabajo decidido de abogados en sus respectivos Departamentos Jurídicos en Servicios e Instituciones de Salud Mental, enmarcados en el artículo 24 de la ley 10772/91; han sido depositarios eficaces de la aplicación de los DDHH y los Derechos de las Personas en el campo de la Salud Mental.

La conclusión provisoria es que la ley 26657 si bien pudo significar un cambio en el país, no ha tenido el mismo efecto en la experiencia practicante en el campo de la salud mental de la provincia de Santa

Fe, donde los cambios fueron anticipados y ya incorporados en una experiencia propia.

EL ESTATUTO DE LA LEY Y LA EXPERIENCIA VIVA

Si se figura la impronta de un trazo en un plano topológico, advertimos que éste no delimita un solo espacio, sino dos espacios. De un lado escribimos S1, significante Uno, que nos remite a la Ley, el Ideal, el Nombre del Padre, el campo del lenguaje.

Del otro lado, escribimos “a”; en este contexto, lo viviente, lo sensible, el pathos.

El discurso del Derecho aproxima lo viviente a la norma. El discurso del Derecho aprehende la vida y la inscribe en lo simbólico. Pero vida y norma no coinciden ni armonizan, coexisten en los encuentros y desencuentros, incluso en el conflicto. La Ley se formula necesariamente como Universal y la naturaleza de lo vivo, lleva consigo la impronta de la singularidad de cada viviente. Lacan menciona en el Seminario La Identificación (Lacan, 1962-63) esta hiancia de estructura, que nombra como Lexis y Phasis, disyunción entre la función y la existencia.

A su vez, la sanción de una ley tampoco delimita un solo espacio, sino dos: dentro y fuera de la Ley. Nancy –citado por Agamben- define que la Ley tiene estructura de Bando (Agamben, 2002). El Bando refleja la dualidad de espacios de la ley, en tanto refiere tanto al emblema del soberano y su proclama, como a la exterioridad de su dominio territorial. De allí el bandolero, quién es puesto fuera de la ley y expulsado del ámbito comunitario del soberano.

Para el Derecho, el fuera de la Ley es la transgresión. Es un fuera siempre en relación con los efectos de la aplicación y sanción de la Ley. El axioma *Dura lex, sed lex* afirma que no hay espacio humano que escape a la aplicación de la ley.

El Código Civil es un claro ejemplo que insta al recubrimiento de la vida por la norma. Basta relevar la coincidencia del índice con el trayecto que se extiende desde antes del nacimiento hasta después de la muerte.

La perspectiva kantiana del Derecho presenta el extremo de subsumir la vida en una norma llevada a un estado de imperativo universal, el Logos; pero forcluyendo el pathos, lo sensible viviente, en imparidad con la ley.

La experiencia analítica vela por la dignidad de lo viviente y aporta una noción de fuera de norma diferente a la del Derecho. El hiato entre el viviente y la ley es necesario para que tenga lugar la experiencia singular y el sujeto responsable.

En la experiencia analítica aprehendemos su efecto en la separación y distancia entre el Ideal y el objeto "a". Cuando el Ideal se torna absoluto, y no admite distancia ni diferencia, adquiere una consistencia que abole el advenimiento del sujeto deseante singular.

Freud anuda cuerpo y vida, cuando anuda la pulsión de muerte con la repetición, repetición cuyo modelo es el retorno del cuerpo vivo a lo inanimado. Lacan avanza un paso respecto de Freud, y separa cuerpo y vida. Ubica el cuerpo en lo imaginario y la vida en lo real. Para Lacan, lo viviente escapa a lo imaginario y a lo simbólico. La vida y la muerte constituyen un misterio opaco. No obstante, sin reunirse, Real, Simbólico e Imaginario se articulan, se anudan.

Lo Simbólico no recubre lo Real en su totalidad, ni todo lo Real está articulado a lo Simbólico. En su última enseñanza, Lacan presenta un real sin ley. Real sin orden ni jerarquía, respecto del cual se verifica la respuesta ética de cada ser hablante; es decir, su *sinthoma*. A diferencia de la interpretación kantiana del Derecho, la experiencia analítica aloja la hiancia entre el pathos y la norma. Hay la norma y hay la vida singular, lo fuera de norma que aloja la experiencia ética singular de lo humano y la decisión que especifica la responsabilidad subjetiva.

Encontramos así, un fuera de norma que refiere a lo indeterminado, lo indecible y que abre a la dimensión de una existencia posible. Es un fuera de norma del ser humano hablante.

La ley hace lugar y habilita la experiencia de lo humano, cada vez... También hay en lo real lo que preexiste a la espera de recibir la marca de lo simbólico, sostenido en la consistencia imaginaria. Se trata ya de un saber en lo real allí, que no es el saber inconsciente.

En consecuencia, el debate no se agota en el estudio comparativo de los enunciados eruditos de las leyes 10772 y 26657, sino cotejando experiencias que le ex-sisten.

Una breve digresión sobre el término ex-sistencia, sin entrar en desarrollos que exceden el alcance de este trabajo.

Lacan distingue el ser de la existencia y deconstruye este último término en la huella de Heidegger, modificándolo como ex-sistencia. Se pueden hallar referencias específicas en el Seminario sobre la letra robada (Lacan, 1956) y en el Seminario RSI (Lacan, 1974-75). En este contexto, "ex-sistencia" alude a una referencia topológica que implica la articulación, en

diferente nivel, de elementos heterogéneos y discretos, que articulados no pierde su condición de discreción y heterogeneidad.

La experiencia sostenida por la comunidad de practicantes en Santa Fe tuvo varios sesgos interesantes.

En primer lugar, existió una comunidad de practicantes de la clínica que encarnaron las políticas públicas sostenidas en la construcción de una transferencia de trabajo.

En segundo lugar, dicha comunidad de practicantes adherían a la clínica psicoanalítica y a la clínica del fármaco –psiquiatría y neurociencia- encuadrada en un uso ético de los medicamentos, aceptando otros saberes concernidos, manteniendo la responsabilidad acerca de la dirección de cada cura, a través de la designación de terapeuta responsable.

Si consideramos una definición amplia de la clínica como respuesta al sufrimiento humano, se verifica en la práctica, la existencia de una posición clínica no sólo de la Medicina y el Psicoanálisis, sino del Derecho, del Trabajo Social, de Enfermería, etc; en tanto sensibles y concernidos por la interpelación del sufrimiento psíquico.

Cabe la interrogación sobre qué experiencia ha resultado a partir de la sanción de la ley 26657, tomando nota que no se produjeron políticas públicas acordes y suficientes a su aplicación, ni encontramos testimonios de una experiencia sostenida en una transferencia de trabajo.

No obstante, hay cuestiones en el plano enunciativo de la ley que tuvieron consecuencias. Tomaremos como referencias discursivas intercambios mantenidos por el autor con co-autores del texto de la ley 26657 y el informe anual sobre DDHH del CELS, correspondiente al año 2012.

El informe de 2012 del CELS retoma investigaciones anteriores, concluyendo en el establecimiento y denuncia de las violaciones generalizadas de los DDHH de las personas que tienen algún padecimiento psíquico.

Se denominan ahora usuarios de salud mental, asignándoles la categoría de un colectivo.

Coincidiremos en reconocer la historia de segregaciones que tienen larga data, tanto dentro como fuera de nuestro país, donde la locura es situada en el lugar de la excepción, continuando una larga serie de enfermedades malditas e impronunciables, tales como lepra, sífilis, cáncer, HIV; cuyo estudio Foucault nos ha brindado un minucioso testimonio. A las cuales podríamos agregar otras figuras más actuales de la exclusión social, no sólo vagos, maleantes sino sujetos precarizados, refugiados y migrantes.

La segregación es un hecho trágico que halla su peor manifestación en el Estado nazi, y tiene una complejidad que alcanza a todo hecho humano, en tanto interviene el lenguaje. Por razones de extensión, no avanzaremos en el desarrollo de su lógica. Pero nos limitaremos a señalar que la exclusión hace pareja con la inclusión. No hay de la una sin de la otra, y ambas generan y sostienen una aporía irresoluble, sin salida. La inclusión como vía de construcción de un Todo encuentra su límite inexorablemente en lo imposible. La inclusión traza su recorte e inevitablemente reproduce la exclusión. Por último, ¿qué lugar, qué función, qué autoridad se abroga quién pretende situarse como fiel de la balanza de inclusión o exclusión?

Un horizonte más fecundo pueda orientarse en otra lógica, la producción de

existencia, uno por uno, construcción singular que conlleva el despliegue de la naturaleza propia, construyendo exterioridad. Es la vía del *sinthoma*. Se trata de acompañar la construcción posible a partir de lo que cuenta cada uno, responsabilizándose de ello, uno por uno, sin hacer un todo. Designar un colectivo de usuarios ¿no es un modo de segregación?

La segregación excede el campo de la salud mental.

El informe del CELS tiene una lógica dual, donde contrapone políticas hegemónicas con la construcción de políticas alternativas y reivindicativas. Denuncia críticamente el discurso médico-psiquiátrico, psicológico y psicoanalítico a cuenta de la producción de un modelo hegemónico y dominante que contribuye a la consolidación de prejuicios sociales, la disciplina y la segregación. Finalmente, homologa el padecimiento en salud mental con una discapacidad y propone su abordaje en los términos que determina la Convención de Derechos de Personas con Discapacidad de la ONU, referenciado en el modelo social de discapacidad. La cuestión relevante es la elisión de la particularidad de la problemática clínica en la afección en salud mental, deslizando la terapéutica a un tratamiento social de la discapacidad.

Habremos de coincidir en la condena a la segregación y a sostener una posición ética en el tratamiento del sufrimiento psíquico, enmarcado en el discurso de los DDHH, pero este enfoque es insuficiente; no sin la clínica.

El psicoanálisis es una de las escasas posiciones clínicas que ha permitido el acceso, intelección y terapéutica de las afecciones psíquicas. Tampoco habremos de extendernos en este punto en el presente

trabajo. Pero veamos las consecuencias de su rechazo. Por ejemplo, y por dar uno; ¿cómo se piensa la desmanicomialización, si sólo se lo considera desde la defensa de los DDHH?

¿La destitución de la lógica manicomial se alcanza solamente erradicando las instituciones monovalentes de salud mental? ¿Se trata sólo de la segregación física o edilicia o de la modificación de las condiciones de internación? En tal caso ¿se interroga sobre cuál es el estatuto de la locura y cuál su tratamiento? ¿Qué discusión se ha planteado sobre criterios de internación? ¿Qué debate se ha producido sobre la lógica de la internación y la externación, que inevitablemente ponen en juego un soporte topológico del espacio?

La locura no es el extravío de una interioridad sino desanudamiento Real, Simbólico e Imaginario; y expulsión a una exterioridad radical, donde no hay interior ni exterior, espacio ni tiempo, sólo el desamparo y en el mejor de los casos, el síntoma.

El manicomio bien puede existir a cielo abierto, en cualquier paraje de la ciudad. Remedando el Medioevo, cuando se permitía a los locos vivir extramuros, en la puerta de la ciudad, su figura actual es la tolerancia por “el loco del pueblo o del barrio”. El manicomio también puede existir en un Hospital General o en el más confortable establecimiento. En la calle o en el ambiente lujoso.

Se trata de constituir instituciones no crueles, para el alojamiento y el cuidado de quién sufre, a fin de dar una oportunidad al tratamiento de su padecimiento.

Contar con dispositivos alternativos a la internación es importante. Tan importante como pensar el estatuto clínico de

un dispositivo. La lógica de lo colectivo se distingue de la lógica de la masa. Lo colectivo es uno más uno más uno, y el lazo. Para que haya lazo, tiene que haber distancia y lugar para habitar, que aloje al viviente en su singularidad. La masa agrupa sin distancia, lo que no permite el lazo ni la singularidad del uno por uno. La oferta de dispositivos iguales “para todos” hace efecto de masa. Se piensa en términos universales elidiendo la construcción en transferencia de la respuesta singular de cada uno, que constituye disposición de espacio y tiempo.

Hospitales de día, Casas de Medio Camino, Consultorios Externos, Internación, son algunos dispositivos ofrecidos en la cura. En todo caso, bienvenida la oferta de estructuras, para que cada uno pueda servirse de ellos, o inventar el propio dispositivo a partir de la particularidad de su síntoma, en transferencia. Si no hay una construcción en la experiencia analítica en transferencia, lo producido es efecto de la sugestión y basta con que el terapeuta se aparte para que la construcción no se sostenga y se derrumbe. Sólo la construcción sinthomatica en transferencia provee un sostén propio a la ex-sistencia.

Hacer lugar a la clínica entonces. Es desde la experiencia clínica, y la impronta que produce el psicoanálisis en concordancia con otras clínicas, que se ordena el campo y se produce el paso a lo social. No hay desmanicomialización sin clínica, sin la experiencia subjetivante de cada analizando que construya ex-sistencia a partir de su naturaleza singular.

El efecto de subsumir la afección de salud mental en una discapacidad, propendiendo a un tratamiento social excluyente, ha contribuido a la elisión de la clínica. De lo cual surge una inquietante pregunta que

se traslada al lector y a cada practicante de la clínica. ¿Qué orienta la práctica clínica hoy? ¿Qué orienta una práctica cuando se la enmarca y reduce al tratamiento social de la discapacidad mental?

