

ISSN: 0123-8884

# Revista *Affectio* Societatis

Vol. 14, N.º 26  
enero-junio de 2017

Departamento de Psicoanálisis | Universidad de Antioquia



UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA  
1803





Revista **Affectio  
Societatis**

Vol. 14, N.º 26  
enero-junio de 2017

---

Departamento de Psicoanálisis | Universidad de Antioquia



**UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA**

1803

© Revista *Affectio Societatis*  
© Departamento de Psicoanálisis de la  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
de la Universidad de Antioquia  
ISSN: 0123-8884  
Vol. 14 No. 26, enero-junio de 2017

*Rector:*

Mauricio Alviar Ramírez  
*Decano Facultad de Ciencias Sociales y Humanas*  
Hernando Muñoz Sánchez

*Jefe Departamento de Psicoanálisis*  
Ángela María Jaramillo Burgos

*Director Revista*

Julio Eduardo Hoyos Zuluaga

*Asistente editorial*

Angie Tatiana Ossa Vargas

*Comité editorial:*

*Sonia Alberti*, Universidad de Estado de Río de Janeiro (Brasil)  
*Sylvia De Castro Korgi*, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá (Colombia)  
*Carmen Elisa Escobar*, Universidad del Norte, Barranquilla (Colombia)  
*Clara Cecilia Mesa*, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia)  
*Julio Eduardo Hoyos*, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia)  
*Pablo Muñoz*, Universidad de Buenos Aires, Argentina  
*Andréa Máris Campos Guerra*, Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil)

*Corrección de textos*

José Ignacio Escobar

*Traducciones*

Jaime Velásquez

*Diseño y diagramación*

Imprenta Universidad de Antioquia

*Imagen de la carátula:*

Der Nachtmahr (1781). Johann Heinrich Füssli. The Detroit Institute of Arts, Detroit, Estados Unidos.

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin autorización escrita del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia

Departamento de Psicoanálisis, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia  
Teléfono: (574) 219 57 70  
Correo electrónico:  
departamentopsicoanalisis@udea.edu.co

La Revista *Affectio Societatis* es una publicación del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia. Se encuentra actualmente indexada en el Índice Bibliográfico Nacional PUBLINDEX en la categoría C. También hace parte de las bases LATINDEX, Biblat, DOAJ, DIALNET, EBSCO-HOST, PRO-QUEST, LILACS y Redib.

Puede consultarse en el Portal de revistas de la Universidad de Antioquia en la siguiente página web:  
<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/index>

El contenido de la obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Esta revista tiene fines didácticos y culturales. Las ilustraciones de los textos se hicieron conforme al artículo 32 de la Ley 23 de 1982.

# CONTENIDO

Vol. 14, N° 26 enero-junio de 2017

ISSN 0123-8884

Comité Científico..... 7

## Artículos de investigación

As estabilizações na psicose: metáfora delirante e sintoma  
*Ricardo Monteiro Guedes de Almeida*..... 13

Las mujeres, ¿perversas?  
*Yuliana Andrea Salcedo Escobar*..... 33

Entre isso e isso: leitura e escrita da não relação sexual  
*Guilherme C Oliveira Silva*..... 52

## Artículos de reflexión

El sujeto autista y su borde  
*Alejandro Olivos*..... 69

¿Qué cosa es lo contemporáneo?  
*Jordi Santiago Flores*..... 90

Del cogito transformado al acto analítico. El recorrido  
de un psicoanálisis según Lacan (1966-68)  
*Luis C. Sanfelippo*..... 111

La poesía hecha cuerpo. La *lalengua* del alférez Christoph Rilke  
*Mario Elkin Ramírez*..... 137

Da improvisação nasce o sujeito: Notas sobre transmissão e incorporação da linguagem	
<i>Renata Mattos-Avril y Leticia Maria Soares Ferreira</i> .....	152
Sobre a hipótese homossexual em Frida Kahlo – uma leitura psicanalítica a partir do caso Dora em Freud e Lacan	
<i>Mariana Rodrigues Festucci Ferreira y João Ezequiel Grecco</i> .....	165
La pantalla de la memoria. El recuerdo encubridor como formación de la mirada	
<i>Luciano Lutereau</i> .....	188
<b>Clásicos del psicoanálisis</b>	
La formación del carácter en el nivel genital del desarrollo de la libido (1925)	
<i>Karl Abraham</i> .....	217
Guía para autores .....	229

## COMITÉ CIENTÍFICO

**Andréa Hortélio Fernandes:** Psicóloga, Universidad Federal de Bahia. Pedagoga, Universidad Católica de Salvador. Magister en Psicoanálisis, Universidad de Paris VIII. Doctora en Psicopatología Fundamental y Psicoanálisis, Universidad de Paris VII. Posdoctorado en Psicología clínica y cultura, Universidad de Brasíla. Profesora Asociada II del Instituto de Psicología, Universidad Federal de Bahia.

**David Vargas Castro:** Psicólogo, Universidad del Norte. Formación clínica en Psicoanálisis. Colegio Clínico del Río de la Plata. Maestría en psicoanálisis, Universidad de Buenos Aires.

**Nádia Laguárdia de Lima:** Psicóloga, Universidad Federal de Minas Gerais. Especialista en clínica y salud mental, Universidad Federal de Minas Gerais. Magister en Educación, Universidad Federal de Minas Gerais. Doctora en Educación, Universidad Federal de Minas Gerais. Posdoctora en Teoría Psicoanalítica, Universidad Federal de Rio de Janeiro.

**Leonardo Leibson:** Psicoanalista. Médico Psiquiatra, Universidad de Buenos Aires. Coordinador Servicio de Sede Psicopatología- Adultos (SPSI) San Isidro UBA. Profesor adjunto Reg. Psicopatología, Cátedra. II Facultad de Psicología UBA.

**Miguel Jorge Lares:** Psicólogo, Universidad de Buenos Aires. Coordinador del Movimiento Psicoanalítico Latinoamericano - Enlace. Profesor invitado en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, en la Asociación Médica Argentina, en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad del Salvador de Buenos Aires, en la Pontificia Universidad Católica (Buenos Aires), Universidad de Valparaíso (Chile), en la Universidad Humanismo Cristiano de San-

tiago (Chile) y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Norte (Colombia).

**Vera Pollo:** Psicoanalista. Doctora y Magister en Psicología, Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro. D.E.A. en Psicoanálisis Universidad Paris VIII. Analista Miembro de la Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano de la Internacional de Foros del Colegio de Formaciones Clínicas del Campo Lacaniano, Rio de Janeiro. Profesora adjunta de la Maestría y del Doctorado en Psicoanálisis, Salud y Sociedad de la Universidad Veiga de Almeida y de la Especialización en Psicología Clínica de Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro.

**Juliana María Bueno:** Psicóloga, Universidad Pontificia Bolivariana. Especialización en Psicología clínica, Universidad Pontificia Bolivariana. Magister en Investigación Psicoanalítica, Universidad de Antioquia. Profesora Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia

**Juan Manuel Uribe:** Filósofo, Universidad de Antioquia. Magister en Ciencias Sociales, Universidad de Antioquia. Doctorado en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia.

**María Anita Carneiro:** Psicoanalista. Psicóloga, Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro. Maestría en Psicología Clínica, Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro. Doctora en Psicología Clínica, Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro. Coordinadora de Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro.

**Cristiane De Freitas Cunha:** Médica, Pediatra, Universidad Federal de Minas Gerais. Doctora en Salud del niño y del Adolescente, Universidad Federal de Minas Gerais. Posdoctora, Universidad de Barcelona. Profesora Asociada del Departamento de Pediatría da Facultad de Medicina, Universidad Federal de Minas Gerais.

**Sylvia De Castro:** Psicoanalista. Magister en Filosofía. Magister en Clínica de cuerpo y Antropología Psicoanalítica. Profesora Escuela



de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

**Pio Eduardo Sanmiguel Ardila:** Psicólogo, Universidad de los Andes. Magister en Psicoanálisis, Universidad Paris VIII. Profesor, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

**Fedra Cuestas:** Psicóloga, Universidad Nacional de Córdoba. Doctora en Filosofía, Universidad de París VIII. Profesora, Universidad Andrés Bello de Chile.

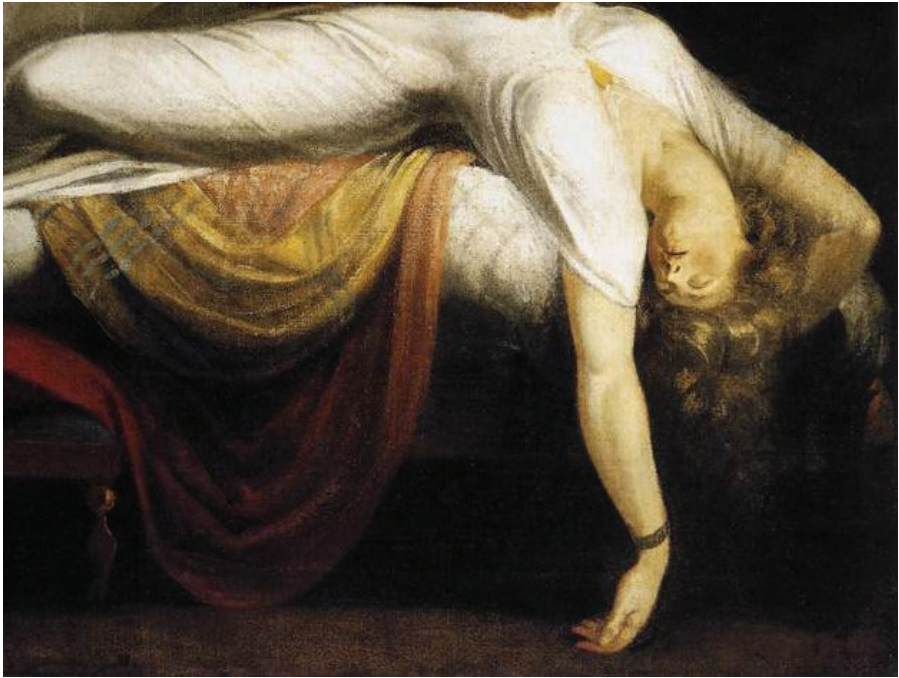
**Nicolás Ignacio Uribe Aramburo:** Psicólogo, Fundación Universitaria María Cano. Magíster en Investigación Psicoanalítica, Universidad de Antioquia. Profesor, Programa de Psicología, Universidad Católica Luis Amigó.

**Julio Eduardo Hoyos Zuluaga:** Psicoanalista. Psicólogo, Universidad Metropolitana de Barranquilla. Magíster en Ciencias Sociales, Universidad de Antioquia. Profesor Departamento de Psicoanálisis y Miembro del grupo de investigación Psicoanálisis, Sujeto y Sociedad de la Universidad de Antioquia.



## ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

---





# AS ESTABILIZAÇÕES NA PSICOSE: METÁFORA DELIRANTE E *SINTHOMA*

Ricardo Monteiro Guedes de Almeida<sup>1</sup>  
Universidade Católica de São Paulo, Brasil  
[ricardopsi@gmail.com](mailto:ricardopsi@gmail.com)

## Resumo

O presente artigo, visa discutir sobre as estabilizações psicóticas, a metáfora delirante e o *sinthoma*, tomando como referência as leituras psicanalíticas de Freud e Lacan, respectivamente, sobre o presidente Schreber e o escritor irlandês James Joyce. Concluiremos que a suplência subjetiva que o sujeito psicótico pode recorrer na busca de sua estabilização não

se restringe à metáfora delirante. O psicótico também poderá encontrar diferentes soluções para o seu adoecimento, tal como produzir um *sinthoma*, a exemplo de Joyce com sua arte.

**Palavras-chaves:** estabilizações psicóticas, metáfora delirante, *sinthoma*, suplência.

# LAS ESTABILIZACIONES PSICÓTICAS: LA METÁFORA DELIRANTE Y EL *SINTHOME*

## Resumen

El presente artículo pretende discutir sobre las estabilizaciones psicóticas, la metáfora delirante y el *sinthome*, tomando como referencia las lecturas psicoanalíticas de Freud y Lacan sobre el presidente Schreber y el es-

critor irlandés James Joyce, respectivamente. Se llega a la conclusión de que la suplencia subjetiva que el sujeto puede evocar en la búsqueda de su estabilización no se restringe a la metáfora delirante. El psicótico tam-

---

1 Psicólogo e Psicanalista. Mestre e doutorando em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Núcleo de Pesquisa "Psicanálise e Sociedade" nesta instituição. [ricardopsi@gmail.com](mailto:ricardopsi@gmail.com)

bién podrá encontrar diferentes soluciones para su padecimiento, tales como producir un *sinthome*, a modo de Joyce con su arte.

**Palabras clave:** estabilizaciones psicóticas, metáfora delirante, *sinthome*, suplencia.

## PSYCHOTIC STABILIZATIONS: THE DELUSIONAL METAPHOR AND *SINTHOMES*

### Abstract

This paper pretends to discuss on psychotic stabilizations, delusional metaphor and *sinthome*, by having as reference Freud and Lacan's psychoanalytic readings on judge Schreber and the Irish writer James Joyce, respectively. It is concluded that the subjective substitution that the subject may evoke in the search of his/her stabilization is not restricted to

the delusional metaphor. The psychotic person will also be able to find different solutions for his/her affliction, such as the production of a *sinthome*, as Joyce did with his art.

**Keywords:** psychotic stabilizations, delusional metaphor, *sinthome*, substitution.

## LES STABILISATIONS PSYCHOTIQUES : LA MÉTAPHORE DÉLIRANTE ET LE *SINTHOMES*

### Résumé

Cet article aborde une discussion sur les stabilisations psychotiques, la métaphore délirante et le *sinthome*, en se basant sur les lectures psychanalytiques de Freud et de Lacan à propos du président Schreber et de l'écrivain anglais James Joyce. L'on arrive à la conclusion que la suppléance subjective, évoquée éventuellement par le sujet dans la recherche de sa stabili-

sation, n'est pas restreinte à la métaphore délirante. Le psychotique peut également trouver différentes solutions pour sa souffrance, telles que la production d'un *sinthome*, à la manière de Joyce à travers son art.

**Mots-clés :** stabilisations psychotiques, métaphore délirante, *sinthome*, suppléance.

Recibido: 13/08/16 • Aprobado: 11/09/16

Sabemos que Freud não chegou a desenvolver, necessariamente, uma clínica da psicose. Por outro lado, seu legado sobre o tema é de fundamental importância, principalmente porque forneceu subsídios para que, décadas depois, Lacan viesse propor, de fato, um tratamento possível para psicose. Sob esta ótica, o delírio pode ser compreendido como uma tentativa de elaboração do psicótico em direção a uma estabilização. Porém, como pretendemos enfatizar neste trabalho, a elaboração delirante, tal como em Schreber, não consiste na única tentativa de solução apresentada pelos sujeitos psicóticos.

Neste sentido, pretendemos realizar uma discussão sobre as estratégias de estabilização na psicose estudadas por Lacan: a metáfora delirante e o *sinthoma*. A perspectiva estrutural da psicose adotada por ele e as consequências da não inscrição do *Nome-do-Pai* serão os primeiros pontos que iremos abordar. Em seguida, versaremos sobre a questão da suplência e do objeto *a* na psicose, tendo como objetivo o tema da estabilização. Ao final deste trabalho, abordaremos uma diferenciação entre as leituras psicanalíticas sobre Schreber e James Joyce. Se Lacan estiver correto, Joyce foi um psicótico não desencadeado (Soler, 2007).

## O desencadeamento e as estabilizações

A psicanálise de orientação lacaniana adota a tese do inconsciente estruturado como linguagem. No texto intitulado *De uma questão preliminar a todo tratamento possível na psicose*, Lacan (1957-58/1998) construiu a sua primeira doutrina da estrutura da psicose. Nesse mesmo texto, ele asseverou: “[...] que significa que o estado do sujeito S (neurose ou psicose) depende do que se desenrola no Outro A. O que nele se desenrola articula-se como um discurso (o inconsciente é o discurso do Outro)” (Lacan, 1957-58/1998, p. 555).

Pois bem, pensar as psicoses a partir de uma perspectiva estrutural implica em uma série de consequências, inclusive na possibilidade de concebê-la em um período anterior às crises e às manifestações tradicionalmente associadas a ela, tais como: os delírios e as alucinações. Estamos, por conseguinte, tocando em uma questão complexa, mas fundamental para o entendimento da estrutura psicótica, a saber: o

diagnóstico da psicose em meio à ausência dos seus fenômenos elementares tradicionais. Este fato, segundo Calligaris (1989), em uma clínica estrutural, torna-se possível.

Certamente, não queremos aqui diminuir a importância que a crise, o desencadeamento da psicose, exerce para o diagnóstico diferencial. Principalmente, porque, por meio dela, somos levados a refletir sobre a forclusão como condição essencial da psicose. Sem dúvida, no episódio de desencadeamento é possível identificar um apelo que não foi atendido e que, como veremos a seguir, diz respeito a uma não inscrição.

Porém, antes de entrarmos neste ponto, devemos ressaltar que em uma psicose não desencadeada, não apenas fora da crise, mas anterior a qualquer encontro desastroso com a função paterna, uma questão se faz presente: o que sustentaria o sujeito até o momento da crise? De acordo com Soler (2007), para Lacan, em 1956, a resposta se encontraria em uma identificação imaginária, na qual o sujeito assume o desejo da mãe. Na psicose, quando essa identificação é abalada, uma dissolução imaginária acontece.

Isso se revela para nós um campo fértil para se pensar naquilo que falha em se inscrever nesta estrutura e mantém profunda relação com o episódio da crise, o desencadeamento. Neste viés, tomemos o Seminário 3 - *As psicoses*, no qual Lacan (1955-56/2008) afirma: “Na relação do sujeito com o símbolo, há a possibilidade de uma *Verwerfung* primitiva, ou seja, que alguma coisa não seja simbolizada, que vai se manifestar no real” (p. 100). Para compreendermos esse fato, devemos antes lembrar que em se tratando de realidade para o psicótico, Lacan defendeu uma falha estrutural, um buraco, que diz respeito a uma *Verwerfung* da lei paterna. Este termo, que alguns comentadores traduzem como forclusão, enquanto que outros traduzem como forclusão, foi primeiro tomado por Freud no sentido de recusa, tal como a recusa da diferença entre o eu e o isso ou, então, entre os sexos.

Posteriormente, Lacan associou a esse termo uma acepção que será fundamental para a compreensão da estrutura psicótica, a saber: o sentido de uma “falha” na inscrição da metáfora paterna. Todavia, devemos



lembrar que apesar de utilizar termos tais como “falha” e “buraco”, isso não quer dizer que a psicose possa ser tomada om base num déficit em relação à neurose. O psicanalista francês, em nenhum momento, propõe uma hierarquia, na qual a psicose se encontraria abaixo da neurose. Pelo contrário, ele vai pensar ambas como estruturas distintas da personalidade. Todavia, é lícito salientar que na psicose, o sujeito não se submeter à simbolização, tal como na neurose. Nesta medida, o psicótico cai sob o golpe da Verwerfung primitiva (Lacan, 1955-56/2008).

Estamos entrando na temática do complexo de Édipo. Assim vemos outra passagem de Lacan (1955-56/2008) do Seminário 3:

O complexo de Édipo quer dizer que a relação imaginária, conflituosa, incestuosa nela mesma, está destinada ao conflito e à ruína. Para que o ser humano possa estabelecer a relação mais natural, aquela do macho com a fêmea, é preciso que intervenha um terceiro, que seja a imagem de alguma coisa de bem-sucedido, o modelo de uma harmonia. Não é demais dizer – é preciso aí uma lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, a intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai. Não o pai natural, mas do que se chama pai. A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação no conjunto está fundada na existência desse nome do Pai (p. 118).

Aqui vemos Lacan ressaltando a necessidade de que um terceiro venha intervir. No entanto, este terceiro não diz respeito a um pai natural, a um pai real, mas, sim, àquele que exercer a função de pai. Dessa forma, ele situou essa função paterna na estrutura do sujeito, através de um significante primordial, o significante do Nome-do-pai. Significante esse que deve ser pensado com base na ordem do mito, pois, quando Lacan (1955-56/2008) questiona: “O que quer dizer o significante primordial?” (P. 179), ressalta que esse significante tem todas as características do mito, não havendo, portanto, um momento específico em que o sujeito o adquiere.

De qualquer maneira, o Édipo chegou a ser compreendido com base numa substituição metafórica em que o significante do Nome-do-Pai substitui o significante do desejo da mãe. Segundo Soler (2007), o que dá sentido ao ser do sujeito, ao ser do vivente, vai ser

essa significação fálica que a metáfora promove, tal como ela afirma: “o Nome-do-Pai que substitui o Desejo da Mãe faz surgir no lugar do significante a significação do falo” (p. 197). Entretanto, isso diz respeito à neurose. Em se tratando da psicose, o sujeito não irá pagar o preço do comprometimento simbólico, o que representa a não travessia do Édipo, resultando na forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro e no fracasso da metáfora paterna (Quinet, 2003).

Vemos aqui, por meio do conceito de forclusão, a introdução por parte de Lacan, de uma concepção descontinuista, na qual não se concebe a passagem de uma estrutura para outra; em outras palavras, ou há inscrição do significante paterno ou não há.

Pela não inscrição do significante primordial, o psicótico se encontra sujeito a uma desestruturação, ocasionando uma problemática em relação a situar-se na partilha dos sexos, de modo que acarreta aquilo que, para Lacan, é a marca essencial da psicose: os distúrbios da linguagem e a alucinação.

Verifica-se aí os momentos da crise, mas, como afirmamos, existe um momento anterior à desestabilização em que o sujeito psicótico se sustenta. Abordamos essa questão, de acordo com Soler (2007), com base no sentido lacaniano de identificação imaginária com a mãe. Agora, encontramos em Lacan os conceitos que nos permitem explicar melhor esta questão. Porque, no entendimento de que na psicose, em função da forclusão do Nome-do-pai, haveria uma “falta” de referência simbólica, nos permite compreender melhor o fato de que o psicótico mantém uma relação especial com o registro do imaginário.

Com isso, queremos dizer que a relação do sujeito psicótico com o outro, não vai se fundamentar em uma mediação simbólica, ao invés disso, o que podemos notar é uma relação dual com o duplo imaginário, na qual o psicótico toma o outro para espelho e modelo. Essa identificação imediata nos permite pensar o período anterior às crises, já que o sujeito psicótico pode vir a encontrar uma frágil compensação através de uma identificação imaginária com a mãe. No entanto, devemos deixar claro que essa compensação não ocorre apenas com relação à figura da mãe, podendo, também, acontecer por

meio de outra figura, com a qual o sujeito possa identificar-se. Por exemplo, no caso de um psicótico masculino a compensação pode acontecer através de uma identificação com o pai. Nas palavras de Lacan (1955-56/2008):

Suponhamos que essa situação comporte precisamente para o sujeito a impossibilidade de assumir a realização do significante pai ao nível simbólico. O que lhe resta? Resta-lhe a imagem a que se reduz a função paterna. É uma imagem que não se inscreve em nenhuma dialética triangular, mas cuja função de modelo, de alienação espetacular, dá ainda assim ao sujeito um ponto de enganchamento, e lhe permite aprender-se no plano imaginário (p. 239).

Todavia, como afirmamos, essa compensação é frágil. Por este motivo, Lacan comparou o momento anterior ao desencadeamento com um banquinho de três pernas, o escabelo<sup>2</sup>, cuja instabilidade resultaria da ausência de uma quarta perna. Uma compensação dessa ausência se daria através de “muletas imaginárias”, ou seja, por uma via identificatória que, no momento do desencadeamento, revelam-se insuficientes.

Essa instabilidade na psicose mantém uma relação direta com a forclusão do Nome-do-Pai, que, por sua vez, de acordo com Soler (2007), não deve ser concebida como causa da psicose e, sim, como condição essencial. A justificativa para tal afirmação se encontra no fato de que é necessária uma “causa adjunta”, termo que foi utilizado por Freud (1911/1996) em *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (desmentia paranoides)*<sup>3</sup>. Segundo a autora, para Lacan (1966/1998), essa “causa adjunta” consiste em um apelo ao Nome-do-Pai, que ocorre quando há um encontro do sujeito com a função paterna, ou seja, no fracasso do ponto de basta, tal como citado em seus *Escritos*: “pelo furo que abre no significado, dá início à cascata de remanejamento do significante de onde provém o desastre crescente

---

2 Tradução para o português do termo francês *escabeau*, cujo significado é banco com suporte para os pés.

3 Freud analisou esse caso apenas com base no escrito autobiográfico de Schreber (1903/1995), intitulado *Memórias de um doente dos nervos*.

do imaginário” (p. 584). Como consequência da não inscrição paterna na psicose, o registro simbólico se constitui como uma totalidade sem furo, sem falta, que se manifesta como Outro absoluto, que faz do sujeito um objeto que é “invadido por um gozo, sob a forma de sofrimento, de angústia, de despedaçamento do corpo, de vozes e outros fenômenos da ordem do insuportável” (Quinet, 2003, p. 220).

Na citação supracitada, Quinet (2003) comenta sobre o terrível momento da desestabilização. Mas e a estabilização, o que podemos dizer sobre ela? A estabilização na psicose é um termo e não um conceito lacaniano. Em um primeiro momento, Lacan (1932/1987) abordou em sua tese de doutorado, intitulada *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*, a passagem ao ato de Aimée. Nesse caso, é interessante notar que este fenômeno configura uma interrupção no movimento de significação. Sendo assim, Aimée não chega a se envolver em um trabalho de significação até uma metáfora delirante. Em *As psicoses* (Lacan, 1955-56/2008), podemos articular o termo estabilização psicótica sob a luz da metáfora delirante. No último ensino lacaniano, a estabilização pode ser pensada com base na ênfase dada pela via do *Sinthoma*, de acordo com as leituras de Lacan sobre o escritor James Joyce.

Naquela que pode ser considerada a primeira clínica de Lacan, a metáfora delirante se encontra no centro de todo tratamento possível da psicose, uma vez que essa metáfora era considerada o “ponto de chegada” da construção subjetiva delirante, estabilizadora do sujeito.

Não há dúvida de que podemos encontrar no caso paradigmático do presidente Schreber, o melhor exemplo para a proposição freudiana de que “A formação delirante, que presumimos ser produto patológico, é, na realidade, uma tentativa de restabelecimento, uma reconstrução” (Freud, 1911/1996, p. 94-95). No delírio de Schreber, onde ele seria transformado em uma mulher e, juntamente com Deus, iria procriar e povoar a terra com uma nova raça de homens, encontra-se uma solução delirante em que o Outro não barrado de Schreber é reinterpretado, de uma maneira em que o delirante pode ocupar o lugar de sujeito.

Entretanto, Tenório (2001) afirma que o delírio pode não ser uma tentativa bem-sucedida. Ou, como acrescentamos, ela pode vir a não

ser duradoura. Tomemos como exemplo o próprio caso de Schreber, já que por mais que o delírio tenha trazido estabilização ao sujeito, após um curto período de tempo, ele voltou a ser internado novamente e assim permaneceu durante os seus últimos dias de vida.

## A suplência

Inicialmente, como vimos, quando Lacan aborda a questão da metáfora delirante, ele não o faz com base na perspectiva de um complemento, ou, então, de suplemento. Sua ênfase se encontra inicialmente em um processo metafórico substituto que dá conta de uma falta da metáfora paterna, a forclusão do Nome-do-Pai. Assim, apesar do Seminário 3 (Lacan, 1955-56/2008) já apresentar uma indicação de que esta falta poderia ser compensada, até então, ele não havia apresentado ainda a noção de suplência.

Lacan (1956-57/2009) falou de suplência pela primeira vez no Seminário 4 - *A relação de objeto*. O que é curioso observar é que ele o fará, não com relação a um caso de psicose, mas sim, no caso de fobia do pequeno Hans. Dessa forma, ele ali abordou a suplência para falar de uma compensação de carência paterna em um caso de neurose. Décadas após a realização desse seminário, Lacan (1974-75), no Seminário *R. S. I.*, volta a falar sobre a noção de suplência, mais especificamente no momento em que ele passa a questionar se o enodamento dos três registros –Imaginário, Simbólico e Real– necessitaria de uma ação suplementar (Guerra, 2007).

Trata-se, pois, da topologia do nó borromeano, do percurso que Lacan atravessou de uma crítica à necessidade de Freud de um quarto termo, que o psicanalista francês associou com o conceito de *realidade psíquica* (*Realität*), até uma aceitação de um termo a mais e necessário para manter unidos os três registros (Lacan, 1974-75).

Assim, Lacan tomou a *realidade psíquica*, proposta por Freud, como um quarto termo suplementar aos três registros, e foi mais além ao associar o complexo de Édipo com o nome que a *realität* receberia. Dessa maneira, assistimos Lacan tomar o complexo de Édipo como um quar-

to termo que sustenta os três registros, pelo menos no que diz respeito à neurose. Mas, o que nos interessa em nosso trabalho é destacar que em um momento anterior ao Seminário *R. S. I* (Lacan, 1974-75), Lacan já tinha a noção de que o próprio Nome-do-pai era um elemento suplementar. Tal como afirma Soler (2007), essa ideia já estava presente no caso do pequeno Hans, no qual o sintoma fóbico é associado a uma construção que resultou em uma compensação de carência paterna.

No caso de Hans, encontramos apenas um exemplo de complemento à metáfora paterna, pois, tratava-se de uma neurose. Mas o que nos interessa em nossa pesquisa é a possibilidade de que na psicose o buraco da forclusão paterna venha a ser preenchido por algo que, apesar de exercer a mesma função do Nome-do-Pai, não vem a ser o significante do Nome-do-Pai propriamente dito. O que estamos abordando aqui é a possibilidade de que outros significantes ocupem a mesma função, em outras palavras, “a função de bastreamento do imaginário e do simbólico” (Soler, 2007, p. 205). Isto, por sua vez, levou Lacan a promover uma pluralização, resultando na temática concernente aos Nomes-do-Pai.

Lacan associou esse plural, tal como fez no Seminário *R. S. I*. (Lacan, 1974-75), com a suplência do Nome-do-Pai. Na verdade, esse significante passou a ser concebido como um elemento suplementar, o que implica na generalização do conceito de suplência. Pois, não diz respeito apenas à psicose, mas, também, à própria neurose.

Entretanto, devemos esclarecer que a suplência só será concebida por Lacan como um quarto termo que enoda os três registros a partir do Seminário 22 (Lacan, 1974-75) e 23 (Lacan, 1975-76/2007), em especial nesse último, já que nele, Lacan vai abordar a obra de Joyce, sobre a perspectiva de que este tenha conseguido suplenciar a falha paterna em um período anterior ao próprio desencadeamento psicótico.

## O objeto *a* no bolso

Como vimos anteriormente, a solução “schreberiana”, que se caracteriza pela construção delirante, não se constitui como a única solução

possível para o sujeito psicótico, havendo, assim, vias alternativas para que o sujeito possa civilizar o gozo aterrador do Outro. De acordo com Quinet (2006), nos anos 1970, a ênfase de Lacan deixa de ser a supremacia do simbólico e recai sobre a interdependência entre os três registros: real, simbólico e imaginário. Em uma vinculação de nó borromeano, cada registro é representado por um anel, e cada anel se encontra atrelado aos demais, de uma forma que, se houver o rompimento de um, todos os demais serão liberados. Igualmente a esse nó, a estrutura do sujeito passa a ser definida. Em outras palavras, quando houver sujeito, conclui-se que há amarração borromeana dos três registros. Em 1976, no Seminário 23 *O sinthoma* (Lacan, 1975-76/2007), percebemos que o nó, que até então era apresentado com três termos, passa a ser apresentado com um quarto termo chamado de *sinthoma* e cuja função é reparadora do nó (Beneti, 2005). A arte pode servir de *sinthoma* e exercer a função reparadora do nó que amarra e organiza a experiência subjetiva. No caso de Arthur Bispo do Rosário, encontramos um exemplo de tal amarração. Trata-se de um sujeito psicótico que a crítica especializada elevou a condição de um artista de vanguarda, um título que, sem dúvida, não almejou para si. Apesar de não ter recebido nenhuma formação de artes, sua obra é vista por Dantas (2009) como: “de uma contemporaneidade incontestável, está em sintonia com o que há de mais radical e criativo em algumas das vanguardas da segunda metade do século XX” (p. 14). Nascido em 1911 e morto em 1989, ele passou quase dois terços de sua vida internado em instituições psiquiátricas, nas quais recebeu o diagnóstico de esquizofrenia paranoide. Antes da primeira internação, foi um Fuzileiro naval. Após deixar a Marinha, passou por diversos serviços até que foi contratado como empregado doméstico de um advogado. O seu primeiro surto foi associado a esse período. Ele teve uma visão em que sete anjos azuis desciam em nuvens, em seguida desapareceu. Ao ser reencontrado, foi encaminhado para o hospício. Aqui, infelizmente, não temos a oportunidade de nos aprofundar na sua interessante biografia, mas é importante destacar um episódio que marcou a sua vida. Enquanto estava internado teve uma alucinação auditiva de uma voz que lhe convocava a reconstruir o mundo. Antes disso, ele já havia relatado diferentes delírios, mas após essa alucinação é que se desencadeou uma criação como sintoma, na qual ele recebera a tarefa de reconstituir e representar tudo e todos no mundo, uma obra para



ser apresentada a Deus. Assim, o delírio se mostrou insuficiente por si só nesse caso, necessitando integrar a criação delirante outro tipo de criação, a da arte. Por isso, ele recorreu ao “trabalho concreto de escrever com agulha e linha o nome de coisas, de reuni-las e reproduzi-las” (Tenório, 2001, p. 127), exemplificando a criação artística como um meio de produzir um objeto de gozo separado do corpo.

Tanto o delírio como a arte, na psicose, pertence à ordem da criação. Aqui é adotado o termo *criação* ao invés de *produção* porque, segundo Lacan (1959-60/2008), no seminário *A ética da psicanálise*, toda criação se faz a partir do nada (ex-nihilo), o que implica em uma novidade de objeto com relação ao que existia antes. Entretanto, essa criação na psicose não passa pela ordem estabelecida pela cultura, já que a mesma é estruturada pela ordem do pai simbólico.