BREVE DIGRESIÓN SOBRE INTERDISCIPLINA

La Ley 26657 en sus artículos 8 y 9 del Capítulo V, establece la condición de interdisciplina para la integración de los equipos terapéuticos. En una lectura inicial parece tratarse de una respuesta política al modelo médico hegemónico que predominó durante un largo tiempo. No obstante, quedan planteadas dos cuestiones por resolver.

Por un lado, la interdisciplina es una problemática epistémica compleja que se resuelve por la vía de la operación lógica que subtienda su articulación: complementariedad de saberes, suplementariedad o recurrencia que configuren un saber total.

A modo de axioma, diremos que el encuentro de saberes requiere de un marco preciso y de un dispositivo que permita la interlocución. Sin extendernos en desarrollos, se propone leer la interdisciplina como interdiscursividad, sostenida en la operación lógica de intersección de conjuntos. En el espacio propio de la intersección converge la falta de cada saber, el vacío, el agujero de saber. Cada saber tiende a constituirse en un saber total, todo saber; por lo cual los saberes compiten. Sólo cuando es posible ponerse en falta respecto del saber constituyente, con el vaciamiento se articula el lugar para otros saberes, otros argumentos.

No se trata de abstracciones lógicas como una especulación vana. Hay expe-

riencias que se sostuvieron en este formato lógico posibilitando el intercambio. Un ejemplo de ello son las Juntas Especiales de Dictámenes según el artículo 22 de la ley de salud mental de la Provincia de Santa Fe. Otro ejemplo, ha sido un Ateneo Clínico. En ambas experiencias lo convocante es la pregunta, el enigma, el problema sin respuesta aún. El enigma es lo que descompleta el saber e inscribe la falta que reúne y pone al trabajo.

Pero resta intacta una cuestión relevante. ¿Cómo se articula la concurrencia de saberes diversos con la necesidad de una dirección de la cura, en el caso por caso? Este interrogante ha sido desatendido, advirtiéndose en su lugar, una diversidad de malentendidos y respuestas errantes. Todos y ninguno es responsable.

INTERNACIONES NO VOLUNTARIAS

Un punto crítico son las internaciones no voluntarias que encuadramos en el contexto de la irrupción de urgencias subjetivas.

En la internación voluntaria el usuario de salud mental da su consentimiento a la internación. La internación no voluntaria procede cuando el equipo de salud mental dictamina que existe un riesgo cierto e inminente para sí o para terceros y prescinde del consentimiento de la persona afectada.

En un plazo de 48 hs debe informarse al juez competente y al Órgano de Revisión, con las fundamentaciones de la decisión terapéutica. Con un plazo de 3 días, el juez debe autorizar o denegar la internación si considera que no están dadas las causales, o solicitar informes ampliatorios.

Partamos de la premisa de que se trata de un punto muy sensible, ya que las internaciones han constituido históricamente un instrumento utilizado en ocasiones con fines segregativos, de castigo, e incluso a los fines de declaración de insanía y despojo patrimonial. El espíritu de la ley es limitar los abusos en el uso de las internaciones y brindar garantías de derecho, lo cual compartimos. Pero relevemos la experiencia institucional que hoy tiene lugar.

La primera cuestión es que definir una crisis o urgencia subjetiva requiere de una referencia clínica ineludible y sólida en sus fundamentos. Es necesario no confundir crisis con furor. La clínica psicoanalítica responde a la problemática de la crisis subjetiva con fundamentos derivados del estatuto del pasaje al acto y del acting out.

Planteamos el interrogante abierto acerca de si los practicantes de la clínica han asumido hoy la responsabilidad de dictaminar la situación de crisis, indicando la internación no voluntaria cuando una persona en crisis no está en condiciones de decidir su consentimiento, comprometiéndose en su cuidado.

Subrayemos un dato de la realidad. La mayoría de las instituciones de salud mental y servicios de urgencias médicas de la región, en mayor o menor medida, en la actualidad eluden la atención de urgencias subjetivas.

La generalidad de los jueces competentes limita su intervención a receptar pedidos de control de legalidad de las internaciones por parte de los profesionales intervinientes. No autorizan ni deniegan.

Hacemos constar que a pesar de los años transcurridos, apenas se han dado los pasos iniciales para instituir el Órgano de Revisión que respalda y da fun-

cionamiento a la red asistencial de salud mental. Tampoco los efectores de salud mental, públicos y privados cuentan con un funcionamiento en red, que de soporte a una experiencia clínica viva en una comunidad de trabajo. Sin duda que lograr su consolidación y funcionamiento ético, constituiría un aporte decisivo.

En consecuencia, en el nivel de la existencia, se ha producido la paradoja que la persona que experimenta una crisis en salud mental, en la mayoría de las oportunidades se ve librado a sus propios medios, al desamparo y a la capacidad de respuesta de la familia, siendo la excepción la intervención comprometida de los actores concernidos.

En el mejor de los casos, si un familiar acude a un juez solicitando una medida cautelar de protección de persona, debe contar con el patrocinio de un abogado, que luego dé lugar a la evaluación forense, que debe entregar su informe al juez para que finalmente dictamine y ordene la intervención correspondiente del servicio de urgencia y de la institución asistencial. Este procedimiento puede llevar muchos días y excede largamente la pertinencia de una respuesta rápida a una crisis, que puede ser una diferencia crucial en la que se dirime la vida o la muerte de una persona.

Se pone de manifiesto que el sólo enunciado de una ley no alcanza para brindar respuestas, cuidados y garantías. Es necesario el recurso de la clínica en un contexto ético y decidido. Ello requiere de convocar a un espacio de construcción de consensos, acuerdos de trabajo y procedimientos de las partes involucradas.

¿CÓMO SE ARTICULA CLÍNICA Y POLÍTICA?

La historia de la introducción del psicoanálisis en nuestro país registra el debate sobre el modo de intersección y de articulación del discurso analítico y el discurso político, en diversos contextos y circunstancias

La articulación referida presenta una complejidad importante, abordable por la diversidad de lineamientos que aloja el espacio de intersección. Por una parte se trata de la interrogación de lo político y de la política que posibilita las elaboraciones del psicoanálisis.

Lacan conceptualiza el campo laciano como el campo de goce. (Lacan, 1969-70) A lo largo de su enseñanza encontramos indicaciones precisas que traducen las formulaciones de la economía política en términos de economía de goce. Ello interpreta la cuestión política según los modos de distribución y circulación de goce que se da una sociedad determinada. Este fundamento da lugar a una nueva perspectiva de lo político y de la política a partir del discurso del psicoanálisis.

Por otra parte, se trata de los efectos políticos que promueve el discurso analítico. En otros términos, cabe la pregunta sobre si el discurso analítico y su modo de incidencia en la subjetividad, producen consecuencias con un alcance político. Se trata de establecer si los efectos terapéuticos y éticos de la experiencia analítica cobran también un alcance político en el campo social e institucional y en la subjetividad de la época, en tanto aporta una definida dirección de la cura. A través del fin de análisis se obtiene un paso del inconsciente a lo social por la vía del *sinthoma*. Se especifica que el fin de análisis se presenta no sólo al final, sino también

en el decurso de la experiencia analítica, como eso a lo que la experiencia tiende, cada vez. En esta perspectiva, Lacan llega a afirmar que la experiencia analítica posibilita una salida del discurso del capitalismo; una salida no segregativa en tanto es para cualquiera; pero es una salida singular, uno por uno.

Lacan afirma que Freud no sólo inventa el psicoanálisis y su conceptualización teórica, sino que inventa un nuevo discurso, el discurso analítico; que constituye un nuevo e inédito modo de lazo social. Un discurso que se abstiene del dominio. ¿Está justificada la formalización de una clínica del lazo social? Este interrogante, extiende las consideraciones del psicoanálisis al campo ampliado de lo social.

Como se advierte, cada pregunta presenta un anverso y un reverso discursivo que implica el campo del psicoanálisis y el campo de lo social. En consecuencia, es posible distinguir en cada interrogante un desarrollo que concierne al psicoanálisis en intensión y otro que concierne al psicoanálisis en extensión.

En su Conferencia de Milan en 1972, Lacan presenta al capitalismo con el matema de un falso discurso. Notable. Su fórmula condensa y presenta al descifrado del lector, la lógica del capitalismo; aquí en el formato de un discurso que empuja al goce en la forma del consumo anónimo. Paradoja de un embrague superyoico de goce que atenta contra su propio soporte; consumiendo se consume.

Sostendremos la hipótesis que las problemáticas de la clínica actual están atravesadas por los efectos del discurso del capitalismo y de la ciencia y la tecnología. La ciencia impone su metáfora real, entificando lo particular en el elemento-partícula, elidiendo la singularidad. El diferencial

de la ciencia es el diferencial del número, desprendido de la letra y del uso singular de la letra. Es un rasgo simbólico que no cifra y que incide en la configuración de la representación de lo humano y en el lenguaje.

Verificamos en la época la dificultad de la formación de síntomas, habida cuenta de la caída de lo simbólico y de su capacidad de metáfora. En su lugar, empuje al acto, perturbación de la construcción de la espacialidad y temporalidad de la experiencia propia, del cuerpo sensible, hiperkinesis, TGD, bulimia, anorexia, toxicomanías, síndromes de atención deficitaria, violencia, impulsiones, y todo tipo de trastornos que los manuales clasifican prontamente; y configuran una nueva casuística que requiere nuevas apuestas clínicas. No se trata de promover una oposición a la ciencia, sino de producir un llamado a la consideración ética de sus efectos.

El abordaje del matema del discurso del capitalismo requiere el discernimiento de cada vector, de cada término, de cada arista, para su lectura y desciframiento. En esta oportunidad no haremos un examen detallado del discurso del capitalismo y sus efectos en la subjetividad de la época, pero señalaremos que sí constituye un tema del que los practicantes de la clínica tendríamos que hacernos cargo.

En la Conferencia de Milan, Lacan avanza aún un paso más para anunciar sin explicitarlo, un nuevo discurso que responderá a la necesidad de mantener el semblante, pero paradójicamente al servicio de lo peor. Menciona el discurso “PS”, finalmente “PESTE”. Un discurso apuesto al servicio del discurso del capitalismo.

Proseguimos agregando interrogantes que convocan al trabajo. ¿Qué conjetura forjar respecto del discurso “Pestoso”?

Desarrollaremos una conjetura sobre el discurso PESTE, procediendo metodológicamente como Lacan hizo para arribar a la escritura del discurso del capitalismo, a partir de la modificación del discurso amo.

Lacan lee los efectos producidos en su contemporaneidad respecto del discurso amo, y los incorpora formalizando la escritura de su nuevo matema, el discurso del capitalismo.

Fundamentalmente lee por una parte, la caída del S1, como caída de la imago paterna, del Nombre del Padre, de los semblantes de la Ley y de lo Simbólico en su conjunto. Por otra parte, la elisión de la doble barra en el piso inferior entre el Sujeto y el goce, que nota la imposibilidad de acceso directo al goce, ahora anulada y lo imposible desamarrado.

A partir de aplicar similar metodología, haremos un ejercicio de deducción probable e hipótesis sobre el discurso “apestoso”, modificando la escritura del discurso del capitalismo al incluir los efectos producidos por éste en la época.

(S1 S1 S1 S1...) Esquizia del Significante amo

(S tachado subcero) Abolición del sujeto

(S2) Saber reducido al matema de la ciencia S2

Particularización de lo viviente

Se retoma el principio del artículo, con un retorno a lo político y a lo social a partir del encuentro con la experiencia analítica y la lógica del fin de análisis. La clínica psicoanalítica conlleva no sólo un compromiso ético y terapéutico, sino también político. Ello implica sostenerse en el discurso analítico. Hacemos resonancia de la propuesta de Susana Toté, de una (a) puesta de lo “en común” que haga co-

munidad de analizantes, para sostener la transmisión del psicoanálisis, en transferencia con el Discurso Analítico.

Situar la referencia política por fuera de la clínica, no solo erra de la mala manera, sino que conduce a un cambio de discurso. Del discurso analítico a los intentos de restituir el discurso amo. Ello no es sin consecuencias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G *Homo Sacer I*. Editorial Nacional. (2002) Madrid. España.

AGUIRRE, José Luis. Hospital Psiquiátrico de Oliveros. Una Historia Revista Archivos de Medicina Familiar y General. Vol. 11 N° 2. CABA: Diciembre 2014. Federación Medicina Familiar y General República Argentina. <http://archivos.famfyg.org> (entrada Junio 2018)

CELS Derechos Humanos en Argentina. Informe 2012. (2012) Siglo XXI Editores. Buenos Aires (Págs. 351-376)

Ley Provincial de Salud Mental 10772/91 Internet (entrada marzo 2018) <https://www.santafe.gov.ar/index.php/web/content/download/33098/171113/file/Ley%20Provincial%2010772.pdf>

MSyMA Provincia de Santa Fe. Decreto 2155/2007 Reglamentación Ley Provincial de Salud Mental 10772/91 Internet (entrada marzo 2018) <https://www.santafe.gov.ar/normativa/item.php?id=52222&cod=d1165789927f5235c622e1b30857be77> &HYPERLINK “<https://www.santafe.gov.ar/normativa/item.php?id=52222&cod=d1165789927f5235c622e1b30857be77>” &HYPERLINK “<https://www.santafe.gov.ar/normativa/item.php?id=52222&cod=d1165789927f5235c622e1b30857be77>” cod=d1165789927f5235c622e1b30857be77

MSyMA Provincia de Santa Fe. Resolución 660 del 7-4-2003. Reglamentación Artículo 22 Ley Provincial de Salud Mental 10772/91. Internet (entrada marzo 2018) Internet (entrada marzo 2018) <https://www.santafe.gov.ar/index.php/web/content/download/33536/172817/file/Resolucion%C3%B3n%200660-03.pdf>

LACAN, J. La carta robada (1956) en Escritos II Editorial Siglo XXI. 1996. Mexico

_____ El Seminario Libro X. La Identificación (1962-63) Editorial Paidós. (2006) Buenos Aires. Argentina.

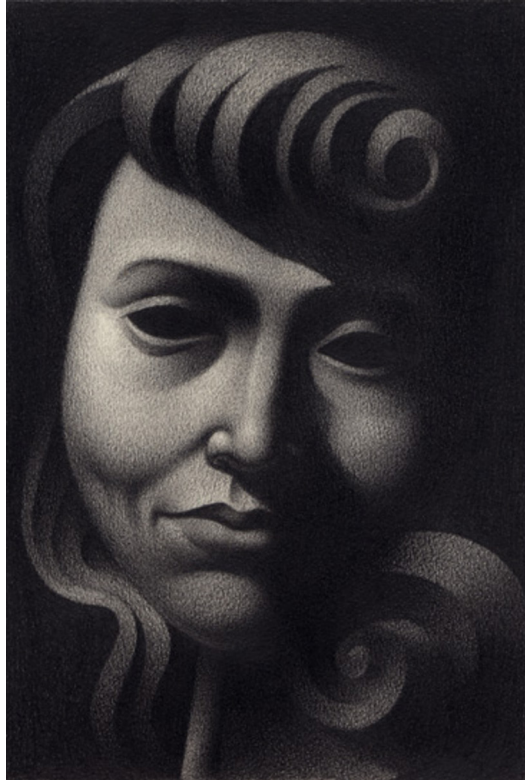
_____ El Seminario Libro XVII El reverso del psicoanálisis (1969-70) Editorial Paidós (1996) Buenos Aires. Argentina.

_____ Seminario RSI (1974-75) (entrada junio 2018) <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/27%20Seminario%2022.pdf>

_____ Conferencia de Milan (1972) Internet (entrada marzo 2018) <http://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-delacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Mario Kelman es analizante y analista. Investigador Consejo de Investigaciones UNR. Docente Facultad de Psicología UNR. Director Área Salud Mental Programa Psicoanálisis, Ciencia, Ciencia Cognitiva CEI UNR. Instituyente y Director Pasantía Clínica Facultad de Psicología UNR. Director Carrera de Posgrado de Especialización Psicología Clínica, Institucional y Comunitaria - 2005/2006. Facultad de Psicología UNR



RESEÑA DE TESIS

Una investigación sobre la contratransferencia en psicoanálisis

A research on counter-transference in psychoanalysis

Cecilia Greca

RESUMEN:

La tesis de Maestría titulada “El concepto de contratransferencia en la obra de Freud y Lacan. Reflexiones sobre su lugar en la teoría y su valor clínico en psicoanálisis” surge del interés por interrogar la notable ausencia del término “contratransferencia” dentro del psicoanálisis orientado por la enseñanza de Lacan. Para ello, se historiza el surgimiento y desarrollo del concepto y se problematizan las lecturas establecidas respecto de la pertinencia del mismo para pensar la teoría y la clínica psicoanalíticas. Se realiza un rastreo del término en la obra de Freud y Lacan, analizando su estatuto y cuestionando las “lecturas consagradas” al respecto. A su vez, se abordan los desarrollos de los autores posfreudianos reconocidos como pioneros en la consideración de la contratransferencia como instrumento en la clínica, así como de los analistas con quienes Lacan polemizó al abordar la cuestión. A partir de esto, se sostiene una interrogación respecto de la validez de desterrar el concepto de la reflexión teórico-clínica del psicoanálisis, en beneficio de conceptos tales como “transferencia” y “deseo del analista”.

SUMMARY:

The Master’s thesis entitled “The concept of counter-transference in the work of Freud and Lacan. Reflections on its place in the psychoanalytical theory and its clinical value” is motivated by the interest in interrogating the absence of the term “counter-transference” in psychoanalysis oriented by the teachings of Lacan. For this purpose, it historicizes the appearance and development of the concept and problematizes the established points of view regarding the relevance of this concept in the psychoanalytical theory and clinical practice. The research traces the term in the work of Freud and Lacan, analyzing its status and questioning the “consecrated statements” on the issue. At the same time, the thesis addresses the developments of post-Freudian analysts who are recognized as pioneers in the consideration of counter-transference as an instrument in psychoanalytical treatment, as well as the work of the authors with whom Lacan polemicalizes when approaching the matter. As a result, a question is raised regarding the validity of eliminating the concept from theoretical and clinical reflection in

PALABRAS CLAVE:

Psicoanálisis – contratransferencia –
transferencia – deseo del analista

psychoanalysis, replacing it with concepts
such as “transference” and “desire of the
analyst”.

WORD PAD:

Psychoanalysis – Counter-transference –
Transference – Desire of the analyst

ESCRIBIR UNA TESIS SOBRE LA CONTRATRANSFERENCIA

La tesis de Maestría titulada “El concepto de contratransferencia en la obra de Freud y Lacan. Reflexiones sobre su lugar en la teoría y su valor clínico en psicoanálisis” es fruto de una investigación realizada entre los años 2012 y 2016 en el marco de la Maestría en Psicoanálisis que funciona en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. El motivo de la misma fue el interés por interrogar la notable ausencia del término “contratransferencia” dentro del psicoanálisis orientado por la enseñanza de Lacan, historizando el surgimiento y desarrollo del concepto y problematizando las lecturas establecidas respecto de la pertinencia del mismo para pensar la teoría y la clínica psicoanalíticas.

La tesis parte de la idea, planteada por Liliana Baños e Isabel Steinberg (2012), de que el psicoanálisis es una práctica *de* la dificultad, y como tal, esta es estructural y estructurante. A su vez, podemos afirmar que los mayores obstáculos con los que choca el psicoanálisis son inherentes a su práctica. Si bien son varios los conceptos que atraviesan la reflexión acerca de dichas dificultades, el concepto de contratransferencia constituye el núcleo de la investigación.

Reconociendo la enorme importancia otorgada por Freud, y luego por Lacan, a la transferencia analítica, se destaca el hecho de que la contratransferencia haya sido muy poco trabajada por el padre del psicoanálisis. Por otro lado, luego de una temprana relectura del tema por parte de Lacan se le atribuye el haber desvanecido esta cuestión de la teoría y la reflexión clínica en psicoanálisis, e incluso algunos autores sostienen que la condena de la

contratransferencia ha funcionado en el pasado y lo sigue haciendo como marca de pertenencia al psicoanálisis orientado por la enseñanza de Lacan (Miller, 2003:7; Leff, 2007: 65 Cabral, 2009: 25-32). Nos posicionamos críticamente respecto de estos planteos rígidos, reconociendo en la obra del analista francés algunos matices que no permiten cerrar la cuestión en lecturas dicotómicas. Por otro lado, sostenemos que este concepto no puede subsumirse fácilmente en el concepto de “deseo del analista”, si bien ambos se encuentran evidentemente entrelazados.

Con el objetivo de realizar un aporte que lleve a profundizar y enriquecer una lectura de la clínica a partir de un deslinde más claro de los conceptos, en la tesis se realiza un rastreo del término en cuestión en la obra de Freud y Lacan, intentando problematizar su estatuto y las “lecturas consagradas” al respecto. Nuestra hipótesis de partida es que la contratransferencia, precisamente por haber llegado a condensar múltiples sentidos que la hacen una noción de mucha densidad histórica y evidentemente problemática, permite pensar e interrogar la complejidad del lugar del analista con una especificidad que no encontramos en conceptos afines.

Así, esta investigación consiste en un trabajo de articulación y profundización conceptual a partir de una elaboración expositivo-argumentativa de la bibliografía específica. Para ello se ha utilizado una metodología que ha sido denominada “metodología de análisis teórico-crítico” (Gentile, 2009: 4), la cual articula dos procedimientos en relativa simultaneidad: el procedimiento constructivo, que implica un trabajo de desarrollo y explicación de los conceptos; y el procedimiento deconstructivo, que implica el trabajo críti-

co propiamente dicho hacia el interior del tema tratado y también hacia el exterior, es decir, estableciendo líneas de articulación y tensión con otros conceptos del corpus teórico del psicoanálisis.

Por otro lado, se retoman los postulados del paradigma indiciario descrito por Carlo Ginzburg, en el que no se trata de investigar a partir de los grandes rasgos o características más salientes de un objeto o una situación, sino de “examinar los detalles más omitibles” (Ginzburg, 2004: 70), los “indicios que a la mayoría le resultan imperceptibles” (Ginzburg, 2004: 72), con el fin de llegar a una verdad que hasta el momento permanecía oculta. Dado el carácter elusivo del concepto de contratransferencia, realizar una lectura inspirada en este paradigma, que retome la tradición misma del psicoanálisis como método, resulta una tarea ineludible. Más allá de las menciones explícitas de la cuestión, en la tesis se buscan indicios que permitan ubicar a la contratransferencia en los escritos freudianos y lacanianos, fundamentalmente, para construir a partir de éstos una multiplicidad de puntos de vista que permitan dar al concepto toda su densidad teórico-clínica.

Además, al tratarse de una tesis que toma como tema central un concepto psicoanalítico eminentemente problemático, consideramos pertinente dar a esta investigación una inspiración ensayística. Con esto hacemos referencia al recurso al ensayo como forma, tal como lo ha caracterizado Theodor Adorno (1962). Retomamos de este autor la idea del ensayo como un medio para dar lugar a la interacción de los conceptos, sin pretender una definición acabada de los mismos e impugnando así un abordaje lineal de las cosas. En esta línea tomamos también los aportes

de Alberto Giordano, quien, haciendo referencia al recurso al ensayo, devuelve su dignidad al “asombro, el desconcierto y el vértigo de la conjetura que experimentan los sujetos *en trance de saber*” (Giordano, 1998: 55). Se trata, así, de restituir el vínculo entre los conceptos y los problemas e interrogantes que les dieron origen y los siguen atravesando, a través de una lectura crítica y una escritura problematizante.

Como punto de partida para interpelear la idea del borramiento de la contratransferencia en el psicoanálisis laciano, la tesis ubica la actualidad del debate en torno a la misma. Para ello, partimos de la discusión que parece haber reactualizado en el medio psicoanalítico dicho debate: un intercambio sostenido en el año 2002 entre Daniel Widlöcher –en aquel entonces presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA)– y Jacques-Alain Miller –fundador y en aquel momento presidente de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP)–, titulado “El porvenir del psicoanálisis”. Ese nombre resulta significativo por su similitud con el título de la ponencia en la que Freud introduce en 1910 el concepto de contratransferencia en la comunidad analítica: “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”.

En el marco de este encuentro, Widlöcher ubica la centralidad que tiene, para los analistas de la IPA, la asociación libre y la atención flotante, en el marco de una relación que tiene dimensiones transferenciales y contratransferenciales. Esto define, para él, la escucha analítica. Por su parte, Miller encuentra en la contratransferencia la posibilidad de dar entidad a la división entre “la práctica que procede de Lacan” y “todas las demás” (Widlöcher, Miller y Granger, 2002: 1059) y denuncia, en los analistas que han dado lugar

a la contratransferencia en sus reflexiones teórico-clínicas, un excesivo interés puesto en los procesos internos del propio analista. Esto está en consonancia con las ideas transmitidas por Miller en el curso dictado en el marco del Departamento de Psicoanálisis de París VIII, durante los primeros meses del año 2002, es decir, poco antes del debate con Widlöcher. Allí dice a su auditorio que podemos ver a la enseñanza de Lacan “como un rechazo de la contratransferencia, modulado incesantemente de formas diversas” (Miller, 2003: 7). Respecto de esto, seguimos a Alberto Cabral (2009: 25-32) cuando se posiciona críticamente respecto de las mencionadas declaraciones y plantea que esto lleva a darle a la noción el estatuto de un “emblema” que resulta en que se sustrae a la contratransferencia su densidad conceptual y los matices que conlleva.