A arte da cultura, ou seja, do registro da neurose, teve na clínica freudiana uma relação com as fantasias do sujeito neurótico, e seu produto se constituía em uma formação do inconsciente do sujeito que poderia ser lida e interpretada (Alvarenga, 1999). Assim, vemos em Freud a arte ser articulada com o conceito de sublimação da pulsão sexual. No que tange à arte sustentada pelo Nome-do-Pai, esta “se organiza em torno do vazio da Coisa esvaziada de seu gozo, povoando esse vazio com os objetos imaginários que tanto satisfazem nossos devaneios” (Quinet, 2003, p. 221).

Enquanto na neurose a criação do objeto se fundamenta na operação da metáfora paterna, na psicose, a criação se fundamenta justamente na sua ausência, o que resulta no não esvaziamento da *Coisa* de seu gozo pela castração. Frente a isso, o sujeito utiliza-se da criação delirante ou da arte como meio de barrar o gozo da *Coisa*. Por isso, é de se esperar que a arte na psicose não tenha como endereço o Outro da cultura, tal como acontece na neurose, tendo em vista, que segundo Lacan (citado Quinet, 2006): “O Louco é o homem livre por excelência; ele não precisa do Outro para causar seu desejo, pois leva o objeto a no bolso” (p. 26). Partindo desse ponto, vejamos agora como o psicótico se relaciona com o objeto *a* e quais são as implicações disso para as soluções que este possa vir a apresentar diante da forclusão do Nome-do-Pai.



O objeto *a* foi formulado por Lacan a partir do conceito freudiano de *das ding*, a Coisa ao lado do gozo e do objeto *álgama* da transferência. Tal conceitualização vai se revelar fundamental para a constituição do campo do gozo e a teoria dos discursos como laços sociais (Quinet, 2006). Mas, para que possamos abordar a relação de um sujeito psicótico com o objeto *a*, devemos nos voltar primeiramente para a questão levantada por Freud em *Introdução ao narcisismo* de que na psicose a libido se volta para o eu, ao invés de se voltar para um objeto externo. Essa é uma questão que Lacan vai retornar ao propor que o objeto *a* na psicose não se encontra separado, ou, então, perdido e marcado pela falta. Ao contrário disso, ele se encontra ao lado do sujeito louco, em seu bolso.

Na neurose, os objetos, tais como os objetos da pulsão, vão se constituir perdidos e extraídos do campo da realidade graças à marca da castração. Tendo em vista que o psicótico é marcado pela forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro, inferimos que os objetos não recebem essa marca, o que resulta na tendência deles retornarem no campo da realidade. Explicando melhor, de acordo com Quinet (2003), na neurose o Édipo serve de anteparo que impede que objetos, como a voz e o olhar, retornem ao campo da realidade, como nos coloca o autor: “A lei do pai marca esses objetos como impossíveis de serem reencontrados.” (p. 66). Enquanto que na psicose, o objeto *a*, por não estar excluído da linguagem por meio da inscrição da Lei da castração no Outro, emerge no campo da realidade na forma do olhar ou da voz, o que se revela fundamental quando se trata do diagnóstico da psicose.

Como afirmamos anteriormente, esse Outro não castrado da psicose se apresenta ao sujeito como que absoluto, fazendo deste seu objeto de gozo. Da mesma maneira, as soluções psicóticas como o delírio e as obras de arte podem ser consideradas como tentativas de impor uma separação do objeto *a*, que se encontra ao lado do sujeito psicótico, para que desta forma o gozo do Outro aterrador passe para um objeto separado de seu corpo. Com relação a esse fato, podemos pensar Schreber e Arthur Bispo do Rosário. Agora, com relação a James Joyce, uma pergunta se faz presente: como essa questão é apresentada?

Devemos lembrar que Lacan tomava o caso de Joyce no sentido de uma psicose não desencadeada. Além disso, no Seminário 23, Lacan (1975-76/2007) não se remete a questão da voz no campo da realidade de Joyce, ou seja, ele não afirma que o escritor era atormentado por vozes provenientes do Outro aterrador. Ao invés disso, ele abordou a questão das palavras impostas, ou seja, a experiência singular de Joyce com as palavras, que lhe aparecem como estrangeiras. Por meio de seu *sinthoma*, Joyce vai encontrar uma forma de lidar com esse aspecto de imposição das palavras. Diante disso, não podemos concluir que o *sinthoma* de Joyce possa ser compreendido com base no mesmo sentido que a solução de Bispo, pelo menos no que diz respeito à tentativa de separar o objeto *a* do corpo.

## Schreber e Joyce na perspectiva do campo do gozo

Na teoria lacaniana, é possível diferenciar dois campos: o campo da linguagem e o campo do gozo. No primeiro campo, a ênfase dada aos fenômenos psicóticos se encontra nas anomalias da significação e da identificação imaginária, enquanto que, no segundo campo, a ênfase se encontra nos fenômenos de gozo diretamente ligados ao significante, num curto circuito sobre o imaginário. Ao abordarmos o campo do gozo, somos levados a refletir o que vem a ser o gozo. Segundo Quinet (2006), o gozo não possui limites e não pode ser reduzido ao sexo, já que não pode ser aprisionado pelo significante fálico. O gozo pode se manifestar de diferentes formas: na repetição do significante, que constitui o inconsciente como saber, o gozo se presentifica como traço unário (S1), como saber como meio de gozo e, também, pode se fazer presente na entropia, ou seja, na perda produzida pelo funcionamento do aparelho. Tal perda representa uma recuperação de mais-valia de gozo (Quinet, 2006).

Sob a forma de gozo, a pulsão de morte não simbolizada pode retornar ao laço social, trazendo consigo as impossibilidades de laços entre os homens. Nesta perspectiva, somos remetidos ao real, ao campo do gozo, como aquilo que é impossível de ser escrito e suportado. Os discursos dizem respeito, justamente, a esse âmbito do gozo dos

impossíveis e, desta forma, os laços sociais representados pelos quatro discursos, constituem-se como possibilidades diante da impossibilidade da relação sexual.

O campo do gozo nos permite ver na abordagem da psicose outro aspecto das suplências, além do aspecto do significante, no sentido de que passa a ser possível interpretar a suplência como uma forma de restrição do gozo, ou uma localização deste. Sob este prisma, a clínica passaria a ter, como um de seus objetivos, o de fazer com que o gozo seja inserido dentro de limites.

O próprio caso de Schreber exemplifica essa tendência de impor limites ao gozo, porque é possível perceber um percurso, uma mudança na posição do sujeito perante o mesmo. No início de sua elaboração delirante, Schreber se encontrava imerso no gozo que o assaltava por todos os lados. Na verdade, tratava-se de um gozo avassalador. Após a elaboração delirante, ele consegue localizar o gozo no âmbito da fantasia de copular com Deus. A partir de então, o gozo que outrora o assaltava, passou a se localizar, concretamente, nos momentos de solidão, nos momentos em que ele não tinha mais nada para fazer e ficava diante do espelho contemplando sua imagem feminina. De acordo com Soler (2007), Schreber passa a contemplar a si mesmo com os olhos de Deus. Em se tratando de Joyce, também podemos pensar em termos de uma localização do gozo, promovida ali não por meio do delírio, mas por meio de uma arte. Contudo, não se trata de uma arte qualquer, porque, tal como afirma Rinaldi (2006): “A arte de Joyce substancializa em sua consistência e em sua existência o quarto termo essencial ao nó, aproximando-se dele o mais possível” (p. 79).

Em Schreber, é possível encontrar uma limitação do gozo avassalador do Outro através de uma tentativa de cura delirante. Entretanto, observa-se que o sujeito, mesmo após a estabilização, ainda se encontra à mercê dos caprichos do grande Outro. Se tomarmos o exemplo de Schreber, é possível perceber que, em seu delírio, ele pode ser situado de duas maneiras. Primeiro, ele se encontra na posição daquilo que dá significação às vozes de Deus, já que ele é quem tem que completar as vozes interrompidas e provenientes da massa das almas incluídas em Deus. Em suma, todas as vozes divinas re-

presentam o S1 e convergem para Schreber, que na posição de S2, completa a significação delas. Ele se encontra na posição que é ocupada pelo escravo no discurso do mestre e é forçado ao trabalho do pensamento ininterrupto (Soler, 2007).

A outra posição em que ele é situado, em seu delírio, diz respeito ao gozo do Outro. Por conseguinte, Schreber faz com que Deus goze na medida em que se encontra na posição de significante que dá significação a todas as vozes divinas. Por fim, com base na afirmação de Soler (2007): “poderíamos escrever o fora-do-discurso schreberiano: o significante não representa o sujeito e não há barreira para o gozo, e, entre Deus e Schreber, quase poderíamos evocar uma relação sexual” (p. 65).

Poderíamos afirmar que Schreber também se encontra na posição de objeto *a*, já que ele trabalha no gozo de Deus. No momento da aproximação de Deus, ambos gozam, porque o gozo de um é o gozo de outro, no entanto, quando Deus se afasta, produz-se o grito do “milagre do urro” e Schreber torna-se um texto rasgado, decaído como objeto, não de gozo, mas de resto. De qualquer forma, o delírio de Schreber trata-se de um restabelecimento do sujeito. No que se refere à criação de Joyce, esta significou uma autoprevenção da desestabilização, posto que antes do desencadeamento ele se identifica ao sintoma.

Conforme Miller (2007) afirma, o que inspirou Lacan em sua derradeira lição não foi Freud, pelo contrário, já que esse último momento representou a fase em que Lacan mais criticou Freud. Dessa forma, quem veio a inspirá-lo nesse derradeiro ensino, foi James Joyce com sua prática de escrita e sua encarnação do sintoma. Assim, Joyce é o que melhor exemplifica a teoria do *sinthoma*, de modo que, se levarmos em consideração que o sintoma passa a ser visto como uma função da letra que fixa o gozo fora da linguagem, então o sintoma Joyce se destaca porque sua escrita consegue transformar todo o “gozo-sentido”, cuja literatura, habitualmente, veicula num gozo da letra, fora do sentido.

Joyce tinha uma intenção, a de que seus leitores se ocupassem dele por um longo período de tempo, por trezentos anos. Sua escrita contribui até hoje para que isso aconteça, pois em sua produção iden-

tificamos uma forma, tal como Lacan descreve, de picar as frases. Na verdade, a escrita joyciana se constituía em um processo de dar outro uso à língua em que se escreve. Sobre isso, Almeida (2015) afirma:

A escrita de Joyce destrói a linguagem e, em contrapartida, dá vida à língua. Para tanto, ele lança mão do enigma, que consiste na conversão do vazio de significação em seu contrário, ou seja, de certeza de revelação. As experiências enigmáticas aparecem com clareza nos fenômenos que ele descreveu como *epifanias*, cujos fragmentos realmente ouvidos em situações quaisquer, eram separados do contexto e cuidadosamente guardados como o mais precioso de sua obra. Curiosamente, veio a acontecer em momentos em que nem mesmo havia uma obra, mas isso não foi empecilho para que posteriormente tais *epifanias* fossem inseridas de forma oculta em sua obra (p. 26).

Note-se que esses fenômenos, ao serem retirados de seu contexto, representavam uma abolição da significação e, conseqüentemente, da linguagem.

As *epifanias* representavam um fragmento estritamente análogo ao significante fora-do-sentido que Lacan observou no caso de Schreber. No entanto, não se tratava de uma elaboração delirante, pelo contrário, até porque a tarefa de significação, que normalmente cabe ao delírio, no sintoma de Joyce, é transferida para o público, mais precisamente para os comentadores.

No contexto analítico, uma tendência que observamos é que o analisando fala para o Outro, mas, segundo Miller (2007), pode haver um momento raro e mais profundo em que o analisando fala para si, o que promove satisfação. Um circuito de satisfação que também pode ser considerado como pulsão, o que remete à fórmula de Freud na qual a pulsão oral é ilustrada com a imagem de uma boca que beija a si mesma. No Seminário 23, Lacan (1975-76/2007) nos apresenta Joyce como um paradoxo, um sujeito sem o Outro, que fala para si. Segundo Miller (2007):

Se tentarmos abordar o de que se trata aqui, talvez pudéssemos dizer que esse capítulo nos apresenta –ao longo da vida de Joyce, da análise de decomposição do discurso de Joyce e de sua posição– o

paradoxo de um sujeito sem Outro, que fala para si e onde tudo o que decorre do Outro é suspeito de ser apenas –a palavra está em seu capítulo– fabricação (p. 77).

Este falar para si, em Joyce, não impediu a resposta maciça do discurso universitário e do seu saber para tentar lidar com o traumatismo que a escrita singular deste autor promoveu na língua inglesa. Por outro lado, esta tentativa de transformar o discurso de Joyce em saber acabou por revelar que, no fundo, James Joyce era não interpretável (Miller, 2007).

No lugar exceção, Joyce não delira e goza solitariamente. Para tanto, ele conseguiu promover uma transferência do simbólico para o real, além de restabelecer o seu laço social através de uma literatura estranha e fora do discurso. Aqui, nos deparamos com um paradoxo do sintoma de Joyce, uma vez que ele restabelece o vínculo social por meio de uma escrita que abole justamente este vínculo (Soler, 2007).

Concluindo, vimos até aqui duas possibilidades de suplência subjetiva que o sujeito psicótico pode recorrer na busca de sua estabilização. A primeira, através da metáfora delirante, que é uma formação imaginária; e a segunda, pela via da emergência do *sinthoma*, em que há uma conjunção do Simbólico com o Real. Mas, é preciso lembrar que, conforme afirma Alvarenga (1999), a clínica tem demonstrado que uma solução não descarta a outra, ou seja, existem casos em que é possível constatar a construção de uma metáfora delirante, por um lado; e uma produção de *sinthoma*, por outro. Como vimos no caso do Bispo do Rosário, seu trabalho de estabilização apresentou as duas vertentes: a atividade criativa e atividade delirante.

No caso de Schreber, em sua elaboração delirante, ele fez uso do significante de tal forma que, apesar de lhe fornecer estabilização, não representa uma separação do Outro. Dessa forma, ele permanece à mercê de um gozo do Outro ainda mais intensificado. Neste aspecto, somos remetidos à abordagem das suplências dos Nomes-do-Pai.

O trabalho delirante teve em Schreber uma função metafórica, substituindo assim o significante fálico faltante pela elaboração deli-

rante de “ser a mulher de Deus”. Portanto, já não se trata de um único significativo capaz de exercer essa função suplementar do caráter nodal dos elementos simbólicos, reais e imaginários, mas de uma variedade de possibilidades que Lacan veio a representar como Nomes-do-Pai. Todavia, o que importa é que nesse escrito já havia a ideia de que a falta da metáfora paterna poderia ser compensada e a prova disso estaria no próprio fato de que o sujeito psicótico pode permanecer, por um longo período de tempo, sem que a psicose se desencadeie.

A partir de então, a clínica não estará mais restrita ao delírio como uma tentativa de cura do psicótico, pois é o que podemos encontrar nos exemplos de Arthur Bispo do Rosário e James Joyce. Porém, o que mais vai ilustrar a teoria do *sinthoma* será o de Joyce que, com sua arte, conseguiu tapar o buraco da forclusão paterna em um período anterior ao próprio desencadeamento (Soler, 2007).

## Bibliografia

- Almeida, R. M. G. (2015). O ego particular de Joyce: da experiência epifânica ao *sinthoma*. *Revista Subjetividades* 15(1), 24-36. Recuperado de: <http://ojs.unifor.br/index.php/rmes/article/view/4516/3644>
- Alvarenga, E. (1999). A clínica das psicoses: o trabalho criativo e seus efeitos na clínica da psicose. *Curinga: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, (13), 118-121.
- Beneti, A. (2005). Do discurso do analista ao nó borromeano: contra a metáfora delirante. *Revista Opção lacaniana*. Recuperado de: <http://www.opcaolacaniana.com.br/antigos/n3/pdf/artigos/ABDiscurso.pdf>
- Calligaris, C. (1989). *Introdução a uma clínica diferencial das psicoses*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Dantas, M. (2009). *Arthur Bispo do Rosário: a poética do delírio*. São Paulo: Editora UNESP.
- Freud, S. (1911/1996). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (*dementia paranoides*). Em J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol. XII (15-89). Rio de Janeiro: Imago.
- Guerra, A. M. C. (2007). *A estabilização psicótica na perspectiva borromeana: criação e suplência* (Tese de doutorado não publicada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.