Como resonancias de esta discusión, en el seno de instituciones tan diferentes como la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL, adherida a la AMP), la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP), la Sociedad de Psicoanálisis Freudiano (SPF) y la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA, adherida a la IPA), surgieron artículos, revistas e incluso libros enteros dedicados a la cuestión. La tesis rastrea y comenta dichas publicaciones, centrándose en aquellas en las que los autores se reconocen como tributarios de la enseñanza de Lacan. A su vez, en su selección se intenta reflejar la diversidad de perspectivas y lecturas que coexisten bajo dicho reconocimiento, tomando como referencia las diversas pertenencias institucionales de los autores (si bien reconocemos que no se trata de un criterio exhaustivo). A partir de esto, se articulan interrogantes que serán retomados a lo largo de la investiga-

ción: ¿es posible pensar en un sujeto (si no rehusamos que quien está en posición de analista es, a fin de cuentas, un sujeto) que pueda desprenderse a tal punto de su condición de tal que lleve adelante una escucha despojada de toda singularidad? ¿Es efectivamente posible escuchar el discurso de un sujeto y realizar intervenciones, sin que esto implique algún tipo de actividad de pensamiento? ¿Es esto lo que implica el “deseo del analista” como condición para ejercer el análisis? ¿La participación del analista en la cura se reduce a la puesta en juego de dicha función? ¿La apelación a la contratransferencia como concepto implica necesariamente la encerrona imaginaria en el análisis? Y en esta línea, ¿el único estatuto posible para la contratransferencia es el de ser objeto de eliminación o de fascinación del analista?

La tesis se estructura en tres partes que ordenan el recorrido. En la primera parte se toma como punto de partida la conceptualización de la transferencia en la obra freudiana, para a partir de allí llevar adelante un rastreo del concepto de “contratransferencia”. En el texto se destacan los diferentes puntos de la obra en que podemos ubicar el concepto tanto de manera explícita como implícita, interrogándose acerca de los matices y alcances del mismo. Asimismo, se aborda la cuestión no sólo en los textos teóricos del autor, sino también en la lectura de algunos de sus casos clínicos más importantes. Finalmente, para poner en perspectiva la concepción freudiana de la contratransferencia, se dedica un apartado a los trabajos de Sándor Ferenczi que abordan el tema, dado que se trató de un importante interlocutor y discípulo de Freud, y ya que es precisamente respecto de este tema que podemos pensar el alejamiento de ambos.

Seguidamente, con el objetivo de abordar las conceptualizaciones lacanianas en toda su riqueza, la tesis realiza un recorrido por los postulados de autores posfreudianos que han hecho valiosos aportes en relación al tema. En este sentido, la investigación se centra en aquellos con los que polemiza Lacan en el camino que lo llevó a repensar la cuestión de la contratransferencia, ubicando como eje los seminarios “La transferencia” (1960-1961) y “La angustia” (1962-1963), en los que aborda específicamente esta temática. Por otro lado, se da un lugar a los autores que la bibliografía consultada ubica como pioneros respecto de esta temática (Etchegoyen, 1986; de León y Bernardi, 2000; Miller, 2003; Widlöcher, 2011), ya que si bien no son el eje de los comentarios de Lacan, se observan marcas de su influencia en la letra de aquellos psicoanalistas que más tarde fueron objeto de los comentarios más célebres del psicoanalista francés. De esta manera, en un primer momento se estudian los aportes de Donald Winnicott y Paula Heimann. Por otro lado, y por su importancia en el contexto psicoanalítico argentino, se realiza un comentario de los aportes de Heinrich Racker, quien fuera un importante exponente de la formación y la investigación en la APA, ya que se trata de alguien que representa cómo la cuestión de la contratransferencia se puso en juego en el contexto institucional de nuestro país. Horacio Etchegoyen (1986: 241 y sigs.), en el estudio que realiza de los aportes principales que se hicieron desde la época de Freud a la cuestión de la contratransferencia, ubica a la teoría de Racker a la altura de los aportes de Heimann, ya que siendo simultáneos y sin embargo autónomos, tienen el valor de ser pioneros en la elaboración de teorías originales so-

bre el tema. Con este recorrido como base, posteriormente se estudian los planteos de Roger Money-Kyrle, Margaret Little y Lucy Tower.

En la tercera parte de la tesis se trabajan los desarrollos que Lacan ha hecho al respecto, para lo cual se realiza un recorrido por los escritos y seminarios pertinentes, intentando ampliar la lectura que clásicamente se ha hecho de la conceptualización lacanianas de la contratransferencia. A partir de esto, se sostiene una interrogación respecto de la validez de desterrar el concepto de la reflexión teórico-clínica del psicoanálisis, en beneficio de conceptos tales como “transferencia” y “deseo del analista”.

LA CONTRATRANSFERENCIA EN FREUD: RECONOCERLA Y DOMINARLA

A fin de abordar la manera en que Freud introduce la cuestión de la contratransferencia en su obra, la tesis realiza primero un recorrido por los textos en los que el padre del psicoanálisis desarrolla su concepción de la transferencia analítica. A su vez, se toman tres de los casos paradigmáticos de Freud –el caso del hombre de las ratas, el caso Dora y el caso de la joven homosexual– como base para desarrollar los dos roles posibles que Freud asigna a la transferencia en el análisis: “por un lado, un recurso auxiliar de valor insustituible; por el otro, una fuente de serios peligros” (Freud, 1940 [1938]: 175). En esta línea, la lectura del caso Dora y de la joven homosexual, acompañada por la interpretación de Lacan en “Intervención sobre la transferencia” (1951), nos permite una vía de acceso a las “trampas” de la contratransferencia.

Por su parte, el término hace su primera aparición pública en el año 1910, en el discurso inaugural del segundo Congreso Internacional de Psicoanálisis que fue titulado “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”. No obstante, el tema ya era objeto explícito de debate en la correspondencia de Freud con sus discípulos, y en particular, con Jung a propósito de su relación con Sabina Spielrein (Leff, 2007: 113, n.12; Guyomard, 2011: 21-24; Weissmann, 1994: 564-570; Geissmann, 2002: 300). De hecho, la primera mención del término data de 1909 y tiene lugar en una carta dirigida a su discípulo. En este punto, es significativa una apreciación hecha allí por el padre del psicoanálisis, que contrasta de manera significativa con su posición pública al respecto. Freud le dice a Jung que la contratransferencia, lejos de provocar un perjuicio, brinda al analista el recurso de “endurecerle la piel” ya que se trata de una cuestión permanentemente presente que él debe aprender a manejar. Así, la caracteriza como una “bendición disfrazada” [*a blessing in disguise*], ya que enseña mucho al analista (en Weissmann, 1994: 565). Ahora bien, nunca vacila respecto de la necesidad de controlar estos fenómenos y la dificultad propia de esta tarea, y esta posición se refuerza en sus textos publicados. Freud siempre sostuvo la necesidad de sofrenar la contratransferencia, y articuló esta noción con la idea de la abstinencia. En este recorrido, se destacan las metáforas utilizadas por Freud para dar cuenta de la posición del analista: el analista como cirujano, como espejo (Freud, 1912: 114, 117) y como químico (1915 [1914]: 173). Lejos de la insensibilidad y la opacidad que implican los primeros dos términos de comparación, la metáfora del químico da lugar a “las fuer-

zas más explosivas” (1915 [1914]: 173) y a las implicancias de su manipulación por parte del analista. De este modo, en palabras de Patrick Guyomard, “le da lugar al imprevisto, a la resistencia de la materia, a la participación de cada uno en tanto que elementos en presencia. Reacciones imprevistas, explosiones, torpezas y errores de manipulación están contemplados [*sont au programme*]” (Guyomard, 2011: 25). Si bien el término desaparece de la obra escrita en 1915, los obstáculos del análisis y los “puntos ciegos” del analista siguieron ocupando a Freud hasta el final de su obra.

Atendiendo entonces a la posibilidad de rastrear el concepto en lugares en donde no es objeto explícito del abordaje freudiano, la tesis sigue la idea propuesta por Steinberg (en Baños y Steinberg, 2012: 98-99), quien plantea la posibilidad de reconstruir el concepto de contratransferencia a partir de los textos en los que Freud aborda los llamados “fenómenos telepáticos”. Este apartado de la primera parte se centra particularmente en el caso del “Señor P.” que Freud expone en la 30ª conferencia de las “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, titulada “Sueño y ocultismo” (1933 [1932]), en el que se aborda un aparente fenómeno de transmisión de pensamiento en una sesión analítica. Luego de un estudio pormenorizado de dicho caso y de las reflexiones de Freud al respecto, se establece la hipótesis de que la posición tajante de éste respecto de la contratransferencia lleva en ocasiones a su pleno desconocimiento y obtura la posibilidad de leerla, llevando a concebir sus efectos como una “experiencia extrasensorial”. Es lo que Jaime Fernández Miranda (2016) denomina “renegación freudiana de la contratransferencia”.

Finalmente, este momento de la tesis culmina con un abordaje de la obra de Ferenczi, ubicando sus deslizamientos respecto de la técnica analítica, desde una posición más cercana a Freud en la década de 1910 hasta su propuesta del análisis mutuo en la década de 1930. Allí también se reflexiona sobre los efectos del análisis de Ferenczi con su maestro, y de la posición paterna asumida por este en la transferencia, en las teorizaciones del discípulo. Se destaca el énfasis puesto por Ferenczi en la comprensión del analista, un punto que estará muy presente en todos los autores posfreudianos dedicados al tema de la contratransferencia. Por otro lado, es interesante que para este discípulo de Freud las emociones y disposiciones internas del analista sean la condición misma de esta comprensión: el comprender depende de “sentir con” y “sentir por” el otro. Fernández Miranda sostiene así que “Ferenczi devendrá el principal teórico del analista, haciendo ingresar, por así decir, al analista en el análisis” (2016). Por otro lado, se destaca la importancia atribuida por el autor al hecho de sostener la tensión entre la afectación del analista a partir del discurso del paciente –que está en la base de la idea de que los actos psíquicos del analista pueden decir algo del psiquismo del analizante– y el reconocimiento de la alteridad de este.

Al finalizar esta parte de la tesis quedan planteados dos interrogantes: ¿reconocer el modo en que la palabra del analizante afecta al analista, dar un lugar a la contratransferencia en la reflexión clínica, lleva necesariamente a la simetría, a la confusión de lugares, a una especie de “análisis mutuo” al estilo de Ferenczi?; y en segundo término, ¿resulta válido limitar la cuestión de la contratransferencia a la

supuesta insuficiencia del análisis personal del analista?

LA CONTRATRANSFERENCIA EN EL CENTRO DEL DEBATE.

LOS ANALISTAS POSFREUDIANOS.

La firmeza en los planteos de Freud y la innegable influencia de Ferenczi en generaciones sucesivas de analistas nos llevan a una época posterior del psicoanálisis, en que el silencio acerca de la contratransferencia comenzó a ser cuestionado. Hasta mediados de la década de 1940, la posición freudiana respecto de la contratransferencia, esto es, la necesidad de reconocerla y dominarla, era la mayoritaria dentro de los círculos analíticos. Es hacia fines de esa década y fundamentalmente durante los años '50 que esta posición fue sometida a revisión. Comenzaron a aparecer críticas al “analista espejo”, el “ideal del analista «distanciado»” (Heimann, 1949-1950: 43) y el “analista impersonal” (Little, 1951), reivindicando el lugar de la contratransferencia como instrumento esencial en la dirección de la cura. Widlöcher destaca que “(...) es sobre todo de Londres que vinieron dos corrientes paralelas que pusieron el acento en el interés de la implicación afectiva del analista en la comprensión del proceso de la cura y por lo tanto en el manejo de la escucha interpretativa” (Widlöcher, 2011: 96). Estas dos corrientes fueron las inauguradas por Donald Winnicott y Paula Heimann. Paralelamente, Heinrich Racker en Argentina producía un giro similar en la cuestión. A partir de entonces proliferaron los artículos psicoanalíticos respecto del tema, en los que diferentes autores asumían posiciones disímiles al respecto. En

este sentido resulta interesante la lectura de Etchegoyen (1986), quien afirma que el verdadero cambio no tuvo que ver con aceptar el carácter ineludible de la contratransferencia en el análisis, sino en darle el estatuto de un instrumento (importante; necesario; fundamental; dependiendo del autor de referencia) para la comprensión del paciente.

Luego de un recorrido por los planteos de Winnicott, Heimann y Racker, la tesis aborda los postulados de los tres analistas con quienes Lacan discute en el marco de su seminario, entre 1960 y 1963: Roger Money-Kyrle, Margaret Little y Lucy Tower.

Dentro de la posición de Money-Kyrle, se destaca su conceptualización de la “contratransferencia normal”, caracterizada por la existencia de “satisfacciones reparatorias” y de cierta “disposición paterna” del analista (Money-Kyrle, 1956: 151). Esto permite la “empatía” hacia el paciente (que tiene como base una identificación parcial con éste) que permite comprenderlo, más allá del conocimiento teórico de quien dirige la cura. A su vez, Money-Kyrle afirma que los momentos en que los sentimientos del analista se encuentran perturbados son ineludibles y “es precisamente en ellos que el analista, analizando silenciosamente sus propias reacciones, puede aumentar su “insight”, disminuir sus dificultades, y aprender más acerca de su paciente” (Money-Kyrle, 1956: 163). En este sentido, el autor sostiene que la contratransferencia tiene no sólo efectos, sino también sus causas en el paciente. Esto lleva a la importancia de poder vislumbrar de qué manera éste contribuyó a crear el conflicto presente en el analista, como requisito para la instrumentación adecuada de los fenómenos

contratransferenciales a los fines de la comprensión del psiquismo del paciente.

Al abordar los aportes de Margaret Little, la tesis articula sus desarrollos teóricos con reflexiones respecto de los efectos de los análisis de la autora conducidos por Ella Sharpe y luego por Donald Winnicott. Para ello se recorren fragmentos del relato de análisis realizado por la propia Little. Se plantea que es en la tensión entre estos dos análisis que pueden entenderse las consideraciones de la autora respecto de este tema; fundamentalmente, su insistencia en la comunicación de la contratransferencia al paciente, en el derecho de éste de conocer dichos procesos internos de su analista, y su descripción de “la respuesta total del analista” (Little, 1957). A su vez, se realiza un abordaje del caso Frida (Little, 1957), sobre el cual Lacan articulará posteriormente algunas reflexiones críticas.

Finalmente, esta segunda parte de la investigación aborda extensamente el artículo de Lucy Tower titulado “La contratransferencia” (1955), sobre el que Lacan centrará sus reflexiones sobre la temática en su seminario “La Angustia”. En dicho artículo la autora afirma que aunque la contratransferencia está enraizada en estructuras neuróticas del analista, el surgimiento de ciertas manifestaciones en un análisis en particular puede servir de orientación respecto de ese analizante. En esta misma línea, afirma que la contratransferencia tiene el papel de un catalizador en el proceso terapéutico, es decir, su comprensión estimula y acelera el trabajo del analista en la intelección y resolución de la neurosis del paciente. Esto es así ya que se trata de una “comprensión emocional” por parte del analista (Tower, 1955: 122), que no se confunde con la compren-

sión intelectual de los procesos psíquicos en juego, sino que va más allá, siendo condición del “verdadero insight” (Tower, 1955: 125). No obstante esto, el valor de orientación para el analista que tienen los fenómenos contratransferenciales en la concepción de Tower no significa que éstos deban ser compartidos con el paciente, posición que se distancia de los postulados de Little. Luego de establecer las ideas centrales de la autora respecto del papel de la contratransferencia en el análisis, la tesis recorre los cuatro casos clínicos presentados en el escrito, que luego serán retomados al abordar el tratamiento que hace Lacan de este texto.

LACAN O LA “CRÍTICA DE LA CONTRATRANSFERENCIA”

La tercera parte de la tesis comienza haciendo referencia al llamado “retorno a Freud” que promueve Lacan al comienzo de su enseñanza, enfatizando los efectos del mismo respecto de una transformación del psicoanálisis ya que se realiza una rearticulación de los planteos freudianos gracias a nuevas coordinadas conceptuales. La tesis se refiere específicamente al concepto de transferencia y a las implicancias de pensarla a partir de los tres registros: simbólico, imaginario y real. Esto tiene profundos efectos en la manera de pensar el análisis y el lugar del analista allí: queda establecido que la concepción de la transferencia no puede quedar reducida al plano dual, especular, imaginario, para lo cual Lacan introduce a la palabra como tercer término necesario para aprehenderla. Al plantear, en articulación con esto, la noción de gran Otro –consustancial al registro simbólico– se afirma la idea

de una alteridad radical más allá de la alteridad especular, con lo cual se deshace la ilusión de reflexividad, de conocimiento recíproco. En este primer momento de su enseñanza, el lugar del Otro le aporta a Lacan una clave para pensar el lugar que el analista debe venir a ocupar a fin de que progrese el análisis, así como para despegar sus posibles *impasses*. En este punto se destaca la lectura lacaniana de los casos de Dora y la joven homosexual y su interpretación de por qué se detuvo en ellos la dialéctica analítica.

Ahora bien, el Otro no es absoluto; esto es lo que Lacan designa como A barrado y que articula cuando dice que “no hay Otro del Otro”, lo que significa que no hay en el Otro ningún significante que pueda oportunamente responder por lo que soy. Se retoman las palabras de Juan Ritvo cuando dice que “en el Otro algo *no* responde, literalmente: *no responde*. ¿A qué? A la pregunta por el último secreto de mi nombre en tanto sujeto deseante. Allí, en el Otro no hay ninguna respuesta. En el Otro, lo único que hay es un vacío, o más precisamente, un agujero” (Ritvo, 1997: 72). Esto en un principio es articulado a partir de postular que el falo como significante, Φ [phi mayúscula], como signo del deseo, es el significante que designa la falta de significante (Lacan, 1960-1961: 264). Hasta este momento, Lacan articulaba la cuestión de la falta a nivel del significante, e instituía al falo, en su dimensión simbólica, como el significante de la falta (Φ). En ese momento de su enseñanza se trataba del *a* como objeto del deseo, como señuelo. La novedad que se introduce en el seminario “La Angustia” es que habría una falta irreductible al significante, una falta radical, “radical en

la constitución misma de la subjetividad” (Lacan, 1962-1963: 148).

De este modo, el objeto *a* se constituye como resto en la relación del sujeto con el Otro, y en cuanto tal resiste a toda asimilación a la función del significante. “Pero precisamente este desecho, esta caída, esto que resiste a la significantización, es lo que acaba constituyendo el fundamento en cuanto tal del sujeto deseante” (Lacan, 1962-1963: 190). En la respuesta del Otro a la pregunta del sujeto acerca de sí mismo, queda el enigma; hay en el Otro una falta que no completa el deseo de saber del sujeto. Éste va a constituirse entonces como sujeto barrado en la medida en que se hace cargo de esa falta en el Otro, de manera inconsciente. De esa operación queda un resto, *a*, objeto causa de deseo. Esto va a permitir pensar el lugar del analista a otro nivel y nuevamente permite leer los *impasses* freudianos bajo una nueva luz: la no articulación de la diferencia entre el objeto causa de deseo y el objeto parcial como señuelo conlleva que la posición del analista quede coagulada en este último lugar.

Por otro lado, la puesta a punto del estatuto del objeto *a* como causa de deseo es lo que le permitirá a Lacan dar razón de lo que designa bajo el nombre “deseo del analista”. Ya en el seminario “La transferencia” se hablaba de la posición del analista y de qué podía significar hablar del “deseo del analista”. Lacan es muy claro al afirmar que “la complejidad de la cuestión de la transferencia no se podía en absoluto limitar a lo que ocurre en el sujeto llamado paciente, en el analizado. En consecuencia, se plantea la cuestión de articular (...) qué debe ser el deseo del analista” (Lacan, 1960-1961: 124). Tomando como ejemplo la posición de

Sócrates en “El Banquete”, Lacan afirma que se trata para el analista de ocupar el lugar de “deseante puro” (Lacan, 1960-1961: 410). El analista debe ser capaz de sostener el deseo en cuanto tal, sin obturar con postizos el deseo del sujeto. El lugar del objeto *a* minúscula (recordemos que aquí todavía se trata del objeto en el fantasma) “el analista, por su parte, sólo puede pensar que cualquier objeto puede rellenarlo (...) No hay objeto que valga más que otro – éste es el duelo a cuyo alrededor se centra el deseo del analista” (Lacan, 1960-1961: 440). Ahora bien, tal como afirmamos anteriormente, introducir el objeto *a* en su estatuto real por fuerza vendrá a modificar la concepción del objeto en el deseo, y por consiguiente en el deseo del analista. Lacan afirma que el deseo del analista, como todo deseo, tiene una referencia interna al objeto *a*, causa de deseo. Se trata de que quien ocupe el lugar de analista sea alguien que “por poco que sea, por algún lado, algún borde, haya hecho volver a entrar su deseo en este *a* irreductible” (Lacan, 1962-1963: 365). De esta forma, el análisis puede ser llevado más allá de la demanda y de la identificación, al plano del deseo y al encuentro del sujeto “con la porquería que le sirve de soporte, el objeto *a*, cuya presencia, puede decirse legítimamente, es necesaria” (Lacan, 1964: 266).

Así, luego de sostener durante años que el analista debía ocupar el lugar del Otro en la relación analítica, para no caer en los *impasses* de un psicoanálisis reducido al registro imaginario, Lacan debió introducir en la maniobra y la operación de la transferencia la incidencia del objeto *a*. Así, el analista, gracias a su análisis personal, debe poder servir de soporte al objeto *a*, ser un Otro en tanto que no es

absoluto, si quiere ir más allá de una identificación idealizante que obture la falta radical constitutiva del deseo. Se trata de poner en juego el *a* en tanto falta irreductible al significante y de que el analista se sitúe como A barrado para que el análisis no quede detenido en la impotencia, en el $-\Phi$ [el impasse freudiano, tal como lo sitúa Lacan]. En este marco es que se plantea la pregunta acerca de la pertinencia del concepto de contratransferencia en psicoanálisis.

La tesis sitúa como punto de partida para abordar los planteos de Lacan respecto de la contratransferencia la definición de la misma que el autor postula en 1951 y que se ha hecho célebre: “la suma de los prejuicios, de las pasiones, de las dificultades, incluso de la insuficiente información del analista en determinado momento del proceso dialéctico” (Lacan, 1951: 219). Cuestionando la idea de que la posición lacaniana respecto de este tema pueda cerrarse allí, la investigación recorre las menciones que el analista francés realiza de la cuestión a lo largo de seminarios y escritos. Esta queda ubicada en el registro imaginario, en el terreno de la relación de yo a yo; también es definida como los sentimientos del analista, respecto de los cuales Lacan dice que “sólo tienen un lugar posible en este juego, el del muerto; y que si se lo reanima, el juego se prosigue sin que se sepa quién lo conduce” (Lacan, 1958: 563). En este punto la tesis toma la caracterización que realiza Gloria Leff de la función del “dummy” o “muerto” en el bridge, para cuestionar la idea de rigidez y cadaverización que evoca el término “muerto”, en favor de la idea de que se trata de un jugador “que abre sus cartas para que otro juegue con ellas (...) Pero no puede intervenir, es dirigido

por su partenaire” (Leff, 2007: 121, *n.* 7). Por otro lado, el planteo de que “en el otro con minúscula que hay en él [se refiere al analista] tiene que haber algo capaz de jugar al muerto” (Lacan, 1960-1961: 216) nos conduce a la idea de un artificio, dejando abierta la pregunta acerca de otro destino posible para la contratransferencia, diferente de su proscripción.

A continuación la tesis se centra en los planteos de los seminarios “La transferencia” (1960-1961) y “La Angustia” (1962-1963), en los que Lacan aborda específicamente la cuestión de la contratransferencia. En uno y otro caso, para articular sus propias elaboraciones toma textos de reconocidos psicoanalistas posfreudianos que se dedicaron al tema para someterlos a una lectura crítica. Reencontramos aquí a Money-Kyrle, Little y Tower. En el marco de estos comentarios Lacan realiza una fuerte crítica respecto de la idea, generalizada entre los posfreudianos, de que un analista debe “comprender” y sostiene que “lo más importante de comprender en la demanda del analizado es lo que está más allá de esta demanda. El margen del deseo es el de lo incomprensible. En la medida en que todo esto no es percibido, un análisis se cierra prematuramente y, por decirlo todo, está malogrado” (Lacan, 1960-1961: 239).

En este momento de su enseñanza, al abordar la cuestión de la transferencia del lado del analista, Lacan entenderá por “contratransferencia”, la “implicación necesaria del analista en la situación de transferencia, y por eso precisamente debemos desconfiar de ese término impropio” (Lacan, 1960-1961: 227). Cabral retoma esta idea de la “impropiedad” y la diferencia de otras traducciones que hablan de la contratransferencia como una “mala pal-

abra” (Lacan, 1958: 559), criticando así una división de los conceptos entre “buenos” y “malos” que ha contribuido al efecto de borramiento de la contratransferencia en el psicoanálisis lacaniano. Por el contrario, la idea de “impropiedad”, con lo que implica de incomodidad e inadecuación, llama a la reflexión crítica y a complejizar la concepción del lugar del analista.

Ahora bien, es en el seminario “La Angustia”, momento en el que Lacan ubica al objeto *a* como objeto causa de deseo, que Leff encuentra la posibilidad de leer una posición novedosa de Lacan respecto de este tema. Siguiendo a la autora, la diferencia entre un manejo exitoso de la contratransferencia y un radical fracaso consiste en cómo el analista se posiciona respecto del objeto *a*: puede comportarse como quien contiene realmente el objeto que el paciente busca en él, o puede “jugar el papel” (Leff, 2007: 222) sin dejar de advertir que se trata de algo más allá de su persona. Esto permite, a nivel teórico, establecer la diferencia entre operar a nivel del objeto parcial falicizado (ϕ) –límite encontrado por Freud– y el objeto *a* como causa. En este punto se pone en primer plano la diferencia sustancial entre el deseo del analista y el deseo de la persona que ocupa ese lugar, sostenido en su fantasma. El deseo del analista como función es lo que permite que el lugar de la causa no se llene, que el enigma funcione, que no se caiga en la tentación de llenar el agujero causal con sentido.