- Lacan, J. (1932/1987). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universidade.
- \_\_\_\_\_. (1955-56/2008). *O seminário, livro 3. As psicoses*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1956-57/2009). *O seminário, livro 4. A relação de objeto*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1957-58/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. Em *Escritos* (537-590). Rio de Janeiro: J. Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1959-60/2008). *O seminário, livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1966/1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1974-75). *O seminário, livro 22. R. S. I.* Inédito.
- \_\_\_\_\_. (1975-76/2007). *O seminário, livro 23. O sinthoma*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Miller, J-A. (2007) *Perspectivas do seminário 23 de Lacan: o sinthoma*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Quinet, A. (2003). *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universidade.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro, Brasil: J. Zahar.
- Rinaldi, D. (2006). Joyce e Lacan: algumas notas sobre escrita e psicanálise. *Pulsional Revista de Psicanálise*, (188). Recuperado de: [http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/188\\_06.pdf](http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/188_06.pdf)
- Schreber, D. P. (1903/1995). *Memórias de um doente dos nervos*. São Paulo: Paz e Terra.
- Soler, C. (2007). *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Tenório, F. (2001). *Da reforma psiquiátrica à clínica do sujeito: psicanálise e psiquiatria, controvérsias e convergências*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artigo (APA):**

Monteiro, Guedes de Almeida - Ricardo. (2017). As estabilizações na psicose: metáfora delirante e sinthoma. *Revista Affectio Societatis*, 14(26), 13-32 Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>



# LAS MUJERES, ¿PERVERSAS?<sup>1</sup>

Yuliana Andrea Salcedo Escobar<sup>2</sup>  
Universidad de Antioquia, Colombia  
[yuliana.salcedo@udea.edu.co](mailto:yuliana.salcedo@udea.edu.co)

## Resumen

La existencia de las perversiones femeninas era una realidad reconocida en los discursos psiquiátrico y jurídico alemanes en el siglo XIX, cuya diferencia con las perversiones masculinas era el estar exenta de consecuencias legales. Contrario a ello, Freud pensó la función de la perversión a propósito de lo que se pone en juego en el hombre y la mujer, de cara a la presencia o ausencia del atributo fálico. En esto coincide Lacan, pese a que, a nivel etiológico, recurra a la lógica del no-todo para explicar por

qué La (Tachado) mujer divide su ser entre su papel complementario en el fantasma masculino, afín con la perversión; y lo que, como sujeto del inconsciente, ella es del lado del no-todo fálico, en donde el goce Otro es algo contingente, cuyos avatares hacen que una mujer sea por entero ajena a la perversión en cualquiera de sus modalidades.

**Palabras claves:** mujer, feminidad, perversión, pulsión, goce Otro.

## WOMEN, PERVERTS?

## Abstract

The existence of female perversion was a reality recognized in German psychiatric and legal discourse in the nineteenth century, whose dif-

ference was the male perversions be exempt from legal consequences. Contrary to this, Freud thinks the role of perversion about what is at

- 
- 1 Artículo derivado de la investigación *Las mujeres, ¿perversas?*, realizada en el marco de la Maestría en Investigación Psicoanalítica, Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Tercera cohorte (2010-2012).
  - 2 Psicóloga y Magíster en Investigación Psicoanalítica, Universidad de Antioquia. Estudiante de la Cuarta Cohorte del Doctorado en Salud Pública, Universidad de Antioquia (Beca de Estudios Doctorales de Colciencias). [yuliana.salcedo@udea.edu.co](mailto:yuliana.salcedo@udea.edu.co).

stake in the man and woman facing the presence or absence of the phallic attribute. Lacan in this match, although etiological level to resort to the logic of the not-all to explain why the (Strikeout) divides his wife being among its complementary role in male fantasy, akin to the perversion; and what the subject of the

unconscious as she is on the side of not-all phallic, where the enjoyment Another is something contingent whose avatars make a woman is entirely alien to the perversion in all its forms.

**Keywords:** woman, femininity, perversion, drive, Other jouissance.

## LES FEMMES, PERVERSES ?

### Résumé

L'existence de perversions femmes était une réalité reconnue dans le discours psychiatrique et juridique allemand au XIX siècle, la différence avec perversions hommes était d'être exempté de conséquences juridiques. Contrairement à cela, Freud pensait que le rôle de la perversion de ce qui est en jeu dans l'homme et la femme en face à la présence ou l'absence de l'attribut phallique. Dans ce coïncide Lacan, bien que le niveau étiologique de recourir à la logique du pas-tout pour expliquer

pourquoi le (Strikeout) femme partage son être parmi son rôle complémentaire dans le fantasme masculin, semblable à la perversion; et ce que le sujet de l'inconscient comme elle est sur le côté de pas-tout phallique, où la jouissance autre est quelque chose de contingent dont les avatars rendre une femme être totalement étrangère à la perversion sous toutes ses formes.

**Mots-clés :** femme, féminité, perversion, pulsion, jouissance Autre.

Recibido: 17/08/16 • Aprobado: 04/09/16

## Introducción

Este artículo surge de una investigación de tipo documental llevada a cabo durante la realización de la Maestría en Investigación Psicoanalítica de la Universidad de Antioquia. Dicha investigación se construyó sobre la pregunta “¿Cuál es el estatuto de la perversión en una mujer?”, siendo sus objetivos específicos establecer los giros surgidos en la concepción sobre la perversión presente en las obras de Freud y Lacan, y precisar la diferencia existente entre mujer y feminidad en su relación con la perversión.

En cuanto al método de investigación utilizado, consistió en la revisión y el análisis de información contenida en fuentes teóricas académicas y literarias, mediante lecturas intra e intertextuales, en su calidad de herramientas, que permiten tanto un acercamiento directo a los planteamientos de un texto, como el abordaje de conceptos presentes en diferentes contextos discursivos, respectivamente.

Este artículo tiene como propósito ilustrar los matices que sufre la concepción sobre la relación entre la perversión, la mujer y la feminidad en su paso por los discursos psiquiátrico y psicoanalítico, este último en sus vertientes freudiana y lacaniana, todo ello como estrategia para elaborar una construcción a propósito de la pregunta de investigación.

## Mujeres, feminidad y perversiones

El tema de la mujer y la feminidad, en el discurso psiquiátrico, es entendido bajo la luz de una concepción biológica y social: mujer es la persona del sexo femenino portadora del óvulo, que ha de ser fecundado con fines reproductivos. Por feminidad se entiende un conjunto de atributos asociados al rol tradicional que una determinada sociedad adjudica a las mujeres que hacen parte de ella.

En lo concerniente a la perversión, su nombre técnico es parestesia, y ella hace referencia a la excitación sexual derivada de estímulo

los inadecuados (Krafft-Ebing, 1955), bien sea que el objeto sexual no haga parte de la pareja macho-hembra, que con un grado de madurez fisiológica semejante aspira a reunirse, o que la excitación sexual no sea encaminada a derivar en la copulación, en tanto que el coito no se considere como el fin real de la satisfacción.

Articulados entre sí, estos conceptos dan lugar a la problemática de la perversión femenina, que, pese a tener su seno en el discurso psiquiátrico clásico, no representa para él mayores enigmas, puesto que, al respecto, asuntos como la causa y el pronóstico tienen respuestas muy puntuales, a saber, poca intensidad del instinto de reproducción en las mujeres (Krafft-Ebing, 1955) y ausencia de contratiempos relevantes para el buen funcionamiento de los ordenamientos médico, social y jurídico del siglo XIX, causados por la citada perversión (Krafft-Ebing, 1955).

Llevado al campo del psicoanálisis, el tema en cuestión adquiere diversas connotaciones que tienen que ver directamente con un cambio en las concepciones sobre la mujer y la feminidad, en su relación con la perversión.

Freud (1925/2007), por ejemplo, aborda la problemática del devenir hombre o mujer en términos de la anatomía humana, atribuyendo consecuencias psíquicas a las diferencias existentes entre los sexos, convirtiendo así al complejo de castración en el eje a partir del cual el proceso de desarrollo sexual se torna diverso para niño y niña, teniendo esta última que recorrer un largo camino, en el cual ha de cambiar tanto de objeto, esto es, de la madre al padre, como de zona erógena, es decir, del clítoris a la vagina, para acceder finalmente a la feminidad y poder así convertirse en una mujer (Freud, 1931/2006).

Siguiendo a Freud, la feminidad puede ser definida como una posición que la niña, en aras de devenir mujer, ha de conquistar, siéndole ello posible si y solo si reconoce tanto la castración materna como la suya propia como una realidad, reprimiendo su sexualidad masculina o clitorideana, y esperando recibir del padre, por la vía de un hijo, el pene perdido. En ese sentido, aparece como una forma de tramitar la castración, que supone un modo de satisfacción consis-

te en hacerse amar por un otro a quien se le reconoce como donador en potencia.

Así entendida, la feminidad es el camino ideal que Freud (1926/1992) identifica para hacerse una verdadera mujer, sujeto cuya vida sexual es un “continente negro para la Psicología” (p. 199). En efecto, el conocimiento con el que se cuenta al respecto es, de lejos, mucho menor que el que se tiene sobre la sexualidad del varón. Freud es categórico en este punto, así como en el hecho de que, para la niña, la falta de un miembro sexual de igual valor que el masculino es sinónimo de una inferioridad en materia de goce, que despierta a su vez una envidia del pene, en razón de la cual habrá de tener lugar toda una serie de reacciones características de la feminidad, como la predilección por metas pasivas<sup>3</sup> (Freud, 1931/2006) y la inclinación hacia la maternidad.

La situación femenina solo se establece cuando el deseo del pene se sustituye por el deseo del hijo, y entonces, (...) el hijo aparece en el lugar del pene, convirtiéndose a partir de ese momento, en la más intensa meta de deseo femenina (Freud, 1933/1991, p. 119).

La maternidad, entonces, ha de ser la más intensa meta de deseo femenina, puesto que el hijo es un sustituto del pene, esta “feminidad consumada” sirve como una plataforma que escenifica el interés de la niña hecha mujer por poseer el pene, lo cual abre el interrogante por el posible carácter fetichista de la maternidad, cuya respuesta es aportada por Lacan (1966/2003), quien asevera que “hay una ausencia total de fetichismo en la mujer que es madre” (p. 713), pese a que la maternidad funcione bajo una lógica perversa.

---

3 La feminidad es asociada con la predilección por metas pasivas, dado que es justamente una oleada de pasividad la que hace las veces de fase inaugural del giro que aquella (feminidad) entraña. No obstante, no por ello han de hacerse equivalentes feminidad y pasividad, toda vez que el logro de una meta de índole pasiva puede requerir de una alta dosis de actividad. Véase a este respecto las elaboraciones que hace Freud (1931/2006) en “Sobre la sexualidad femenina”, sobre el juego con la muñeca concebido como signo del despertar temprano de la feminidad.

## Maternidad y fetichismo

El autor en cuestión plantea que en el complejo de castración de la mujer el pene es introducido bajo la forma de un sustituto simbólico, incluso "(...) [de] un fetiche" (Lacan, 1994/2003a, p. 358), en razón de lo cual el bebé, en un cierto sentido, también lo es. En el dilema que para la mujer representan todas las manifestaciones de su feminidad, la maternidad se presenta como una senda por la cual, ella como sujeto, puede abrirse paso al encuentro con el objeto  $a^4$ , encarnado en el hijo.

Ahora bien, la ecuación hijo equivalente a objeto  $a$  (Miller, 2005) no hace de la madre una perversa, en el sentido de la estructura clínica, sino que la inscribe en los dominios del goce fálico, en el campo de la perversión generalizada, forma como Soler (2007) denomina al carácter perverso que es propio de la naturaleza del goce.

El niño es un objeto surgido en lo real, que cae en manos de la madre, quien bien puede tratarlo como un simple pedazo de carne, tal como sucede en el caso del esquizofrénico, así como en las psicosis puerperales (depresiones post-parto), o reservarle un lugar en su inconsciente, convirtiéndolo en un sustituto fálico.

Todo niño, inicialmente, no es otra cosa que un objeto (Soler, 1997/2004) que ha de buscar una ubicación en la solución que adopte la madre frente a la falta fálica que la afecta, ubicación desde la cual aquel podrá emerger como un sujeto efecto de la palabra del Otro.

El nombrarlo como fetiche, como objeto  $a$ , implica que el niño, debido a la alienación en la que inicialmente se encuentra como consecuencia de su carácter prematuro, puede ser usado por la madre como una posesión erótica para gozar, inscrita en la dialéctica fálica

---

4 Anunciado por Lacan en la fórmula del fantasma  $\$ \diamond a$  ( $\$$  losange de  $a$ ), y encontrando en la angustia su única traducción subjetiva, el objeto  $a$  es concebido como la causa del deseo, como el objeto que está detrás del deseo. Véase a este respecto las elaboraciones que hace Lacan (2004/2007) en "El seminario de Jaques Lacan: Libro X 1962-1963", en el apartado titulado "La causa del deseo".

del tener (Soler, 1997/2004). Este uso no tiene forma unívoca, ya que puede presentarse a nivel del cuerpo a cuerpo, en donde el hijo es reducido a ser una muñeca a la que se le hacen toda clase de mimos, o a nivel del narcisismo materno, en donde el pequeño párvulo es moldeado a imagen y semejanza del discurso y los ideales de la madre (Soler, 1997/2004).

Sea cual sea la situación, esa posición de señuelo que la madre ofrece a su hijo y en la que este, a su vez, se instala, aparece como respuesta a la castración, a la pérdida de goce que ella entraña, pérdida esta que da lugar a una búsqueda interminable del añorado “buen encuentro” que tendrá como eterno sostén al deseo.

El deseo es inherente a la condición humana y, como tal, puede presentar diversas modalidades, ya sea que aparezca como imposible, insatisfecho, prevenido o como soporte de una voluntad de goce (Lacan, 2004/2007b), dando cuenta, en cada caso, de una lógica estructural distinta, perteneciente o al campo de la neurosis o al de la perversión.

El don de un hijo puede taponar la falta fálica que hay en una mujer, la maternidad puede modificar radicalmente su posición erótica (Soler, 1997/2004), pero solo en raras ocasiones ese hijo llegará a clausurar la cuestión del deseo femenino.

En consecuencia, concluir que la maternidad es un dialecto de la estructura perversa, únicamente por la similitud que entre el hijo y el fetiche puede establecerse al encarnar ambos al objeto *a* (Miller, 2005), implica desconocer el hecho de que, más allá de las identificaciones que en un sujeto se puedan jugar, la clave para reconocer la naturaleza de los signos que indican la presencia de una estructura clínica está en el deseo que sirve de sostén al fantasma. Afirma Soler (1997/2004): “(...) nada permite suponer que todo lo que hace semblante de objeto depende del mismo deseo” (p. 74).

De esta manera, maternidad no es sinónimo de fetichismo, pese a que ella opere con una lógica perversa, toda vez que allí, en principio, el hijo es convocado a ser el objeto que llama la división subjetiva,

pese a que aquel, en sí mismo, presenta un carácter engañoso, dado que solo puede ofrecer a la madre un goce siempre limitado, en lo que es un paso obligado para su posterior emergencia como sujeto del inconsciente.

## Psicoanálisis: perversión y estructura perversa

Continuando con el tema de la perversión, es necesario precisar que, como noción en la obra de Freud, ella fue objeto de un proceso de complejización conceptual que pasó por dos momentos: el primero de ellos, conservando de alguna manera cierta cercanía con la taxonomía psiquiátrica alemana que le precedía, presenta a la perversión como la forma particular de denotar a la polimorfía en las modalidades de satisfacción que se asientan en la naturaleza pulsional.

Es así como el autor en sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) habla de las perversiones en términos de transgresiones de la función sexual, tanto en el ámbito del objeto cuanto en el de la meta, que se presentan a raíz del desarrollo de gérmenes contenidos en la disposición sexual indiferenciada del niño (Freud, 1905/2003).

Como objeto, se nombra a la persona de la que parte la atracción sexual, por meta se entiende la acción hacia la cual esfuerza la pulsión, y, respecto de ambas, se afirma la existencia de múltiples desviaciones (Freud, 1905/2003) que ponen en cuestión la pretendida normalidad sexual, según la cual la pulsión faltaría en la infancia, advendría solo hasta la pubertad, y, una vez allí, se haría manifiesta en una fuerte atracción de orden heterosexual, cuyo último objetivo sería el coito con fines reproductivos.

Según Freud, es del todo incorrecto pensar en la existencia de un único objeto para la pulsión, en la medida en que entre ellos dos no hay sino una soldadura, lo cual implica que la sexualidad humana necesariamente habrá de caracterizarse por ser perversa, manifestándose dicha perversión, o bien a la manera de transgresiones anatómicas respecto de las zonas del cuerpo destinadas a la unión



sexual, o bien bajo el modo de demoras en relaciones intermedias, que normalmente se recorren con rapidez como jalones en la vía hacia la meta sexual definitiva (Freud, 1905/2003).

Ejemplo del primer caso lo constituyen el uso sexual de la boca, específicamente su contacto con los genitales, y del orificio anal, respecto de los cuales el asco hace las veces de factor de contención. Sumado a lo anterior, aparece el fetichismo, en donde el objeto libidinal "normal" es sustituido por otro que se le relaciona, pese a que este último es a todas luces inapropiado, para ponerse al servicio de la meta sexual avalada por la cultura (Freud, 1905/2003).

En cuanto al segundo caso, tocar y mirar, bien sea que se circunscriban con exclusividad a los genitales o que se unan a la superación del asco, por un lado; y sadismo y masoquismo, en tanto el sometimiento y el maltrato se vuelven condición de la satisfacción, por el otro, son los preliminares que terminan sustituyendo a la meta sexual normal, esto es, la unión de los genitales durante el coito (Freud, 1905/2003).

Por otra parte, en lo que respecta al segundo momento en la evolución conceptual freudiana de la noción de perversión, allí esta última empezó a utilizarse también para hacer referencia a aquellos casos en los que las ya mencionadas modalidades de satisfacción pulsional se desarrollan a un nivel tal, que terminan convertidas en las portadoras exclusivas de la actividad sexual.