Refiriéndose a los autores posfreudianos, afirma que “en la dificultad del abordaje de estos autores en lo referente a la contratransferencia, lo que constituye el obstáculo es el problema del deseo del analista” (Lacan, 1962-1963: 163). Se

sostiene que no hay nada en esta frase que pueda llevarnos a pensar en una sustitución de términos, sino muy por el contrario, nos presenta al deseo del analista como una función necesaria que estaría en la base de toda posibilidad de posicionarse de manera correcta respecto de la contratransferencia. En este sentido, podemos establecer una diferencia de niveles en lo que dice Lacan cuando afirma que “El término contratransferencia apunta a grandes rasgos a la participación del analista. Pero más esencial es el compromiso del analista (...)” (Lacan, 1962-1963: 163). Siguiendo las reflexiones de Lacan en este momento de su enseñanza, se propone la idea de que la función “deseo del analista” es la que designa el carácter de ese *compromiso* del analista, lo cual es del todo esencial en su posibilidad de posicionarse en la relación transferencial, de “participar” en la transferencia (sentido que le otorga, como ya hemos visto, a la contratransferencia). De ahí que Lacan afirme que la cuestión de la contratransferencia no es realmente el problema, mientras no esté resuelta cabalmente la cuestión del deseo del analista.

Es gracias a un análisis de los casos clínicos presentados por Tower que Lacan logra dar un paso más. Refiriéndose a los desarrollos de la analista americana, afirma que “si hay algunas personas que han dicho sobre la supuesta contratransferencia algo sensato, son únicamente mujeres” (Lacan, 1962-1963: 168). En la tesis se interroga la expresión “supuesta contratransferencia”, encontrando allí una articulación con la noción de “deseo del analista”. A propósito de las mujeres y la contratransferencia, Lacan sostiene que “si se mueven más cómodamente en sus escritos teóricos, es, presumo, porque tampoco se mueven mal en la práctica,

aunque no vean –o mejor dicho, no articulen (...)– su mecanismo de un modo del todo claro” (Lacan, 1962-1963: 193). Ya que a continuación Lacan afirma que la mujer sabe muy bien lo que es el deseo del analista, podemos pensar, a partir de estos desarrollos, que esta sería precisamente la función que permitiría articular el mecanismo de la contratransferencia. En este punto, la tesis realiza un seguimiento pormenorizado del análisis de Leff de los dichos de Lacan al leer los casos de Tower, lo cual permite llegar a las dos posiciones respecto del deseo desarrolladas en el seminario: la “masculina” –que pasa por la negativización del falo- y la “femenina” –en la cual “con lo que se enfrenta es precisamente con el deseo del Otro en cuanto tal, y ello tanto más cuanto que, en esta confrontación, el objeto fálico sólo interviene para la mujer en segundo lugar y en la medida en que desempeña un papel en el deseo del Otro” (Lacan, 1962-1963: 200).

En este contexto, se propone pensar la contratransferencia como referida al posicionamiento del analista respecto del objeto *a*, abriéndose así la posibilidad de no quedar coagulado en la posición de ser la sede del objeto parcial. De este modo, Leff (2007: 241) afirma que se abren dos alternativas y dos destinos posibles para el análisis: o bien el analista se posiciona como sede del objeto parcial y es inaccesible eróticamente –lo que lleva a un análisis interminable-, o bien el objeto *a* yace en el espacio analítico, lo cual permite que se ponga en juego en el analizante como causa de deseo. En esta segunda posición, el análisis puede llevarse más allá de la angustia de castración. La autora afirma que aquí encontramos la formulación lacaniana de la contratransferencia

a partir de la invención del objeto *a*: “el analista en posición de *partenaire* femenino” (Leff, 2007: 241), lo cual le permite prestarse a cumplir el papel asignado en la transferencia, sostener la mascarada, sin por ello quedar capturado allí.

Si bien en la tesis no se adhiere a los planteos de Guyomard (2011: 188) respecto de que Lacan le dio a la contratransferencia el estatuto de un concepto, y se reconoce la extensa crítica de éste a dicho término fundamentalmente por la carga de sentido resultante del tratamiento recibido a lo largo de las décadas, se destaca que por su misma “impropiedad” la contratransferencia permitió a Lacan una fecunda interrogación de la clínica y de la posición del analista.

¿UN ASUNTO SUPERADO O UN ASUNTO CLAUSURADO?

En el capítulo final, la tesis se abre a una interrogación por el lugar del concepto de contratransferencia en la elaboración psicoanalítica actual. Se formula la pregunta respecto de si se trata de un asunto que ha sido superado en el transcurso de la historia del psicoanálisis, un concepto que ha sido reemplazado por otros más “pertinentes” y “valiosos” para la reflexión clínica; o si por el contrario cierto “efecto de escuela” ha significado la clausura de una interrogación que pone en el centro de la escena al analista y su implicación y posicionamiento en el análisis. Con el objetivo de no cerrar prematuramente el interrogante, se comparte la postura de Winnicott cuando afirma que “será fútil cualquier discusión que se base en las fallas del análisis del propio analista. En cierto sentido, esto pone fin al debate”

(Winnicott, 1960: 207-8). Por otro lado, se destaca la pluralidad de puntos de vista dentro del psicoanálisis, buscando evitar su compartimentación en “sectores” pretendidamente homogéneos.

Luego de un recorrido por la obra freudiana y los planteos de los analistas posfreudianos con quienes Lacan polemiza al abordar la cuestión de la contratransferencia, la investigación se introduce en las ideas de Lacan sobre el tema, reconociendo desde el inicio la diversidad de lecturas existentes y la complejidad de la problemática. Se plantea que si bien la contratransferencia no tiene en este nuevo contexto teórico un estatuto conceptual delimitado, la posición del analista francés es mucho más difícil de ceñir en una lectura única de lo que suele decirse al evocar su enseñanza. Por otro lado, el abordaje de otros autores permite abrir preguntas en los intersticios de la reflexión lacaniana.

La introducción del “deseo del analista” para dar cuenta del lugar de quien conduce la cura lleva a repensar la función del análisis personal y el significado de poner entre paréntesis el yo del analista. A partir de este recorrido, se considera que funcionar como soporte del objeto *a*, tal como lo concibió Lacan, no significa dejar de ser un sujeto, pero sí permitir que el único sujeto en análisis sea el analizante. Ahora bien, este trabajo de investigación nos llevó a distinguir entre el deseo del analista, que se refiere al compromiso de éste, a la función que sostiene su lugar, y la contratransferencia, término complejo en el que se han condensado discusiones y posiciones muy diferentes con el correr de las décadas. A partir de recorrer las diversas caracterizaciones de Lacan, encontramos que podemos entenderla como la

implicación del analista en la transferencia, su participación en ella, y siguiendo a Leff, planteamos que su manejo depende del posicionamiento del analista respecto del objeto *a*, lo cual vuelve a llevarnos al concepto de deseo del analista y lo que este habilita. Así, acordamos con la idea de que no es en la contratransferencia que encontraremos la posibilidad de designar la especificidad de la función del analista en la cura, y que en este sentido el deseo del analista nos aporta más elementos para pensarla. No obstante, esto no significa desconocer el enorme valor que ha tenido la contratransferencia en la posibilidad de articular una rigurosa interrogación respecto de la práctica analítica.

La lectura de los posfreudianos de la contratransferencia es una lectura enraizada en lo imaginario, una concepción de la cura basada en la relación de yo a yo. Ahora bien, Lacan nunca dejó de destacar el anudamiento de los tres registros –imaginario, simbólico y real-, y en este sentido consideramos que la contratransferencia tiene la riqueza de permitirnos pensar e interrogar esa articulación, y cómo se juega en la posición del analista. Consideramos que el recurso a la contratransferencia como posibilidad de pensar la posición del analista en el registro de lo imaginario resulta una referencia importante y necesaria, ya que si bien su yo tiene que “jugar al muerto”, nunca puede ser abolido de manera permanente. Lo que introduce en este punto el deseo del analista es la posibilidad de plantear una función que permite que la contratransferencia, con sus implicancias en lo imaginario, no sea la que comande la cura.

En la tesis se sostiene que dar lugar a la contratransferencia en la reflexión teórico-clínica no implica perder de vista

los peligros y excesos que puede conllevar en caso de hacer de ella el eje de la dirección de la cura y perder de vista la singularidad del paciente. De esta forma se propone, como manera de salir de la encerrona que implica la aparente oposición y relación de exclusión o sustitución entre la contratransferencia y el deseo del analista, la apelación a la categoría de “escucha analítica”. En el decir de Fernández Miranda “*el reconocimiento de la irreducible alteridad del paciente, transforma la contratransferencia en escucha analítica*” (Fernández Miranda, 2016).

Sin perder de vista las inconsistencias y las contradicciones que condensa el término, consideramos importante sostener el valor de la contratransferencia como el nombre de la necesaria implicación del analista en la transferencia, con los efectos imaginarios que esto puede implicar, entendiendo que su sustitución por la noción de “deseo del analista” corre el peligro de llevarnos a una concepción demasiado uniforme y “aconflictual” (Guyomard, 2011: 11) de la posición del analista. Se destaca que hay algo en la “impropiedad” misma del término, en su carácter problemático, en sus movimientos y contradicciones internas, que invita a la reflexión y a la interrogación teórico-clínica –particularmente respecto del lugar del analista– como no lo hacen otros conceptos psicoanalíticos como el de transferencia y deseo del analista.

Finalmente, la tesis deja abiertos interrogantes que inauguran otras líneas de investigación. En este punto se destaca la pregunta por la contratransferencia llevada más allá de lo teórico-clínico, al campo de lo político-institucional, gracias a la cual se podría interrogar, con nuevas herramientas, la cuestión de la puesta en

primer plano, o por el contrario el borramiento, de la contratransferencia en los distintos ámbitos institucionales del psicoanálisis (particularmente la IPA y la AMP).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. (1962). “El ensayo como forma”. En *Pensamiento de los confines*, Número 5, octubre de 1998, 247-259. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAÑOS, L. y Steinberg, I. (2012). *Dificultades de la práctica del psicoanálisis*. Rosario: Homo Sapiens.
- CABRAL, A. (2009). *Lacan y el debate sobre la contratransferencia*. Buenos Aires: Letra Viva.
- ETCHEGOYEN, H. (1986). “Contratransferencia: descubrimiento y redescubrimiento”, “Contratransferencia y relación de objeto” y “Contratransferencia y proceso psicoanalítico”, *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 236-270.

- FERNÁNDEZ MIRANDA, J. (2016). “La escucha y la transmisión. Apuntes para un pensamiento psicoanalítico”. (Texto inédito).
- FREUD, S. (1905 [1901]) “Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)”, *Sigmund Freud. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu (2003), Volumen 7, 1-107.
- _____ (1909). “A propósito de un caso de neurosis obsesiva”, *Sigmund Freud. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu (2003), Volumen 10, 119-194.
- _____ (1910). “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”, *Sigmund Freud. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu (1999), Volumen 11, 129-142.
- _____ (1912). “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”, *Sigmund Freud. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu (2001), Volumen 12, 107-119.
- _____ (1915 [1914]). “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia”, *Sigmund Freud. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu (2001), Volumen 12, 159-174.
- _____ (1920). “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, *Sigmund Freud. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu (2001), Volumen 18, 137-164.
- _____ (1933 [1932]). “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, “30ª conferencia. Sueño y ocultismo”, *Sigmund Freud. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu (2001), Volumen 22, 29-52.
- _____ (1940 [1938]). “Esquema del psicoanálisis”, *Sigmund Freud. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu (2001), Volumen 23, 133-209.
- GEISSMANN, C. (2002). “Contratransferencia”. En AA.VV (2002). *Diccionario internacional de Psicoanálisis. Conceptos, nociones, biografías, obras, acontecimientos, instituciones*. Madrid: Ediciones Akal (2007), 300-301.
- GENTILE, A. (2009). “Conceptos psicoanalíticos en los fundamentos de la psicología”. Proyecto de investigación 2009/12. Secretaría de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional de Rosario.
- GINZBURG, C. (2004). “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario”, *Tentativas*. Rosario: Prohistoria ediciones, 93-155.
- GIORDANO, A. (1998). “La crítica de la crítica y el recurso al ensayo”. En *Actas del Sexto Congreso Internacional del CELCIRP “La figura del intelectual en la producción cultural rioplatense de fines del siglo XIX a fines del siglo XX”*, 49-58. 25 al 27 de junio 1998, Nueva York, Fordham University, Lincoln Center Campus.
- GUYOMARD, P. (2011). “Lacan et le contre-transfert: le contre-coup du transfert” y “Au dernier terme”. En Guyomard, P. et al. (2001) *Lacan et le contre-transfert*. Paris: PUF. 11-75. Citas traducidas por C. Greca.
- HEIMANN, P. (1949-1950). “Sobre la contratransferencia”, en *Revista de Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica de Madrid. Número 32, mayo de 2000, 43-49. Madrid: Asociación Psicoanalítica de Madrid.

- LACAN, J. (1951). "Intervención sobre la transferencia", *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI (2007), Volumen 1, 209-220.
- _____ (1958). "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI (2008), Volumen 2, 559-615.
- _____ (1960-1961). "La transferencia", *Lacan. El seminario*. Buenos Aires: Paidós (2006), Volumen 8.
- _____ (1962-1963). "La Angustia", *Lacan. El seminario*. Buenos Aires: Paidós (2007), Volumen 10.
- _____ (1964). "Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis", *Lacan. El seminario*. Buenos Aires: Paidós (2006), Volumen 11.
- LEFF, G. (2007). *Juntos en la chimenea. La contratransferencia, las "mujeres analistas" y Lacan*. México: Editorial Psicoanalítica de la Letra.
- LITTLE, M. (1951). "Contratransferencia y respuesta del paciente", *Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura*. Número 8, diciembre de 1998. URL: <http://www.acheronta.org/acheronta8/little1.htm> (última consulta: 08/12/15).
- _____ (1957). "R" - La respuesta total del analista a las necesidades de su paciente". Traducción castellana: A. Gasparino. y J. Castelo, mayo-junio de 1997, para el Colectivo GRITA (Grupo de Investigación en Técnica de la Psicoterapia Psicoanalítica). URL: <http://www.sauval.com/angustia/MLittleRT.pdf> (última consulta: 07/12/15).
- MILLER, J.-A. (2003). "Contratransferencia e intersubjetividad", en *Revista Freudiana*, número 38, año 2003. URL: <http://es.scribd.com/doc/23258313/Contratransferencia-e-Intersubjetividad#scribd> (última consulta: 13/03/2016).
- MONEY-KYRLE, R. (1956). "Contratransferencia normal y algunas de sus desviaciones", en *Revista uruguaya de Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica de Uruguay. Tomo IV, número 1, 1961-1962, 150-163. Montevideo: Asociación Psicoanalítica de Uruguay.
- RABANT, C. (1992). "Sobre la interpretación en general". En *Inventar lo real. La desestimación entre perversión y psicosis*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión (1993), 15-26.
- RITVO, J. B. (1997). "Afectos, síntoma, fantasma", en Ritvo, J. B. y Kuri, C. (1997). *Ensayo de las Razones. Acto y Argumentación en Psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva Ediciones, 65-93.
- TOWER, L. (1955). "La contratransferencia", en *Me cayó el veinte. Revista de psicoanálisis*. Número 3: "Abajarse, o no", primavera de 2001, 115-139. México: Epele.
- WEISSMANN, J. C. (1994). "Contratransferencia: su origen", en *Revista de Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica Argentina. Tomo LI, número 3, mayo-julio de 1994, 561-586. Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.
- WIDLÖCHER, D., Miller, J.-A. y Granger, B. (Coord.) (2002). "El porvenir del psicoanálisis", en *Revista de Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica Argentina. Tomo LX, número 4, oc-

tubre-diciembre de 2003, 1051-1070. Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

WIDLÖCHER, D. (2011). “Le contre-transfert, un autre transfert”. En Guyomard, P. *et al.* (2001) *Lacan et le contre-transfert*. Paris: PUF, 93-112. Citas traducidas por C. Greca.

WINNICOTT, D. (1960) “La contratransferencia”. En *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional* (1965). Buenos Aires: Paidós (1993), 207-216.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Cecilia Greca es Psicóloga, Profesora en Psicología y Magíster en Psicoanálisis, graduada en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. Forma parte de la cátedra “Psicología” de la misma Facultad, en donde se desempeña como docente e investigadora. Trabaja como psicoanalista en el ámbito privado e integra el equipo del Dispositivo Integral de Abordaje Territorial (DIAT Rosario) como profesional dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Santa Fe.

Normas para la presentación de trabajos

Esta publicación recibe textos en español, francés y/o portugués. Los artículos que se propongan para su publicación en *Psicoanálisis en la Universidad* deberán ser originales y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra publicación.

El Consejo Editorial tendrá los siguientes criterios para la selección general de artículos:

- :: Pertenencia al campo del psicoanálisis y otras disciplinas afines
- :: Calidad del artículo

1 Proceso de Revisión por Pares

Todos los textos-manuscritos recibidos cumplen con tres etapas. En primer lugar, los artículos son revisados por el Consejo Editorial, el Director y/o editores y sólo aquellos artículos que cumplen con los estándares científicos y editoriales de la Revista y con sus objetivos y el enfoque, pasan a la siguiente etapa: el envío a Evaluadores Externos. La revista *Psicoanálisis en la Universidad* utiliza para la evaluación de cada artículo el protocolo de arbitraje a ciegas, en el que los autores desconocen quién los evaluó y los árbitros no saben a quién evalúan. Cada artículo será evaluado por al menos dos expertos en el tema ubicados en Universidades Nacionales, Latinoamericanas o Europeas; quienes determinarán: a) aceptar y publicar; b) revisar, reelaborar y aceptar; c) rechazar.

En caso de discrepancias entre los dictámenes el texto será enviado a un tercer árbitro, cuyo dictamen definirá su publicación o no. Los resultados del proceso de evaluación de los dictámenes académicos serán inapelables en todos los casos.

2 Estructura del Texto

Los artículos presentados deben incluir:

- » Título en español e inglés
- » Sumario o resumen en español e inglés (máximo 200 palabras)
- » 5 descriptores o palabras-claves en español e inglés
- » Texto (incluyendo tabla, figuras, o gráficos si los tuviera)
- » Referencias
- » Apéndice (si cuenta con él)

Los textos deberán enviarse por e-mail a: psicoanalisis.universidadunr@gmail.com

2.1 Enviar dos copias digitales del artículo:

- i) Una copia con los requisitos antes mencionados pero de carácter anónimo en formato pdf.
- ii) Otra copia en Word con los requisitos mencionados que además deberá acompañarse con los siguientes datos personales del autor/res:
 - » Nombre completo
 - » Áreas de investigación o interés
 - » Procedencia-afiliación institucional actual
 - » Dirección postal / dirección electrónica
 - » Teléfonos
 - » Fecha

2.2 Enviar una copia firmada de la carta de originalidad y cesión de derechos, que se podrá solicitar por mail al consejo editorial de la revista para que, luego de imprimirla y firmarla, la pueda scanear y enviar nuevamente junto con el trabajo.

3-Extension de los Textos

- :: **Del título:** No debe superar los 65 caracteres. (incluyendo espacios)
- :: **Del subtítulo:** en caso del que el título no supere los 30 caracteres, se puede agregar un subtítulo que no debe superar los 60 caracteres (incluyendo espacios)
- :: **Del texto:** no debe superar las 10.000 palabras incluyendo notas bibliográficas (para contar las palabras de un documento de *Word*, debe dirigirse a la persiana HERRAMIENTAS, y hacer click en CONTAR PALABRAS...)

4- Formato del Texto

- :: **Tipo de letra:** Times New Roman
- :: **Tamaño de letra:** 12
- :: **Interlineado:** a doble espacio (2,0), para todo el texto con única excepción en las notas a pie de página
- :: **Márgenes:** 2,54 cm por todos los lados de la hoja
- :: **Sangría:** marcada con el tabulador del teclado o a 5 espacios
- :: **Alineación del texto:** a la izquierda, también llamado quebrado o en bandera
- :: **Título:** alineación: Centrado, en negrita, con mayúsculas y minúsculas
- :: **Subtítulo Principal:** alineación a la izquierda en negritas con mayúsculas y minúsculas
- :: **Subtítulos internos:** con sangría, negritas, mayúsculas, minúsculas

5- Referencias y Citas Bibliográficas:

Psicoanálisis en la Universidad utiliza el formato de la American Psychological Association (APA, 6ª Ed). Todo el documento atenderá en su estructura a las Normas APA, las cuales establecen los estándares internacionales para la publicación de producción científica. A continuación, algunas consideraciones claves para tener en cuenta al momento de construir del documento:

5.1 Citas textuales:

Se debe indicar el autor, año y número de página. Si la fuente citada no tiene paginación, entonces se escribe el número de párrafo. Si la cita tiene menos de 40 palabras se coloca como parte del cuerpo del texto, entre comillas y al final entre paréntesis se señalan los datos de la referencia.

Ejemplo:

“Si Freud insistió tanto en el complejo de Edipo que llegó a constituir una sociología de tótems y tabúes, es, manifiestamente, porque la Ley está ahí *ab origine*” (Lacan, 1955, p.121).

Si la cita tiene más de 40 palabras debe escribirse en un párrafo aparte, sin comillas, alineado a la izquierda y con un margen de 2,54 cm o 5 espacios de tabulador. Todas las citas deben ir a doble espacio.

Ejemplos:

Lacan (1953/1954) en su *Seminario 1* afirma lo siguiente:

En el sueño, en el momento en que este asume cierta orientación, ocurren fenómenos que son de orden lingüístico particularmente. El sujeto con toda conciencia comete un error de lenguaje. El sujeto en el sueño sabe que se trata de un error de lenguaje pues aparece allí un personaje para corregirle. (p.79)

Sostenemos siempre la relación intrínseca del sujeto con el lenguaje porque:

En el sueño, en el momento en que este asume cierta orientación, ocurren fenómenos que son de orden lingüístico particularmente. El sujeto con toda conciencia comete un error de lenguaje. El sujeto en el sueño sabe que se trata de un error de lenguaje pues aparece allí un personaje para corregirle. (Lacan , 1953/1954, p.79)

5.2 Paráfrasis:

En algunos casos, no se realiza una cita textual, es decir tal y como fue escrita originalmente por el autor cuyas ideas estamos reconociendo, sino que se recogen sus

ideas o argumentos centrales pero sin utilizar las palabras del autor. Aquí se siguen las normas de la citación textual, a excepción del uso de comillas y citas en párrafo aparte.

Ejemplos:

Es este, el tres, a mi entender un camino, no obligado, pero sí tal vez inevitable para quien se diga y se autorice analista. Parafraseando a Lacan unir a su horizonte la subjetividad de la época. (Lacan, 1953, p.309)

Es este, el tres, a mi entender un camino, no obligado, pero sí tal vez inevitable para quien se diga y se autorice analista e intente unir a su horizonte la subjetividad de la época. (Lacan, 1953, p.309)

En los únicos casos en donde se puede omitir de forma deliberada el número de página es en los de paráfrasis y esto cuando se estén resumiendo varias ideas expresadas a lo largo de toda una obra y no una idea particular fácilmente localizable en la fuente citada.

5.3 Varias obras o autores:

Ejemplo:

Dos autores:

Haimovich y Kreszes (2011) afirman... o (Haimovich y Kreszes, 2011, p.-)

Tres a cinco autores: cuando se citan por primera vez se nombran todos los apellidos, luego solo el primero y se agrega *et al*:

Tal como lo plantean numerosos autores (Soler, 2011; Laurent, 2002; Miller, 2003) la vergüenza es un afecto que está en consonancia con la culpa [...] En otros escritos los autores desarrollan que ... (Soler *et al*, 2011)

6 Bibliografía

La bibliografía incluye todas las fuentes y referencias citadas o utilizadas en el texto, que sirven para profundizar en el tema y se incluirá al final del trabajo, ordenándola alfabéticamente por autor/a.

6.1 Libro de uno o varios autores

» Apellido del autor seguido de la inicial del nombre; si se trata de dos coautores, ambos deberán ser mencionados; si hay más de dos, se indicará

el primero seguido de la expresión “y otros”.

- » Año de la primera publicación entre paréntesis
- » Título del libro en itálica
- » Ciudad, País y Editorial

Ejemplos:

Freud, S. (1893). *Primeras publicaciones psicoanalíticas*. Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores.

Haimovich, E., Kreszes, D. (2011). *Fantasía. Metapsicología y Clínica*, Rosario, Argentina, Homo Sapiens Ediciones.

Escars, C. y otros (2015). *Declinaciones del padre. Lecturas psicoanalíticas de la época*, Buenos Aires, Argentina, Letra Viva.

6.2 Artículos o Capítulos de libros:

Únicamente en los casos de libros compilatorios y antologías donde cada capítulo tenga un autor diferente y un compilador o editor: Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

Ejemplo:

Fernandez Pineda, D, (2015). Dos figuras del padre en Freud. En Escars, C, *Declinaciones del padre* (pp.85-90). Buenos Aires, Argentina, Letra viva.

Un mismo autor:

- » Apellido del autor seguido de las iniciales del nombre
- » Año de la primera publicación entre paréntesis
- » Título del capítulo o la entrada entre comillas
- » Título del libro en itálica
- » Volumen y páginas de comienzo y terminación
- » Ciudad, País y editorial

Ejemplo:

Freud, S. (1909) “A propósito de un caso de neurosis obsesiva” en *Obras Completas* (Vol. 10, pp.119-194). Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

6.3 Artículos de Publicaciones periódicas impresas

- » Apellido del autor seguido de las iniciales del nombre
- » Fecha
- » Título del artículo
- » Nombre de la revista en itálica (cuando se trata de revistas reconocidas utilizar las abreviaturas usuales)
- » Volumen (número), pp-pp.

Ejemplo:

Lutereau, L. (2013). La homosexualidad femenina como una forma clínica de la histeria, en *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, volumen (13), 91-103.

Indart, J.C. (2016). Sobre la cuestión del padre en *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, volumen (21), 114-117.