Esta "renovada" concepción de la perversión hace énfasis en el hecho de que, en su base, hay en todos los casos algo innato, pone en primer plano vivencias y fenómenos pertenecientes al campo sexual, en los cuales la relación con el otro es fundamental, y de los que además se plantea que tienen como causa la naturaleza de la pulsión, presentándose por obra de un hiperpotente desarrollo de las pulsiones parciales, característica esta que lleva a Freud a pensar la neurosis como el negativo de la perversión, en la medida en que en la primera se encuentran en estado reprimido las mociones pulsionales que en la segunda se presentan, no solo de forma manifiesta sino además exacerbada (Freud, 1905/2003).

Dicho de otra manera, el acto perverso, en tanto ajeno a la represión, se caracteriza por el exceso y se contrapone al síntoma neurótico, poniendo en primer plano, y en apariencia sin ningún tipo de reserva, todo lo que está en juego en la dimensión pulsional.

En este punto resulta claro que la pulsión es condición de la perversión, mas no por ello han de hacerse equivalentes una y otra, toda vez que en este campo la dimensión perversa está del lado de las múltiples modalidades de satisfacción pulsional y no de la pulsión en sí misma.

Por otra parte, en 1919 se suma un nuevo giro al abordaje freudiano de la perversión. Dice el autor:

La perversión (...) es acogida dentro de la trama de los procesos de desarrollo familiares para nosotros en su calidad de típicos (...) Es referida al amor incestuoso de objeto, al complejo de Edipo del niño; surge primero sobre el terreno de este complejo, y luego de ser quebrantado permanece, a menudo solitaria, como secuela de él, como heredera de su carga {Ladung} libidinosa y gravada con la conciencia de culpa que lleva adherida (Freud, 1919/1992, p. 189).

A partir de este momento, la perversión adquiere el estatuto de cuadro clínico derivado del Edipo, y ello como consecuencia de los resultados arrojados tras el análisis de la fantasía infantil “pegan a un niño”, fantasía de paliza cuya historia evolutiva, encontrándose inmersa y adquiriendo toda su significatividad en el drama edípico, al modo de una fijación perversa, muestra una de las posibles vías para que la niña abandone sus objetos de amor incestuosos, evidenciando cómo, a partir del amor del padre, puede ir tomando cuerpo una vertiente masoquista de la satisfacción pulsional que, teniendo como asiento la perversión infantil, llega a convertirse en la portadora exclusiva de la complacencia sexual.

Llegados a este punto, se hace necesario aclarar que hablar del complejo de Edipo implica pensar al niño(a) mediando en una relación con sus padres, en la cual prevalece una moción de sentimiento tierna dirigida hacia el progenitor de sexo contrario, mientras que al

del mismo sexo le corresponde una moción hostil. No obstante, ninguno de estos sentimientos es puro, ya que, en sí mismos, son ambivalentes, indicando con ello que, pese a la prevalencia de uno o de otro, ambos constituyen una mezcla indisoluble (Freud, 1923/2007).

Dirigiendo ahora la atención hacia el fetichismo, 1927 se impone como la fecha en la que Freud lo instituye como paradigma de la perversión en su obra, pese a que, ya en 1905, el autor había presentado una serie de desarrollos al respecto. En estos nuevos planteamientos, la desmentida de la castración materna es presentada como el mecanismo central, consistente en rehusar la aceptación de un hecho de la realidad objetiva (falta de pene en la mujer) con el fin de evitar la aparición de la angustia de castración (Freud, 1927/2006).

En el caso del fetichismo, la castración es simultáneamente reconocida y desmentida, hay un sí y un no frente a la diferencia sexual en el inconsciente, toda vez que allí la función del juicio impugna la existencia de una representación en la realidad, valiéndose de la atribución de una propiedad a una cosa en el orden imaginario.

Ya en la obra de Lacan, la perversión es pensada como una estructura clínica que da cuenta de una manera particular de responder ante la problemática que implica la elección de la identidad sexual, en la cual las coordenadas son dadas, ya no por el complejo de Edipo sino por la metáfora paterna, en donde la pregunta por la función del padre es un asunto nodal.

La metáfora paterna alude al límite que el significante del Nombre del Padre debe poner al Deseo de la Madre, a través del yugo de la ley (Miller, 2005) y, en ese sentido, de entrada remite al periodo pre-edípico, en el que tiene lugar una relación triangular entre la madre, el niño y el falo, en cuyo marco el niño se ofrece a la madre como señuelo (Lacan, 1994/2008), quien, a su vez, establece una equivalencia imaginaria entre él y el falo, esto es, el objeto de su deseo.

Ya en el Edipo propiamente dicho, el padre hace su introducción como agente de la castración, produciendo un corte en la unidad conformada por la madre y el hijo. Interviniendo en calidad de mensaje

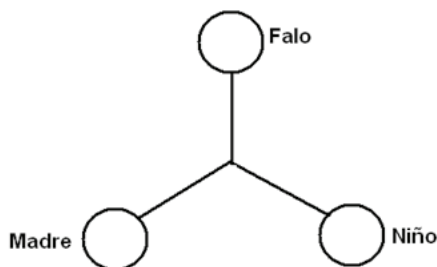


Figura 1. (La Tríada Imaginaria)

Fuente: (Lacan, 1994/2008, p. 31).

para ambos actores (la madre y el niño), el padre, en su condición de agente simbólico, transmite el no, la prohibición, allí donde el pequeño recibe el recado esperado de su progenitora (Lacan, 1994/2003).

De ser efectiva la intervención de la palabra del padre en el discurso de la madre, el código materno vehiculiza al paterno, permitiendo así que el padre pase de hacerse notar como interdictor a intervenir como permisivo y dadivoso, en tanto que al ser él el portador de la ley es quien tiene el falo, e igualmente quien puede hacer don del mismo (Lacan, 1994/2003), siendo básicamente por esa razón que en el fetichismo, como modelo de la perversión, la operación paterna es desmentida, dado que aquella, en sí misma, devela la falta en la madre. El perverso desafía la ley del padre, tal como se observa a continuación:

El fetichista apunta a mantener la completud materna dejando al padre por fuera del triángulo imaginario, lo cual le da la posibilidad de servirse de un objeto inanimado que dé cuenta de la existencia del pene como mantenida, aunque desplazada.

La estructura perversa, entonces, se sostiene sobre la positivización del falo allí donde aparece el menos de la castración, el perverso desmiente la falta, que es característica tanto del Otro como del sujeto en un intento por no vérselas con la angustia de castración, la cual cobra importantes diferencias, según se trate de un hombre o de una mujer.

Para Lacan, donde está el pene está la castración, y allí donde él no se encuentra, aquella no necesariamente está, elucubraciones estas

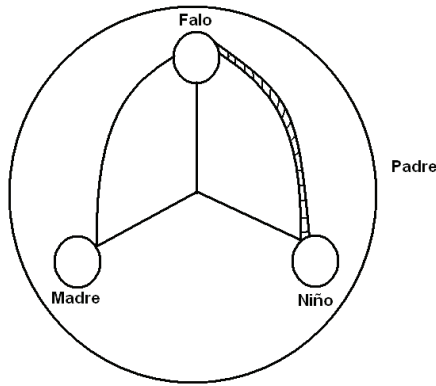


Figura 2. (Esquema del Fetichismo)

Fuente: (Lacan, 1994/2008a, p. 87).

que lo llevan finalmente a presentar al masculino como el sexo “(...) débil respecto de la perversión” (Lacan, 1966/2003a, p. 803).

En efecto, la pretendida debilidad de este sexo frente a la perversión, siguiendo a Lacan, remite al lugar en el que varón y fémina se posicionan respecto de la castración, independientemente de su constitución anatómica, tal como lo indican las fórmulas de la sexuación con su división, en un lado hombre (izquierda) y en otro mujer (derecha). Afirma Lacan (1994/2004a): “Todo ser que habla se inscribe en uno u otro lado” (p. 96).

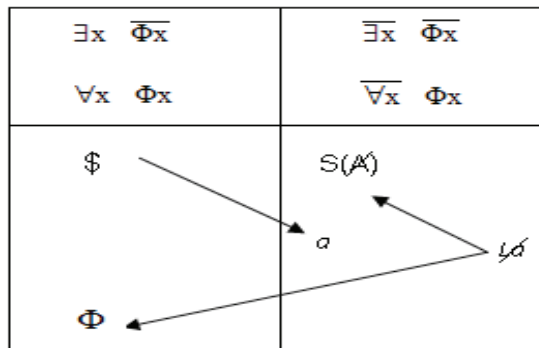


Figura 3. (Fórmulas de la Sexuación)

Fuente: (Lacan, 1994/2004a, p. 95).

Estas fórmulas dividen en dos partes el campo del goce, a saber: la parte hombre, del todo, del goce fálico; y la parte mujer, del no-todo, del goce Otro (Lacan, 1994/2004a). Ellas, a su vez, constan de una serie de notaciones lógicas que, articuladas entre sí, intentan dar cuenta de los modos en que un sujeto se inscribe en la función del falo. La primera de estas es la  $x$ , que designa al hombre o a la mujer, según sea el caso; la segunda se denota cuantificador universal y significa para todo  $\forall$ ; la tercera alude a la existencia ( $\exists$ ); la cuarta implica una negación ( $-$ ); y la quinta representa a la función fálica ( $\Phi x$ ).

Así, pues, del lado hombre, la escritura en la parte inferior reza:  $\forall x \Phi x$  (para todo  $x$  fi de  $x$ ), es decir, que el argumento  $x$ , al inscribirse por completo en la función fálica, permite hablar del hombre, de un universal del hombre (Lacan, 1994/2004; Soler, 1997/2004).

De acuerdo con lo anterior, el hombre tiene una sexualidad por entero fálica, su posición respecto de la castración se traduce en un intento de la vertiente del todo por abordar al no-todo fálico, vía el objeto  $a$ , que, como resto, cae tras la operación de la castración (Lacan, 2004/2007a), lógica esta que puede también rastrearse en el dispositivo perverso, en donde el objetivo final es la restitución de la armonía entre cuerpo y goce, utilizando para ello el objeto en calidad de rasgo susceptible de taponar la división en el Otro.

La perversión (...) es una operación del sujeto en tanto ha reparado perfectamente en este momento de disyunción en que el sujeto desgarró el cuerpo del goce. Pero como sabe que el goce no ha sido solamente en este proceso goce alienado, queda en alguna parte, un chance de que algo haya escapado a eso (...) Es desde este punto, del lugar del  $a$ , que el perverso interroga la función del goce (Lacan, 1967).

A propósito de la perversión, en el caso de los hombres, Lacan afirma que aquella tiene como motivo imaginario el deseo de preservar el falo, que es el que finalmente hace que el sujeto se interese en la madre, llamando la atención en el hecho de que en la mujer hay una total ausencia del fetichismo, tomado este último como paradigma del deseo en cuestión.

“(…) la ausencia en la mujer del feticchismo que representa el caso casi manifiesto de este deseo [preservar el falo] deja sospechar un destino diferente de ese deseo en las perversiones que ella presenta” (Lacan, 1966/2003, p. 713). ¿Qué ocurre entonces con la perversión en La (tachado) mujer? Si no es el feticchismo el tipo clínico bajo el cual aquella puede presentarse, ¿cuál será el modo como se expresa el destino deparado en una mujer, al deseo de preservar el falo?

## La (tachado) mujer y su lugar en el discurso

Volviendo a las fórmulas de la sexuación, en lo que respecta al lado mujer, la línea superior  $\exists x \Phi x$  plantea la inexistencia de una  $x$  que no se inscriba en  $\Phi x$ , es decir, que a ninguna mujer le es posible decir no a la función fálica, que no existe una que la niegue, para quien no rija la castración. En consecuencia, el no-todo no es universalizable, pues no hay mujer que haga excepción a la función fálica. Sumado a lo anterior, la línea inferior presenta la fórmula  $\forall x \Phi x$ . No todo  $x$  entra en  $\Phi x$ , la mujer no-toda está inscrita en la función fálica, no está allí en lo absoluto, no hay universal suyo, por lo tanto, no existe (Soler, 1997/2004). De allí que el artículo definido La, que antecede al significante mujer, deba tacharse, puesto que no existe uno que pueda nombrarla, lo cual, a su vez, implica que, respecto de ella, solo pueda hablarse a nivel de una por una (Soler, 1997/2004).

Aclarado lo anterior, es preciso señalar que, a propósito de la perversión, el caso de La (tachado) mujer es bastante diferente al del hombre, porque, aunque ella consienta ubicarse en el lugar de  $a$  para ser tomada como objeto de amor de un hombre  $y$ , en esa medida, se inscriba en una lógica afín, tanto con la posición masculina como con la perversa por el hecho de servirse del fantasma en la relación con el Otro, su posibilidad de acceder a un goce suplementario provoca una resistencia de parte del sexo femenino hacia la perversión.

La (tachado) mujer está privada del falo y esa condición la convierte en objeto de deseo del hombre, en la relación sexuada ella es el falo (Soler, 1997/2004), lo que la ubica en una posición privilegiada

respecto del goce, ya que le otorga la posibilidad de acceder a él de dos formas muy diferentes: la fálica y la suplementaria.

La vertiente fálica del goce presenta a este último como acotado, finito, localizado, cifrado; la vertiente suplementaria, por su parte, alude al goce Otro, al goce propiamente femenino. Este tipo de goce no puede ser circunscrito por significante alguno, de este goce contingente que no existe en el inconsciente, La (tachado) mujer nada puede decir, pero lo cierto es que él, a diferencia de lo que ocurre con el goce fálico, no depende de un objeto *a* para poder operar (Soler, 1997/2004).

Hay un goce de ella, de esa ella que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas (Lacan, 1994/2004, p. 90).

La (tachado) mujer, entonces, divide su ser entre su papel complementario en el fantasma masculino y lo que, como sujeto del inconsciente, ella es del lado del no-todo fálico. En la primera situación y solo en ella, La (tachado) mujer puede participar de la perversión bajo el modo de la maternidad, de las coordenadas que establezca su fantasma y de la relación con un hombre, viniendo en su apoyo, en este último caso, la mascarada -noción que Lacan encuentra en un artículo de la kleiniana Riviere (1929/2007) -como la manera en que puede someterse a las condiciones de amor del Otro, para que así el fantasma del hombre encuentre en ella su "hora de verdad" (Lacan, 1977/1993, p. 129), sin poner límites a las concesiones que de su parte ello requiera.

Por este motivo se ha tildado a las mujeres de masoquistas, aunque el origen de este *impasse* conceptual se remonta a la expresión freudiana "masoquismo femenino", la cual usó su autor para intentar esclarecer la lógica de ciertas fantasías presentadas por varones, en las cuales lo común es ser azotado, ser pegado.

En *Pegan a un niño* (1919), por ejemplo, Freud plantea que, en el caso de los varoncitos, la fase de carácter masoquista asociada con



ser azotado por la madre es antecedida por otra de contenido “yo soy azotado por el padre”, en donde el “ser azotado” es un “ser amado”, al cual se degrada por la vía de la regresión (Freud, 1919/1992).

Freud se refiere a la fantasía de paliza en el varón como nacida de la actitud femenina hacia el padre, a partir de lo cual se hace evidente el lazo de aquella con el deseo edípico, así como el hecho de que el adjetivo “femenino” denota el deseo de ser el objeto de amor del padre (Freud, 1925/2007) y no una equivalencia sistemática con la mujer.

Volviendo a Lacan, se observa que tampoco es suya la tesis de la mujer masoquista, puesto que el carácter condicional de sus “sacrificios” hace que el único masoquismo que le pueda ser atribuido a La (tachado) mujer, no sea otro que el que es propio del ser hablante, en la medida en que este último debe pagar un precio por la ilusión de reencuentro con el objeto *a* que el fantasma le brinda (Lacan, 2004/2007). La mujer no tiene ninguna vocación para cumplir “[el rol masoquista, siendo justamente ese aspecto el] que da valor a la empresa [que emprende el perverso]” (Lacan, 1967).

Así, pues, esa perversión con la que puede vincularse La (tachado) mujer, desde una posición masculina, remite no a la estructura clínica sino a la naturaleza de todos los goces, excepto la del goce Otro, siendo esto a su vez lo que hace que La (tachado) mujer, siempre que de manera contingente tenga acceso a los avatares del goce en cuestión, signo patognomónico de la feminidad, sea por entero ajena a la perversión en cualquiera de sus modalidades.

## Bibliografía

- Freud, S. (1905/2003). Tres ensayos de teoría sexual. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas*, Vol. VII (109-222). Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (1919/1992). Pegán a un niño (Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas*, Vol. XVII (173-200). Buenos Aires: Amorrortu.

- \_\_\_\_\_. (1923/2007). El yo y el ello. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas*, Vol. XIX (1-66). Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (1925/2007). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas*, Vol. XIX (259-283). Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (1926/1992). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas*, Vol. XX (165-244). Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (1927/2006). El fetichismo. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas*, Vol. XXI (141-152). Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (1931/2006). Sobre la sexualidad femenina. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas*, Vol. XXI (223-244). Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (1933/1991). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: 33 conferencia. La feminidad. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas*, Vol. XXII (104-125). Buenos Aires: Amorrortu.
- Krafft-Ebing, R.V. (1955). *Psicopatía sexual: estudio médico-legal para uso de médicos y juristas*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Lacan, J. (1966/2003). Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina. En T. Segovia (Trad.), *Escritos II*, Tomo II (704-718). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. (1966/2003a). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En T. Segovia (Trad.), *Escritos II*, Tomo II (773-807). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. (1967). *Clase 20 del 31 de Mayo de 1967. El seminario de Jaques Lacan: (Libro XIV 1966-1967)*. Recuperado de <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/17%20Seminario%2014.pdf>
- \_\_\_\_\_. (1977/1993). *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*. (O. Masotta y O. Gimeno-Grendi, Trads.). Barcelona, España: Letra e.
- \_\_\_\_\_. (1994/2003). Los tres tiempos del Edipo (II). En E. Berenguer (Trad.), *El seminario de Jaques Lacan: (Libro V 1957-1958)* (203-220). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1994/2003a). El significante, la barra y el falo. En E. Berenguer (Trad.), *El seminario de Jaques Lacan: (Libro V 1957-1958)* (343-362). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1994/2004). Dios y el goce de la mujer. En E. Berenguer (Trad.), *El seminario de Jaques Lacan: Libro XX 1972-1973* (79-94). Buenos Aires: Paidós.