6.4 Artículos de Publicaciones periódicas online:

- » Apellido del autor seguido de las iniciales del nombre
- » Año de publicación
- » Título del artículo
- » Nombre de la revista en itálica
- » Volumen (número), pp-pp.
- » Recuperado de <http://www>

6.5 Referencia a páginas webs:

- » Apellido seguido de las iniciales del nombre
- » Fecha entre parentesis
- » Título de la página en itálica
- » Casa publicadora
- » Recuperado de [http://www...](http://www)

7 Notas ampliatorias

Las notas deben ser incluidas al final del texto, como texto común.
(muy importante: NO utilizar el comando inserta notas en Word, ya que las presenta como links)

7.1 Formato de llamada ampliatoria (número de referencia)

- :: Números arábigos (no romanos)
- :: Fuente: Times new Roman del 7
- :: Ubicación: superíndice (para cambiar el número a “superíndice” debe primero seleccionar el número, luego entrar en la persiana de **FORMATO**, hacer click en **FUENTE**, y finalmente hacer click en la opción **SUPERÍNDICE** que aparece en la lista de **EFFECTOS**)
- :: Estilo: normal

7.2 Formato de llamada ampliatoria

- :: Numero de referencia: seguida de un punto
- :: Fuente: Times New Roman del 8
- :: Estilo: negrita

Para cualquier otra consulta sobre como citar la bibliografía o como realizar el formato del texto, puede acudir a la página oficial de normas APA y clicar en actualizaciones 2017.

REVISTA

Psicoanálisis en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis
FACULTAD DE PSICOLOGÍA, UNR

Breve Reseña Curricular de las Autoridades

DIRECTOR

Carlos Kuri

Psicoanalista. Profesor titular Psicoanálisis I, Facultad de Psicología UNR; Director Maestría en Psicoanálisis UNR; Doctor en Psicología UNR. Director Colección Maestría en psicoanálisis. Investigador UNR categoría 1. Evaluador de revistas con referato. Publicaciones recientes: *Vigencia de lo metapsicológico*; *Nada nos impide, nada nos obliga*. *De la contingencia en psicoanálisis*; *La identificación. Lo originario y lo primario, una diferencia clínica*; *Estética de lo pulsional*. *Lazo y exclusión entre psicoanálisis y arte*.

CO-DIRECTORA

Silvina Garo

Psicoanalista. Magister en Psicoanálisis, UNR. Profesora Adjunta de la Cátedra Psicoanálisis y psicopatología. Actualmente Directora del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología, UNR. Docente-investigadora categorizada, Evaluadora y jurado de tesis en la carrera de Maestría en Psicoanálisis y actualmente dirige Tesis en dicha carrera de posgrado. Secretaria y organizadora de las Primeras Jornadas de Psicoanálisis de dicho Departamento y del comité de publicaciones del mismo.

Ha publicado su primer libro *Navegar es preciso. Una travesía por la clínica freudiana a través del duelo* (Homo Sapiens; 2015) y numerosos artículos en diversas revistas y libros de interés científico: *Historización y duelo*, *Revista Psicoanálisis y el Hospital* N°43; *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, Año 2013 (Facultad de Psicología, UBA); *La fábrica de casos II: los personajes de Ernesto Sabato* (Homo Sapiens; 1999); *Argumentos* 6, *Revista de la Escuela Sigmund Freud* (Rosario; 2001).

Jorge Ceballos

Psicoanalista. Psicólogo. Doctorando en Psicología, Facultad de Psicología. UNR. Docente e investigador categorizado, y Jefe de trabajos prácticos concursado de la materia Psicoanálisis I de la Facultad de Psicología, UNR. Ha dictado Seminarios de Pregrado en Fac. Psicología (UNR) así como ha sido Titular de la Cátedra Psicología General en Licenciatura en Kinesiología y Fisiatría (IUGR). Es autor de ponencias en jornadas y congresos, así como de diversas publicaciones. Ha sido Jurado de concurso y de tesis. Es miembro del equipo interdisciplinario y co-coordinador del Programa para Jóvenes en el C.E.T. "Un Lugar para Aprender". Fundación del Centro del Desarrollo Infantil.

Valeria Decorte

Psicoanalista, Magister en Psicoanálisis: Tesis: "Los silencios en Psicoanálisis. Distintos estatutos del silencio en la clínica". Docente e investigadora categorizada. Jefe de trabajos prácticos en la materia Clínica II. Docente del "Taller de investigación y escritura II" en la Maestría en Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la UNR. Directora, evaluadora y jurado de tesis en la dicha carrera.

M. Olivia Di Nardo

Psicóloga por la UNR, Psicoanalista, practicante del psicoanálisis con niños. Participante de la Escuela de psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario. Secretaria del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología UNR. JTP de la cátedra Psicoanálisis II. Investigadora. Miembro del equipo interdisciplinario Diálogos Rosario. Ha participado como expositora de diversos congresos nacionales e internacionales.

Antonio S. Gentile

Psicoanalista; se tituló de grado como Psicólogo, en la Escuela Superior de Psicología, de la UNR. Profesor Titular ordinario, desde 1987, UNR. Es investigador principal de la Carrera del Investigador Científico de la UNR (CIC-UNR). Se doctoró con una tesis sobre el concepto de memoria en la obra de Sigmund Freud.

Ha publicado artículos en revistas científicas nacionales y extranjeras; ha contribuido en numerosos congresos nacionales e internacionales. Es autor de tres libros, uno de ellos en colaboración. Dirige proyectos de investigación psicoanalíticos y tesis a nivel de Maestría en Psicoanálisis y Doctorado. Ha dictado cursos de posgrado en las universidades nacionales del Comahue, Mar del Plata, La Plata y Rosario; en Brasil, Colombia e Israel. Ha sido director de la Carrera de Doctorado de la Facultad de Psicología-UNR y miembro titular de la Comisión de Pos Doctorado de la UNR. Integra el Grupo de Trabajo en Historia de la Psicología, de la Sociedad Interamericana de Psicología. Es miembro del Comité Asesor Nacional del Centro Argentino de Historia del Psicoanálisis, la Psicología y la Psiquiatría de la Biblioteca Nacional.

Cecilia Gorodischer

Psicoanalista. Psicóloga por la Facultad de Psicología de la UNR. Magister por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Doctora en Psicología, (UNR). Investigadora Independiente de la Carrera de la Investigación Científica del Consejo de Investigaciones (CIC-CIUNR). Docente - Investigadora Categoría III. Profesora Adjunta de la Facultad de Psicología (UNR). Directora de tesis doctorales y de maestría.

Directora de numerosos Proyectos de Investigación (1990 y continúa). Actualmente dirige el Proyecto de Investigación titulado "Formulaciones actuales sobre el cuerpo en Psicoanálisis. Sus incidencias clínicas". Directora del Programa de Investigación en Psicoanálisis, Enseñanza y Transmisión (PIPET), radicado en el Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEI - UNR). Se encuentra realizando el Posdoctorado en la Universidad Nacional de Rosario, con el Proyecto de Investigación titulado "El tratamiento de la pérdida en la clínica psicoanalítica. Resto y desecho: dos categorías diferenciales". Publicó en numerosas revistas científicas.

Carolina Rovere

Psicoanalista. Se graduó de Psicóloga en la Facultad de Psicología de la UNR. Docente e investigadora categorizada de la Facultad de Psicología. Jefe de trabajos prácticos concursado de la materia Psicoanálisis y Psicopatología, Facultad de Psicología UNR. Magíster en Psicoanálisis. Tesis: "Valor de la contingencia para el Psicoanálisis de orientación Lacaniana". Es miembro de la EOL (Sección Rosario) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis WAP. Es miembro socio de CERIN (Centro de Rehabilitación infantil de Rosario) y coordinadora del área de Psicología.

Autora de los libros: *Caras del goce femenino*, Letra Viva, 1° ed. octubre de 2011, 2° ed. marzo de 2013. *La palabra que falta es Una mujer*, en coautoría con Sergio Zabalza, Letra Viva, abril de 2013.

Ivonne M. Serena

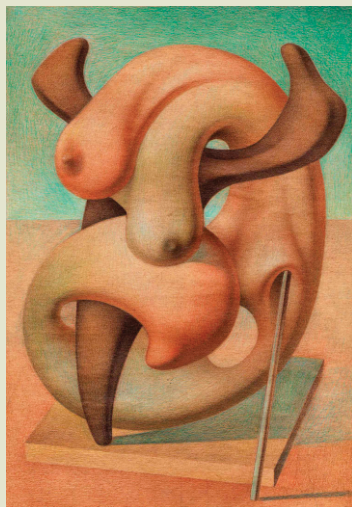
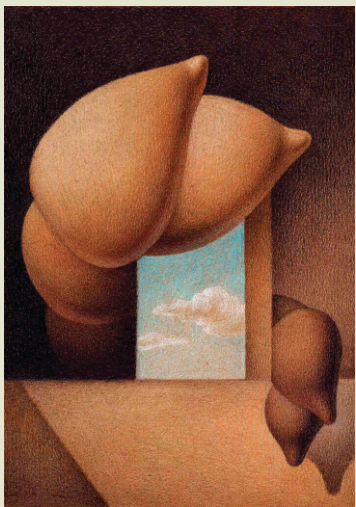
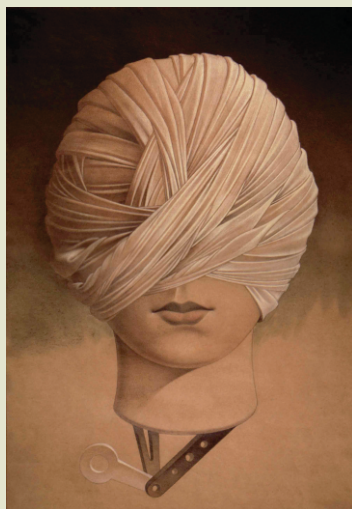
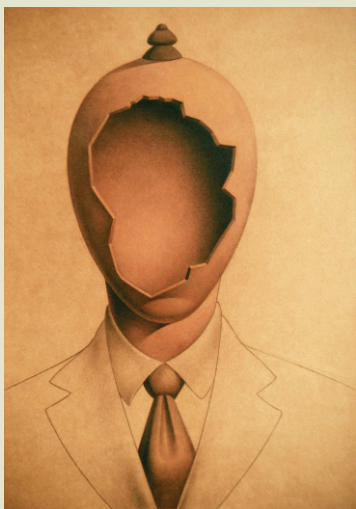
Psicoanalista. Magister en Psicoanálisis por la Facultad de Psicología, UNR. Tesis: *La función de la escritura en la clínica psicoanalítica. El síntoma entre significante y letra*. Docente del Área de Seminarios Electivos de Pregrado. Actualmente dicta el seminario *Síntomas del Malestar Contemporáneo*. El mismo también fue dirigido para la formación de graduados a través de la Secretaría de Extensión Universitaria de dicha institución. Se desempeña como directora, evaluadora y jurado de Trabajos Integradores Finales en la formación de Grado. Es autora de producciones escritas para jornadas, congresos y diversas publicaciones.

Para el Área de Formación y Capacitación docente en COAD dicta en la actualidad el *Seminario – Taller sobre Escritura Académica para docentes e investigadores universitarios*. Además es integrante del Equipo docente de la Facultad de Psicología que brinda asesoramiento al *Programa Lazos* en Prevención de violencias, consumos problemáticos y adicciones. Ministerio de Educación, Provincia de Santa Fe.

También es Miembro del Comité Organizador del Congreso Argentino Latinoamericano de DDHH perteneciente a la Secretaría Derechos Humanos de la UNR.

Otros títulos: Lic. Comunicación Social con Especialización en Medios Masivos y Comunicación Institucional por la Facultad de Ciencias Políticas y RRII perteneciente a la UNR.

Ilustran este número obras del artista Ezequiel Trevisi



Ezequiel Trevisi

Nace el 14 de Febrero de 1981 en la ciudad de Venado Tuerto. En 1998 termina los estudios secundarios en la escuela técnica de Dibujo Publicitario N° 625 "Carlos Guido y Spano" de la ciudad de Rosario. Al año siguiente comienza a asistir al taller de dibujo de Julián Usandizaga y luego al taller de pintura de Rodolfo Elizalde. En el año 2004 realiza su primera muestra individual de dibujos en el "Centro Cultural Bernardino Rivadavia", hoy "Fontanarrosa", de la ciudad de Rosario.

PSICO

El concepto de carne en la primera teología y el «cuerpo hablante»

The concept of flesh in the first theology and the «speaking body»

Sara Vassallo

La carne y lo irreversible del cuerpo pulsional

The Flesh and the irreversibility of the body in the domain of the drive

Bruno Carignano

Vigencia del abordaje psicoanalítico del cuerpo

Relevance of the psychoanalytic approach of the body

Silvina Garo

El cuerpo en la clínica psicoanalítica

The body in the psychoanalytic clinic

Diana Wolkowicz

El cuerpo en la práctica psicoanalítica

The body in the psychoanalytic practice

Marité Colovini

Elección y temporalidad: el margen de la lectura

Choice and temporality: the margin of reading

Nora Bolis

El psicoanálisis y los «otros» discursos

The psychoanalysis and the «others» discourses

Alex Dal Molin

Tratamiento de la verdad entre Lacan y Derrida

On truth in Lacan and Derrida

María Laura Frucella

No sin la clínica

Not without the clinic

Mario Kelman

Una investigación sobre la contra-transferencia en psicoanálisis

A research on counter-transference in psychoanalysis

Cecilia Grecca

ANÁLISIS

EN LA UNIVERSIDAD

UNR
EDITORA

Departamento de Psicoanálisis
Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Rosario