- \_\_\_\_\_. (1994/2004a). Una carta de Almor. En E. Berenguer (Trad.), *El seminario de Jaques Lacan: Libro XX 1972-1973* (95-108). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1994/2008). Las tres formas de la falta de objeto. En E. Berenguer (Trad.), *El seminario de Jaques Lacan: Libro IV 1956-1957* (27-42). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1994/2008a). Del análisis como *Bundling* y sus consecuencias. En E. Berenguer (Trad.), *El seminario de Jaques Lacan: Libro IV 1956-1957* (79-96). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2004/2007). Del cosmos al *Unheimlichkeit*. En E. Berenguer (Trad.), *El seminario de Jaques Lacan: (Libro X 1962-1963)* (39-52). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2004/2007a). La causa del deseo. En E. Berenguer (Trad.), *El seminario de Jaques Lacan: (Libro X 1962-1963)* (113-126). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2004/2007b). La angustia, señal de lo real. En E. Berenguer (Trad.), *El seminario de Jaques Lacan: (Libro X 1962-1963)* (171-184). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (2005). El niño entre la mujer y la madre. *Virtualia*, (13). Recuperado de: <http://virtualia.eol.org.ar/013/default.asp?notas/miller.html>
- Riviere, J. (1929/2007). La femineidad como máscara. *Athenea Digital*, (11), 219-226. Recuperado de: <http://atheneadigital.net/article/view/n11-riviere/374-pdf-es>.
- Soler, C. (1997/2004). *Lo que decía Lacan de las mujeres*, trad. Marta Barreño (1ª ed.). Medellín: Editorial No Todo.
- \_\_\_\_\_. (2007). *¿A qué se le llama perversión?* (2ª ed.). Medellín: Impregráficas.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artículo (APA):**

Salcedo, Escobar – Yuliana Andrea. (2017). Las mujeres, ¿perversas?. *Revista Affectio Societatis*, 14(26), 33-51. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

# ENTRE ISSO E ISSO: LEITURA E ESCRITA DA NÃO RELAÇÃO SEXUAL

Guilherme C Oliveira Silva<sup>1</sup>  
Universidade de São Paulo, Brasil  
[guilhermoliveira03@gmail.com](mailto:guilhermoliveira03@gmail.com)

## Resumo

Este artigo versa sobre o conceito de *lettre* na obra do psicanalista francês Jacques Lacan, entre as décadas de 1950 e 1970 do seu ensino. Do quadro deste conceito, colocaremos uma questão clínica, a partir de um sonho de um paciente nosso: o que implica, em termos de direção do tratamento, uma passagem da letra como instrumento de leitura para um instru-

mento de escrita? Para tanto, desenvolveremos duas interpretações desse sonho, uma segundo uma leitura da letra e outra segundo sua escrita. Trata-se de um tema que estamos desenvolvendo na nossa pesquisa de mestrado.

**Palavras chaves:** psicanálise, letra, leitura, escrita, sonho.

# ENTRE ESO Y ESO: LECTURA Y ESCRITURA DE LA NO RELACIÓN SEXUAL

## Resumen

En este artículo se aborda el concepto de *lettre* en la obra del psicoanalista francés Jacques Lacan, entre las décadas de 1950 y 1970 de su enseñanza. En el marco de este concepto, se plantea una pregunta clínica, a partir de un sueño de un paciente: ¿qué implica, en términos de dirección de la cura, un pasaje de la letra como instrumento de lectura

a un instrumento de escritura? Para esto, se desarrollarán dos interpretaciones de tal sueño, una según una lectura de la letra y otra según su escritura. Se trata de un tema que se está desarrollando en nuestra investigación de maestría.

**Palabras clave:** psicoanálisis, letra, lectura, escritura, sueño.

---

1 Psicanalista e mestrando no programa de Psicologia social na Universidade de São Paulo.

## BETWEEN THAT AND THAT: READING AND WRITING OF THE NO SEXUAL RELATIONSHIP

### Abstract

This paper approaches the concept of *lettre* in the work of the French psychoanalyst Jacques Lacan, between the decades 1950 and 1970 of his teaching. In the context of this concept, a clinic question is posed from a patient's dream: What is the implication, in terms of direction of the treatment, of a passage from letter as an instrument of reading

to an instrument of writing? For this purpose, two interpretations of such dream will be developed, one of them according to a reading of the letter and the other one according to its writing. It is a subject currently developed in our master's research.

**Keywords:** psychoanalysis, letter, reading, writing, dream.

## ENTRE ÇA ET ÇA : LECTURE ET ÉCRITURE DU NON-RAPPORT SEXUEL

### Résumé

Cet article aborde le concept de *lettre* dans l'enseignement du psychanalyste français Jacques Lacan entre 1950 et 1970. Un rêve d'un patient est à l'origine d'une question clinique, posée dans le cadre de ce concept : quelles sont les implications, en termes de direction de la cure, d'un passage de la lettre comme

outil de lecture à outil d'écriture ? Pour ce faire, deux interprétations dudit rêve seront développées, l'une suivant la lecture de la lettre, l'autre son écriture. Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une recherche de Master.

**Mots-clés :** psychanalyse, lettre, lecture, écriture, rêve.

Recibido: 27/07/16 • Aprobado: 07/09/16

## Introdução

Este artigo versa sobre o conceito de *lettre* na obra do psicanalista francês Jacques Lacan, entre as décadas de 1950 e 1970 do seu ensino. Interessa-nos investigar uma questão clínica, que será melhor colocada a partir do relato de um sonho de um paciente nosso: o que implica, em termos de direção do tratamento, uma passagem da letra como instrumento de leitura para um instrumento de escrita?

A ressonância do sonho nos servirá de guia para avançarmos no campo teórico de leitura e escrita da letra em Lacan. Antes, porém, cabe dizer que, para a pesquisa conceitual, analisaremos a letra em dois textos fundamentais das décadas de 1950 e 1970, quais sejam: *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, de 1957, e *La fonction de l'écrit*, do seminário *Encore* (Lacan, 1972-73/1975). Tais textos se justificam por uma diferença fundamental na abordagem do conceito. Segundo Maleval (2010), *lettre* aparece primeiramente no texto *Séminaire sur la lettre volée* (Lacan, 1955/2001), sob a forma da carta do conto de Poe, cujo destino serve para evocar o significante. Mas é somente no texto *L'instance de la lettre* que ela ganhará valor de conceito. Seu estatuto é aí fundamentalmente ligado ao simbólico, à estrutura significante. Já no seminário *Encore*, a letra é usada como borda entre os registros simbólico e real, como escrita do saber no real, onde se marca um litoral e um gozo (Maleval, 2010).

Nossa hipótese aproxima essa diferença de registro de uma diferença entre leitura e escrita do conceito na obra. Por leitura, entendemos a organização significante, tal qual estaria estruturado o inconsciente, que a letra no início da obra permitiria ler. Significantes inconscientes lidos em sua literalidade. Já por escrita, não se trataria mais de uma leitura da maneira como os significantes estariam estruturados inconscientemente, mas da escrita de equívocos com significantes. Exploraremos mais essas questões com o avanço do texto. Para assim avançar, partamos ao sonho:

Sonhei que meu pai esmurrava a minha mãe que se defendia, e havia a frase *Para isso* (o que ela havia feito) *vous tinha isso* (os murros). Isso vinha de uma maneira cômica. Ao mesmo tempo, era como se

esses murros fossem do meu avô sobre a minha avó (materna), e a expressão de defesa na cara da minha mãe, da minha irmã, quando eu e ela, quando crianças, brigávamos e ela se defendia e ao mesmo tempo ameaçava com seus braços. (Castro, comunicação pessoal, 3 de abril de 2016)

Esse paciente, no momento em que relatou esse sonho, vivia uma separação com a então namorada, com quem permanecera por muito tempo e com quem teve uma relação conturbada e cheia de brigas. Não havia violência física. Uma primeira interpretação, segundo uma leitura dos significantes e da fantasia, seria falar do desejo de agressão física que no sonho o colocaria no mesmo lugar do pai e do avô materno. Ao apontar esse desejo, provavelmente alguma coisa o faria “parar” para se ouvir, como talvez traga a ressonância do “Para isso”, no início do sonho. Trata-se de uma interpretação baseada numa mensagem inconsciente, para a qual se supõe significantes organizados entre si estruturando a linguagem dessa mensagem. O conceito na obra lacaniana que permite essa interpretação é o conceito de letra. Será, portanto, importante analisar o seu estatuto. Veremos no próximo tópico como ela foi conceitualizada na década de 1950. Com esse primeiro passo dado, poderemos avançar uma outra interpretação desse sonho, a partir de uma concepção da letra pautada na escrita.

## Leitura da carta e da letra

Uma das maneiras de conceber *lettre* é a partir da vertente “carta”, possível na tradução da palavra e assim trabalhada por Lacan em *Le séminaire sur la lettre volée* (Lacan, 1955/2001). O psicanalista analisará o conto de Poe e demonstrará a importância da carta roubada no estabelecimento de diversas relações estruturais entre os personagens, que vão se construindo e repetindo na passagem do enredo (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1991). Seu conteúdo é desconhecido, mas comprometedor, engajando cada personagem em determinadas posições, de acordo com o momento do texto. Lacan (1955/2001) a tomará como significante a partir do qual diversas relações estruturais serão formadas.

Segundo Le Gaufey (1991), com a inversão feita por Lacan no algoritmo saussuriano (S/s), passou-se de uma concepção sobre as ligações entre significante e significado, para uma concepção de ligações entre significantes. Seriam estas últimas que efetuariam a gênese do próprio significado: "(...) Lacan faz de partida valer uma 'autonomia do significante', cujos cortes prevalecem na produção de significação, nas quais aparecem então, e somente então, cortes no significado" (Le Gaufey, 1991, p. 150) (tradução nossa). O caráter *enigmático* de uma "carta" do inconsciente se dá por essa primazia do significante. Pois, se o significado (sublinha-se: enigmático) não fosse produzido nessa operação, saberíamos de antemão ao que corresponderia determinados significantes num sonho. Essa prevalência dada à estrutura do significante (às suas próprias ligações) permite a Lacan ler o sujeito freudiano como determinado por uma estrutura de linguagem. Serão as ligações e cortes dos significantes entre si que determinarão cadeias associativas, e não um suposto significado existente de antemão no inconsciente.

Em *Instância da Letra* (Lacan, 1957/2001), a carta se tornará uma letra, num texto no qual, segundo Le Gaufey (1991), podemos ler o essencial da operação lacaniana do significante. Lacan (1957/2001) aí falará da letra como o "(...) suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem" (p. 492) (tradução nossa). Será ela que, materialmente, permitirá uma apresentação estrutural dos significantes, e por isso também será definida como "(...) a estrutura essencialmente localizada do significante" (Lacan, 1957/2001, p. 498) (tradução nossa). Trata-se de uma maneira de apresentar os significantes por uma via outra que aquela do significado (posto que significante prevalece sobre o significado), e que se constrói através de uma leitura que esse suporte material permite da estrutura de linguagem. Não mais exatamente leitura de uma "carta" do inconsciente, mas especificamente leitura material, literal, do significante:

O que pertence à instância no sonho dessa mesma estrutura literalizante (dito de uma outra maneira: fonética), na qual se articula e se analisa o significante no discurso. Tais quais as figuras não naturais do barco sobre o teto ou do homem com cabeça de vírgula, expressamente evocadas por Freud, as imagens dos sonhos devem ser



retidas pelo seu valor de significante; ou seja, por aquilo que elas permitem soletrar sobre o “proverbio” proposto pela charada do sonho. Essa estrutura de linguagem que torna possível a operação da leitura está no princípio da *significância do sonho*, da *Traumdeutung* (Lacan, 1957/2001, p. 507) (tradução nossa).

Nessa citação, a instância da letra é evocada como estrutura “literalizante”, ou fonética. É uma maneira de falar do caráter de decomposição e localização da cadeia significante, que a letra permite. Ao literalizar o puro som do significante, encontra-se um traçado que possibilita sua leitura. É também fonético, posto que a soletração dos sons demonstra uma lei sincrônica de organização, própria ao significante.

Segundo os autores Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, em sua obra *O Título da Letra*, a instância da letra é também a sua insistência (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1991). Na razão desde Freud se trataria da produção insistente da letra no inconsciente. Se, como dirá Lacan (1964/1973)<sup>2</sup>, em certo momento, a característica do inconsciente é de partida o fechamento, essa razão freudiana, com a letra, estaria ligada à sua abertura. Abertura que permite uma leitura da organização significante inconsciente. Trata-se de um conceito que mantém algo suspenso no sentido, apontando, a contragolpe, a estrutura inconsciente. O reportar indefinido e insistente do sentido, específico à cadeia significante, transmitiria algo que iria além do próprio sentido, e que, portanto, não se restringiria a este. O sentido nunca se satisfaria por completo, logo a necessidade de sempre novos sentidos. A letra transmitiria isso que, ao insistir, não permitiria aos sentidos se esgotarem por si só. O que apontaria algo para além dos sentidos: o significante, enquanto estrutura inconsciente (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1991).

Outro ponto importante, caro à conceitualização da letra vinculada à articulação significante, é uma definição de inconsciente trabalhada por Lacan (1957/2001) no mesmo texto: “*O inconsciente é o discurso do Outro (...)*” (p. 522) (tradução nossa). O conceito de discurso atravessa todo o *Instância da Letra* com um caráter bem específico: é aquilo diante

---

2 Capítulo XVI, “le sujet et l’autre: L’aliénation”.

do que o sujeito se mantém servo, mais servo do que em relação à própria linguagem. Ele se diferencia da fala, estando ligado ao que se pode ouvir de estrutura e de lugar ocupado pelo sujeito, no além da sua fala (Lacan (1957/2001)). Podemos dizer que se trata de um texto cuja saída dada ao sujeito, na sua constituição subjetiva, é a sua entrada. Texto da cultura em questão, da história da sua família e da sua língua. A letra aqui teria como função mostrar qual é a articulação significativa desse discurso do Outro, do qual o sujeito se mantém servo.

De uma maneira precipitada, seria possível tomar o texto do sonho do nosso paciente e nele enxergar um “discurso do Outro” (do qual o sujeito se manteria servo) em relação à posição “masculina”, a partir do significante *murros* que no sonho aparece vinculado a homens em três gerações: ele, pai e avô (materno). Imediatamente, seria necessário pontuar que se trataria de um abuso conceitual. O cenário formado por essa metonímia dos *murros*, que parte do pai, vai ao avô e chega a ele não nos dá nenhum indicativo, por si só, que se trataria de uma determinação simbólica do lugar de “homem” na família. Não se pode supor, só com esse sonho, que o significante *murros* tenha sido “passado” de geração em geração, até porque o avô materno não o teria transmitido, nessa sequência, ao pai. Criamos a hipótese desse abuso teórico para marcar o caráter imaginário pelo qual se poderia tratar alguns conceitos. O que se pode ter certeza, em relação ao desdobramento pai-avô-filho, é que a posição imaginária do sujeito sobre esses homens da família é equivocada por alguma coisa ali que não dá certo, e que estranhamente ressoa no enredo do sonho: dois *isso* que não são a mesma coisa. Lembremos da frase: *Para isso você tinha isso*.

Exploraremos essa ressonância mais à frente. Por hora, prossigamos com a análise teórica. Partiremos ao texto *La fonction de l'écrit*, e a diferença da letra e do discurso lá trabalhada.

## Letra e a função do escrito

No capítulo 3 do seminário XX, Lacan considera que o escrito S/s (lido como significante sobre significado) surge como efeito de um *discurso*. Ou seja: que o discurso linguístico cria os conceitos de significante e

significado, e que dele se estabelece uma relação mútua entre estes termos ao dizer que o significante prevalece sobre o significado, e que deste está separado por uma barra. Trata-se, fundamentalmente, de escritos, efeitos de uma teoria que os assim define. Melhor dizendo, efeitos de um discurso: “Distingue-se aí algo que não é senão efeito do discurso, do discurso enquanto tal, ou seja: de algo que funciona já como laço” (Lacan, 1972-73/1975, p. 45) (tradução nossa).

Como em relação ao Instância da letra, a letra (aqui tomada como escrito) vem demonstrar uma articulação discursiva. Entretanto, o conceito de discurso trabalhado por Lacan no seminário XX passou por mudanças significativas, a partir do seminário XVII. Ali, ele definiu estruturalmente quatro discursos, se servindo da escrita de quatro lugares ocupados diferentemente em cada discurso por quatro letras (Lacan, 1969-70/1991). As articulações dessas letras entre si transmitem a estrutura do discurso em questão.

Além de se tratar de uma conceitualização diferente do *discurso*, Lacan diz textualmente nessa lição que a letra não é do mesmo registro daquele do significante. Ele dirá que num certo momento da história a letra, que “(...) não tem nada a ver com a conotação do significante (...)” (Lacan, 1972-73/1975, p. 48) (tradução nossa), é usada para elaborá-lo e aperfeiçoá-lo. Ela seria, antes, *efeito de discurso* –como as marcas do que era produzido e comercializado, que ressurgem no alfabeto fenício, mas que já estavam presentes no mercado antes mesmo do estabelecimento da Fenícia (Lacan, 1972-73/1975). Tempos depois, ao serem usadas no alfabeto, permitem uma leitura da organização dos sons, dos significantes, na língua. Mas surgem, primeiramente, como efeito de um discurso.

Com essas articulações e referências, percebe-se um uso diferente da letra daquele trabalhado no primeiro texto no qual, segundo Maleval (2010), ela adquire valor de conceito na obra de Lacan (1957/2001)<sup>3</sup>. Enquanto em 1957 é “*estrutura localizada do significante*”, nessa lição de 9 de janeiro de 1973 é lida como efeito de discurso que vem elaborar e articular o significante. Se de um lado na década de

---

3 Trata-se do texto discutido acima, “L’instance de la lettre dans l’inconscient”.

1950 o registro simbólico tem uma importância maior que o real e o imaginário, essa mudança no conceito de letra faz entrever uma nova articulação desses registros por Lacan. Ele não parece nessa época estar querendo validar a psicanálise enquanto uma ciência, o que o teria feito se ater mais à estrutura simbólica na década de 1950 (Beer, 2015). O projeto em questão na década de 1970 parece estar ligado ao desdobramento do impossível que surge com a clínica psicanalítica.

Quando atrás levantamos uma hipótese sobre um descuido teórico que pudesse tomar o sonho como revelador de um discurso do Outro no quadro do qual os homens da família estariam associados ao significante *murros*, visávamos colocar em tensão essa diferença de consideração do discurso entre o seminário 20 e o texto *Instância da letra*. Cabe dizer que a definição *O inconsciente é o discurso do Outro* (do qual o sujeito se mantém servo) não pode ser simplesmente reduzida, visando afirmar que no sonho o masculino na família é necessariamente associado ao significante *murros*, e o sujeito determinado e servo de tal concepção de homem, herdada de geração em geração. Não deixamos esses termos em tensão aqui para, como efeito de retórica, encontrar uma solução fácil que associe a um primeiro Lacan tal leitura precipitada do sonho. Pois, desse discurso do qual o sujeito se mantém servo, não se trata de um significado (significado de como é ser homem na família) mas de uma organização significante.

Se voltarmos ao sonho, veremos como esses significantes trazem antes a estrutura de um impasse que um significado sobre ser homem. Impasse entre os significantes homem e mulher. Alguma coisa entre esses homens e mulheres é estranha. A mensagem sobre o discurso do Outro tem a ver com esse estranhamento. Pelas associações do sujeito e seu processo de análise, *murros* não era um significante recorrente em sua fala. Parece antes que foi usado para produzir tal cena de estranhamento.

Vemos que, como se trata da estrutura de um impasse<sup>4</sup> nada nos impediria de prosseguirmos a interpretação nos servindo dessa concei-

---

4 Impasse entre desejo de reconhecimento e reconhecimento do desejo. Na página 522, Lacan (1957/2001) completará a definição o inconsciente é o discurso do Ou-

tualização do inconsciente na década de 1950: *o inconsciente é o discurso do Outro*. Ela não implica, forçosamente, na interpretação imaginária que atrás imaginamos e a qual nos opusemos. Mas existe uma diferença entre tratar a letra como efeito do significante (e assim efeito do discurso do Outro) da letra como efeito de discurso que vem elaborar o significante. Não é necessário supor as letras do enredo do paciente como efeitos dos significantes inconscientes. *Murros*, como comentamos, sequer era um significante que houvesse se repetido em sua fala em análise. Talvez possa revelar um desejo nessa separação com a então namorada, um desejo que ao ser ouvido possa tê-lo feito *parar*. De qualquer forma, não podemos generalizá-lo para toda história do sujeito, simplesmente por no sonho se fazer referência a três gerações.

Ao tomar a letra como sendo usada para *elaborar* as questões inconscientes, permite-se mais facilmente entender a entrada de discursos não necessariamente ligados ao *discurso do Outro* (como tema fundamental do sintoma do sujeito) que viriam em auxílio para se organizar questões (e também para mascará-las). Discursos diversos que fornecem letras para construção das questões do sujeito. Nesse sentido, em relação ao sonho, poder-se-ia mesmo supor um *uso* de discursos correntes sobre *o lugar do homem é aquele que bate* com o intuito de cernir alguma coisa sobre a posição masculina (imaginária). Um uso do tema do *machismo* como metáfora de uma forma de gozo que não necessariamente se vincule, diretamente, com violência contra a mulher (tal forma de gozo), mas segundo uma posição obsessiva de equivalência (ali podendo ser tratada metaforicamente como equivalência entre “crime” e “castigo”). “Para isso (o que a mãe havia feito) você tinha isso” (os murros). Entretanto, o que se *escreve* com esses *isso* é alguma coisa que faz estranhar a suposta equivalência. “Para isso você tinha isso”, como se os dois *isso* fossem equivalentes, mas sua repetição demonstrando que já não se trata da mesma coisa.

Para melhor avançar nesse tema, será necessário adentrar num ponto da letra que gira em torno da *escrita do impossível*.

---

tro com o grande Outro enquanto “(...) o além no qual se amarra o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento” (p. 522) (tradução nossa).

## O impossível da relação sexual

Um ponto importante trabalhado por Lacan em relação à escrita no seminário 20 é o campo do impossível da relação sexual, traduzido pelo aforismo “Il n’y a pas de rapport sexuel” (“Não há relação sexual”) (Tradução nossa). Ele resume uma concepção lacaniana de não haver qualquer complementaridade e naturalidade da relação sexual humana. Na mesma lição do 9 de janeiro de 1973, no seminário *Encore*, podemos encontrar a seguinte fala de Lacan (1972-73/1975) sobre essa fórmula “Il n’y a pas de rapport sexuel”:

(...) ela (tal fórmula) não se sustenta senão com o escrito, na medida em que a relação sexual não pode se escrever. Tudo o que está escrito parte do fato que será para sempre impossível de escrever a relação sexual enquanto tal. É daí que há um certo efeito do discurso chamado escrita (p. 47) (tradução nossa).

A inexistência desse *rapport*, ao se suportar pelo escrito –mesmo que ele não possa se escrever de fato– cria uma espécie de laço baseado justamente na sua inexistência. Os sentidos que serão construídos a partir dessa inscrição –dessa escrita da não relação sexual– serão sentidos sexuais, pois se basearão na inexistência de um a priori relativo à sexualidade humana, se criando (esses sentidos) enquanto expressões de suas vicissitudes.

Segundo Barbara Cassin (Badiou & Cassin, 2010), num trabalho no qual ela comenta o texto *Étourdit* (Lacan, 1972/2005), cronologicamente muito próximo ao seminário 20, Jacques Lacan teria substituído o princípio da não contradição por essa fórmula. A discursividade derivada daí baseia-se no equívoco, no tropeço:

Não se trata de nada menos que mudar o princípio de todos os princípios. Passar do princípio “*não há contradição*” para o princípio “*não há relação sexual*”. É a discursividade desse novo princípio, *não há relação sexual*, que o *Étourdit* coloca em jogo (Badiou & Cassin, 2010, p. 10) (tradução nossa).

Ao definir o real a partir de uma impossibilidade, de uma negatividade relativa a não existência de proporcionalidade ou relação entre

os parceiros (*rapport*), passa-se a operar com um princípio lógico no qual, justamente, se permite contradição. Princípio este que se assemelha ao que Freud (1933/2010) dizia quanto a não haver contradição no inconsciente, por lá serem encontrados traços de tendência que, ao nível consciente, seriam contraditórias entre si. Com um princípio tal, que permite contradição, será possível dizer que a não relação sexual se sustenta com o escrito (como efeito do discurso analítico), embora ela não possa se escrever de fato (Lacan, 1972-73/1975). E a partir de então se derivar a escrita, como negação de um suposto universal ou natural da sexualidade humana, criando equívocos e diversidade.

Ora, no sonho a relação sexual não está exatamente escrita, como fórmula fixa e irrefutável sobre O homem e A mulher. Entreve-se que alguma questão sobre isso lá se coloque, a partir dos desdobramentos já comentados, mas sua enunciação se faz sem palavras. Se novamente notarmos a frase principal do sonho, veremos como ela se baseia num equívoco: para *isso* você tinha *isso*. Trata-se de uma mesma palavra, embora sua repetição equivoque sua igualdade. Poderíamos dizer que há um desejo de equivalência entre as duas posições (mãe, o que ela tinha feito; e pai, sua ação violenta e “justa”): *isso*, *isso*. Mas, o sentido mesmo da frase é uma dissonância desses *isso*, como um equívoco do inconsciente que diz “Não há relação sexual”. As posições masculino-feminina (3 gerações) são equivocadas na não correspondência de alguma coisa consigo mesma: entre *isso* e *isso* há uma diferença irreduzível. Ao se equivocar um imaginário acerca do masculino e do feminino, cria-se a possibilidade de diversidade, de não naturalidade na sexualidade humana.

Em *Étourdit* (Lacan, 1972/2005), há um termo criado por Lacan que poderá ser útil nesse ponto. Trata-se do *ab-sens*. *Sens* é traduzido para o português como *sentido* e *ab* indicaria uma separação, um distanciamiento. O som *ab-sens* é o mesmo de *absence* (ausência). Trata-se de algo que se produziria com a escrita, que anularia o “único sentido” de alguma coisa e, do mesmo golpe, criaria uma diversidade. Barbara Cassin faz o seguinte comentário sobre esse termo:

No lado de Lacan, o sentido único, o “um-sentido” (*un-sens*) faz parte do “insensato” (*in-sens*) – a saber, daquilo que é privado de



sentido (a homofonia sempre atua de antemão com equívoco), ou ainda: faz parte da significação, mas não do sentido. Não há sentido senão naquilo que é equívoco e isso se chama “ab-senso”, a salvo da norma aristotélica do sentido – aliás, norma constitutiva da regulação perene da língua, mesmo que ela não cesse de retornar, como o faz o inconsciente. “*L’étourdit*” (traduzido por aturdido), uma enunciação tal que se possa vê-la, maneira mais certa de ouvi-la (Badiou & Cassin, 2010, p. 12) (tradução nossa).

A produção de equívocos via o *ab-sens* se faz com a escrita. É a produção de letras como efeito discursivo que se obtém com tal escrita. Trata-se de uma decantação das significações únicas, visando seu esvaziamento e provocando equívocos de sentido. O próprio título desse texto, *Étourdit*, se baseia num *ab-sens*<sup>5</sup>. Trata-se de uma inscrição, que não tem que ver com o significado, mas com o que para além do significado pode restar como “representante” do impossível da relação sexual. Entre *isso* e *isso* é impossível definir um significado que encerre a ressonância da frase. Muitos sentidos podem ser supostos, mas segundo uma abertura contida no equívoco mesmo. Dizendo de um outro modo: uma apresentação do impossível na linguagem, como um “paradoxo sonoro”. Leiamos uma frase de Lacan (1972-73/1975) no seminário XX sobre a inscrição do real:

É aí que o real se distingue. O real não saberia se inscrever senão de um impasse da formalização. É no que eu acreditei poder desenhar o modelo a partir da formalização matemática, na medida em que ela é a elaboração mais avançada que nos tenha sido dada para produzir a significância. Esta formalização matemática da significância se faz ao contrário do sentido, eu ia quase dizer a contra-senso. O isso não quer dizer nada concernente às matemáticas (...) (p. 118) (tradução nossa).

Nessa fala acerca da formalização matemática, faz-se notar o que da inscrição do real se apresenta a partir de um impasse de formalização. No termo *ab-sens*, trabalhado por Cassin, também se trata de um

---

5 *L’étourdi* significa em português “o descuidado”, “o distraído”, “o aturdido”. Ao colocar o t final, Lacan cria um equívoco: *l’étourdit*, com o mesmo som de *l’étourdi*, pode ser escutado como *Les tours dits*, ou seja, algo como “os giros ditos”, ou “as voltas ditas”.



impasse, do impasse que se inscreve como *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Dizendo de um outro modo, a inclusão do impossível no discurso analítico cria cisões, equívocos, impasses. O que se produzirá a partir de então, não terá um sentido único, pois não se baseará no princípio da não contradição. Para tal empreitada, Lacan convoca a operação de escrita. Ele usará aí da letra, não mais simplesmente como recurso material e literal para localizar o significante (como discutido acima, quanto ao texto *Instância da letra*). Mas como inscrição, inclusão do real. No início deste trabalho, a partir de Maleval (2010), foi dito que a letra permitirá, no final da obra de Jacques Lacan marcar um saber (que por definição é simbólico) no real. Será usada como ranhura no real, fazendo borda entre os registros do real e do simbólico.

Cabe também comentar do sonho uma frase que pode indicar o equívoco como um recurso que esse sujeito fora construindo no seu percurso de análise. Logo depois dos *isso*, ele diz: "*Isso vinha de uma maneira cômica*". O "cômico" fora uma posição muito importante que este sujeito construiu no seu percurso analítico. Talvez não seja à toa que se tenha escrito *isso* no seu sonho diante de um desencontro sexual.

Para finalizar este trabalho, leiamos essas duas últimas frases do texto *La fonction de l'écrit*. Talvez essa convocação resuma, em termos de direção do tratamento, a diferença entre leitura e escrita da letra:

No seu discurso analítico, o sujeito do inconsciente, você o supõe saber ler. Isso não é nada mais que a sua história de inconsciente. Não somente você o supõe saber ler, mas você o supõe poder aprender a ler.

Só que *isso* que você lhe ensina a ler não tem então nada a ver, em nenhum caso, com o que *disso* se pode escrever (Lacan, 1972-73/1975, p. 50) (tradução nossa).

## Bibliografia

Badiou, A. & Cassin, B. (2010). *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L'Étourditi» de Lacan*. Paris: Librairie Arthème Fayard.

- Beer, P. (2015). *Questões e tensões entre psicanálise e ciência: considerações sobre validação* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Freud, S. (1933/2010). Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. Em P. C. de Souza (Trad.), *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)* (192 à 223). São Paulo: Companhia das letras.
- Le Gaufey, G. (1991). Lacan: au sujet de la lettre. Em *L'incomplétude du symbolique, De René Descartes à Jacques Lacan* (147 à 166). Paris: Epel.
- Lacan, J. (1955/2001). Le séminaire sur la lettre volée. Em *Écrits* (490 à 526). Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1957/2001). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. Em *Écrits* (11 à 61). Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1964/1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1969-70/1991). *Levers de la psychanalyse*. Paris: Le Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1972/2005). *L'Étourdit*. Em *Autres Écrits* (449 à 499). Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1972-73/1975). *Encore*. Paris: Seuil.
- Maleval, S. (2010). La lettre: du savoir dans le réel au symptôme. Em *Les fondamentaux de la clinique lacanienne, repères épistémologiques, conceptuels et cliniques* (307 à 315). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Nancy, J-L. & Lacoue-Labarthe, P. (1991). *O título da letra*. São Paulo: Escuta.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artigo (APA):**

Oliveira, Silva – Guilherme C. (2017). Entre isso e isso: leitura e escrita da não relação sexual. *Revista Affectio Societatis*, 14(26), 52-66. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

## ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN

---





# EL SUJETO AUTISTA Y SU BORDE

Alejandro Olivos<sup>1</sup>

Universidad Paris VIII, Francia

[janoolivos@hotmail.com](mailto:janoolivos@hotmail.com)

## Resumen

En el presente ensayo analizaremos una de las tesis mayores en el abordaje del autismo dentro del Campo freudiano: *el retorno del goce en un borde*. Esta tesis, que fuera formulada en los años ochenta por Éric Laurent, será abordada a partir de los desarrollos sobre la letra y la escritura

efectuados por Lacan en el último período de su enseñanza, con el objetivo de precisar la noción de borde en psicoanálisis y su articulación con la clínica del autismo.

**Palabras clave:** autismo, retorno del goce, borde, letra, escritura, S1/a.

## THE AUTISTIC SUBJECT AND HIS/HER EDGE

### Abstract

This paper analyzes one of the major theses approaching autism in the Freudian Field: *the return of jouissance in an edge*. Such thesis, stated by Éric Laurent in the 1980s, will be tackled from Lacan's contributions on letter and writing developed in the last pe-

riod of his teaching; the purpose is to specify the notion of edge in psychoanalysis and its articulation with the clinic of autism.

**Keywords:** autism, return of *jouissance*, edge, letter, writing, S1/a.

---

1 Psicólogo clínico de la Universidad de Chile. Magister y Doctor en Psicoanálisis de la Université Paris 8. Ejerce actualmente como psicólogo clínico en el Centre Adam Shelton (Sésame Autisme), institución que recibe adolescentes autistas en Francia, y como formador para el CRAIF (Centre de Ressources Autisme Ile-de-France).

## LE SUJET AUTISTE ET SON BORD

### Résumé

Dans cet article l'on analyse l'une des thèses majeures en ce qui concerne l'approche de l'autisme chez Freud : le retour de la jouissance sur le bord. Cette thèse, formulée dans les années quatre-vingts par Éric Laurent, sera abordée en se basant sur les développements réalisés par Lacan dans la

dernière étape de son enseignement, à propos de la lettre et de l'écriture. Le but est de préciser la notion de bord en psychanalyse, ainsi que son articulation à la clinique de l'autisme.

**Mots-clés :** autisme, retour de la jouissance, bord, écriture, S1/a.

Recibido: 26/08/16 • Aprobado: 29/09/16

En el presente ensayo analizaremos una de las tesis mayores en el abordaje del autismo en la orientación lacaniana: *el retorno del goce en un borde*.

La cuestión del *retorno del goce* había sido introducida en los años ochenta por Jacques-Alain Miller, quien había propuesto reconsiderar los aportes de Lacan, ya no ordenando la clínica de las psicosis exclusivamente a partir de la forclusión del Nombre-del-Padre sino sistematizando la problemática del objeto. En el Seminario XI, Lacan da una nueva presentación del niño como sujeto, poniendo el acento no tanto sobre la vertiente de la alienación al Otro, sino sobre la de la separación como causación del sujeto por el objeto *a*. Será el punto de partida de una nueva conceptualización de las psicosis en la *École de la Cause Freudienne* en los años ochenta, a través de la cuestión del objeto, que encontrará su puntuación mayor con el texto de Miller (1993), *Clinique ironique*:

Esto nos permite dar un sentido nuevo a lo que llamamos psicosis. Es a eso a lo que Lacan nos conduce. La psicosis es esta estructura clínica en la cual el objeto no está perdido, en donde el sujeto lo tiene a su disposición. De ahí que Lacan podía decir que el loco es el hombre libre (pp. 8-9).

Son particularmente las psicosis del niño las que inspiran a Lacan, en 1964, una nueva teoría de las psicosis alrededor de la noción de *holofrase*, término que designa un estado particular del significante, caracterizado por el congelamiento de la pareja significante, un estado no-dialectizable del significante el cual, incorporado, produce un efecto de reunión del goce y del cuerpo. Siguiendo a Rabanel (2014):

El Seminario XI conduce a una nueva concepción de la psicosis, ya no en relación a la forclusión, sino a la holofrase del S1 y del "objeto en el bolsillo" para el psicótico La serie: fenómeno psicossomático (FPS), psicosis y debilidad, que Lacan organiza en este Seminario encuentra en la holofrase su denominador común, a través de la acción del significante-completamente-solo *-le signifiant-tout-seul*. La falta de "significantización" del goce que resulta, es decir de defensa contra lo real, resume en cierta medida lo que tienen en común FPS y psicosis.

Si bien la holofrase permite organizar esta serie, la noción de retorno del goce, luego de la incorporación del *significante-completamente-solo*, permite individualizar sus componentes y, así, distinguir FPS y psicosis. En un artículo de 1987, titulado "*Quelques réflexions sur le phénomène somatique*", Miller (1987) especifica las diferentes modalidades del retorno del goce: retorno del goce en el lugar del Otro en la paranoia; retorno del goce generalizado a nivel del cuerpo en la esquizofrenia; retorno del goce, localizado, pero desplazado en el cuerpo como Otro, en el caso del FPS.

La problemática del goce permite, pues, un nuevo abordaje de la clínica de las psicosis: "en la psicosis, el Otro no está separado del goce; el fantasma paranoico implica la identificación del goce en el lugar del Otro" (Miller, 1993, p. 9). Así como Lacan se refería a los fenómenos de retorno en lo real *-lo que está forcluido en lo simbólico retorna en lo real-*, Jacques-Alain Miller había propuesto reordenar su enseñanza sistematizando las modalidades específicas del retorno del goce en las psicosis: en el lugar del Otro para el paranoico y en el propio cuerpo para el esquizofrénico. Durante las Jornadas sobre el autismo realizadas en Toulouse, en septiembre de 1987, Laurent (2011) completaba la serie propuesta por Miller avanzando que, en el caso del autismo, el goce *retorna en lo que hace borde*:

Durante los años setenta, trabajé cinco o seis años en un hospital de día con niños autistas; en este contexto, yo había propuesto en 1987 que en el autismo, el retorno del goce no se efectúa, ni en el lugar del Otro como en la paranoia, ni en el propio cuerpo como en la esquizofrenia, sino más bien en un borde (p. 56).

Si el goce se localiza en un *objeto perdido* para el neurótico, en un *fetich* para el perverso, si retorna en el cuerpo para el esquizofrénico mientras que se encuentra identificado en el Otro para el paranoico, entonces el autismo se revela como un funcionamiento subjetivo original, caracterizado por el retorno del goce en un borde. Es, pues, a Éric Laurent a quien debemos la idea de una modalidad particular del retorno del goce, específica del autismo: *en un borde*.



## La noción de borde en la última enseñanza de Lacan

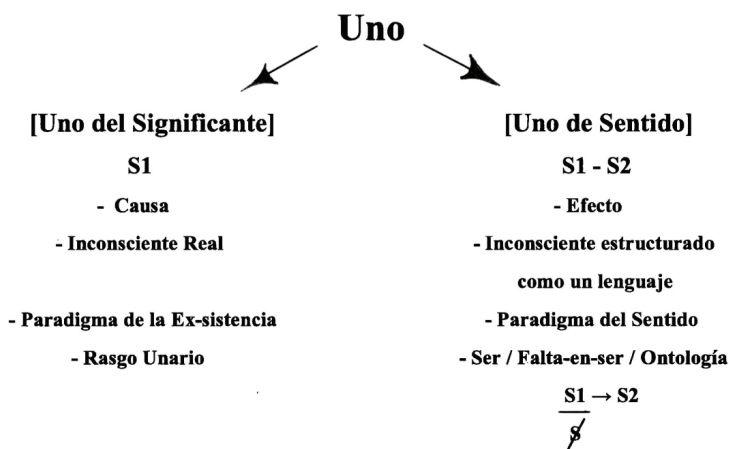
La lectura y comentario del Seminario XXII: *R.S.I.* por Marret-Maleval (2016), llevada a cabo en la Universidad Paris VIII, nos permitirá situar la noción de *borde* en la última enseñanza de Lacan. En particular, a partir del análisis de las relaciones entre el Uno y el objeto pequeño *a* que Lacan (1975) desarrolla en la sesión del 21 de enero de 1975:

Entre el Uno y el pequeño *a*, no hay ninguna relación racionalmente determinable. Ninguna proporción es aprehensible entre el Uno y el *a*, dicho de otro modo, no hay razón alguna para que el recubrimiento de uno por el otro se realice. La diferencia será tan pequeña como se la pueda figurar, habrá incluso un límite, pero al interior de este límite, no habrá jamás conjunción, copulación cualquiera entre el Uno y el *a* (p. 105).

Lacan señala en este pasaje que no hay recubrimiento entre el Uno y el objeto *a*, que no hay ninguna relación racionalmente determinable. Es decir, por un lado, “no hay relación sexual” –que pueda escribirse– y, por otro lado, está lo que se escribe, a saber, un *borde* entre el Uno y el objeto *a* –lo que se escribe con el matema  $S1/a$ . Hay un *borde*, que sin embargo no constituye una relación racionalmente determinable: ninguna proporción existe entre el Uno y el pequeño *a*. Al decir que no hay recubrimiento entre el Uno y el objeto *a*, Lacan formula una objeción respecto a sí mismo y a la concepción del Otro en su primera enseñanza, en la cual el lenguaje era considerado como *orden simbólico*, en tanto este tenía una función predominante: la de ordenar lo real. La noción de recubrimiento implica que, a través del simbólico, se puede atrapar, ordenar el real. En la época del Otro, por decirlo así, el Otro podía recubrir el objeto, se podía atrapar lo real en las redes de lo simbólico. El Otro ordenaba lo real. A medida que Lacan avanza del lado de lo real, va a cuestionar cada vez más esta noción. Así, el Uno no permite este recubrimiento que antaño permitía el Otro. El Uno puede tocar, abrochar lo real, pero no recubrirlo. Es, pues, la noción de *broche* o *corchete* (*agrafe*) que viene en lugar de la noción de recubrimiento. Pensar en términos de la inexistencia del Otro y en términos del Uno implica hacer el duelo del Otro en tanto orden simbólico.

La noción de *broche* implica que hay un *borde*: un *borde simbólico* del objeto y un *borde real* del S1. Es en función de dicho borde que ambos elementos, radicalmente heterogéneos y disyuntos, pueden *abrocharse*. Lacan señala en este pasaje que hay un *límite*, pero que en este límite no habrá jamás conjunción: es, pues, en este límite donde podemos situar la noción de borde. Ambas dimensiones permanecerán radicalmente disyuntas, pero podrán abrocharse en función del borde.

En esta sesión del 21 de enero 1975, Lacan (1975) profundiza en la problemática del Uno: “el Uno de sentido no se confunde con el Uno del significante” (p. 105). Así, Lacan procede a la distinción del *Uno del significante* y el *Uno de sentido*: el primero corresponde al S1 aislado, separado de toda articulación significativa, es decir, el “Uno-completamente-solo” (*l’Un-tout-seul*), según la expresión de Miller (2011), mientras que el segundo corresponde al significante definido por la articulación S1-S2. El Uno de sentido concierne al ser, la cuestión de la ontología, el ser hablante especificado por el inconsciente en tanto efecto de sentido, efecto de lenguaje. Aquí, el sujeto -\$-, en tanto *falta-en-ser*, se sitúa entre S1 y S2. Lacan ubica la cuestión del inconsciente del lado del paradigma del sentido: el inconsciente es un efecto del Uno de sentido o, dicho de otro modo, “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, está del lado del efecto. El inconsciente freudiano es un efecto, correlativo de la cuestión del ser, dentro del paradigma del sentido, que Lacan distingue aquí del paradigma de la ex-sistencia.



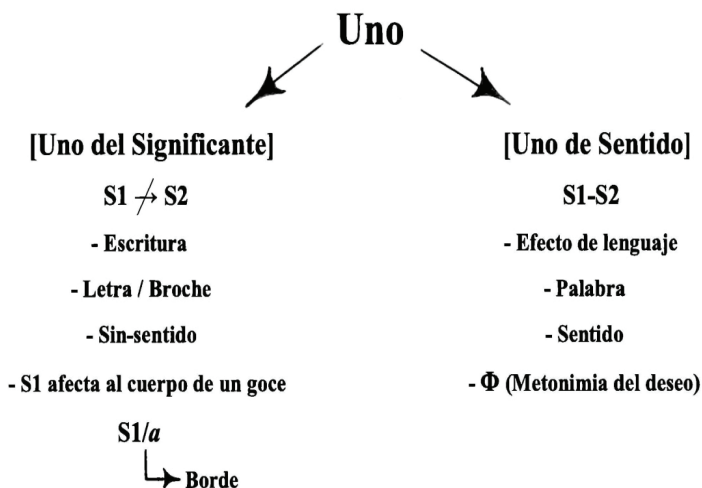
La novedad de este Seminario, en el que Lacan se desprende de la cuestión de la ontología, es el S1 en tanto *Uno-completamente-solo* y S(A barrado), es decir, el paradigma de la ex-sistencia. Asistimos, pues, en este Seminario, a un desplazamiento de la noción de inconsciente hacia lo que Jacques-Alain Miller denomina el *inconsciente real*:

Así, Lacan (1975) opera un desplazamiento de la noción de inconsciente, del inconsciente freudiano en tanto efecto de sentido, estructurado como un lenguaje, hacia una concepción del inconsciente en relación con la *causa*: “El sujeto es causado por un objeto, que no es notable sino por la escritura, por lo cual un paso ha sido dado en la teoría” (p. 106). En este pasaje, Lacan evoca un concepto fundamental para aprehender la noción de *borde*: la escritura. El objeto *a*, en tanto causa del deseo, introduce un desfase respecto del Uno de sentido, respecto del paradigma del sentido. El sujeto es causado por un objeto que no puede ser aprehendido sino a través de la escritura. Se trata de un objeto real que tiene una contigüidad con lo simbólico, que puede ser tocado a través de la escritura, de la *letra*.

El concepto de *letra* se precisa en *Lituraterre*, en donde es asimilado por Lacan al *litoral*, que no es lo mismo que la *frontera*. La frontera, al separar dos territorios, simboliza que son iguales para quien la atraviesa, que tienen común medida. El litoral, en cambio, hace articulación entre dos territorios de naturaleza radicalmente heterogénea: “¿La letra no es acaso... litoral más propiamente, o sea figurando que un dominio entero hace para el otro frontera, al ser extranjeros, hasta el punto de no ser recíprocos?” (Lacan, 2001, p. 14).

La definición que da entonces Lacan (2001) de la letra es la siguiente: “el borde del agujero en el saber” (p. 14). El saber designa al significante articulado, que Lacan formaliza con el matema S2, es decir, el significante que tiene efectos sobre el sujeto que habla. Hay un agujero en el saber, un real que lo simbólico no logra recubrir. Lo sexual, el trauma, el fantasma, hacen agujero en el saber. La letra, entonces, es lo que rodea, *lo que hace borde* alrededor de este agujero que implica lo real, y que el saber no logra recubrir. La letra hace *borde*, litoral, entre dos registros radicalmente heterogéneos y disyuntos: lo simbólico y lo real.

La escritura no es el sentido, sino el *sin-sentido* (*pas-de-sens*), y opera a través de un *broche* (*agrafe*) entre lo simbólico y lo real, lo que escribimos  $S1/a$ , en donde la barra indica el *borde*, la letra. Cuando el  $S1$  se separa, se aísla de su articulación con el  $S2$ , es decir, en tanto *Uno-completamente-solo*, hay algo del orden de la letra que opera  $-S1/a-$ , que afecta al cuerpo de un goce.



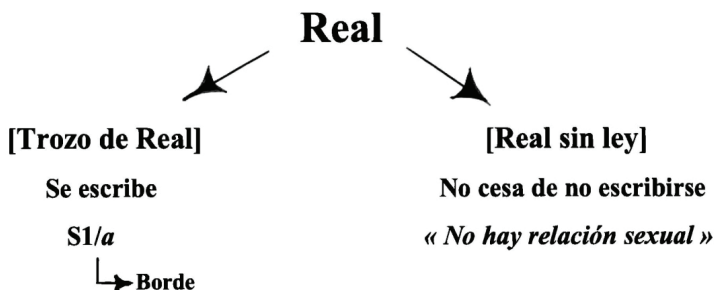
El interés de Lacan respecto de la escritura es correlativo de su interés por la lógica, en tanto la lógica procede de *lo que se escribe* mientras que la relación sexual procede de *lo que no cesa de no escribirse*. Se trata de apoyarse en los impasses de la lógica, sus aporías, para cernir lo que está en los confines de la lógica, a saber, *la no-relación sexual*.

Las consecuencias que Lacan tira de los desarrollos de la lógica moderna –lógica matemática– en el Seminario XIX, especialmente a partir del teorema de Gödel y de los trabajos de Frege sobre la función del cero, implican que la aritmética es incapaz de demostrar sus propios fundamentos, lo que Lacan formula a través del aforisma “no hay metalenguaje”. Lacan introduce así una nueva modalidad de lo real en psicoanálisis, formulada en el Seminario XX como “lo que yace en los impasses de la lógica”, que concierne a aquello que no se deja demostrar por la lógica, los impasses de la lógica, sus propias

aporías, y ello para introducir la cuestión de la *no-relación sexual*, en tanto que hace objeción al discurso de la ciencia.

Con el concepto de letra, Lacan introduce la idea de que hay un *borde* entre lo simbólico y lo real: *eso se escribe*. Hay un punto de conexión entre el significante y el goce: algo del goce puede ser tocado por la escritura, puede escribirse. Podemos decir, entonces, que hay un real que se escribe, lo que Lacan aborda en el Seminario XXIII con la noción de *trozo de real* (*bout de réel*): se pueden escribir los *trozos de real*. Siguiendo los desarrollos de Lacan en *Lituraterre*, la letra traza un surco apto para acoger al goce; a través del concepto de letra y la noción de borde, se puede tocar lo real con lo simbólico: *eso se escribe*. Poniendo el acento en la escritura, al final de este escrito, Lacan introduce la cuestión de la relación sexual como precisamente aquello que *no cesa de no escribirse*.

Tomando las cosas desde el punto de vista de la escritura, vemos cómo el psicoanálisis se desmarca de todo discurso totalizador, en el cual todo podría escribirse: si bien hay *lo que se escribe*, hay también *lo que no cesa de no escribirse*. Es, pues, a este nivel que se sitúa la ética del psicoanálisis. La lógica misma implica que sus propios fundamentos no pueden escribirse y que, por lo tanto, hay un real de la lógica, hay *lo que no cesa de no escribirse*, que es aquello de lo cual debe inspirarse el psicoanálisis. Este real, que *no cesa de no escribirse*, será calificado por Lacan en el Seminario XXIII de *real sin ley*. En este Seminario, Lacan opone el *trozo de real* –que se escribe– y el *real sin ley*, es decir fuera de la ley del lenguaje. Se trata de dos modalidades de lo real: una que puede ser abordada a través del lenguaje, de la *letra*, y otra que es el producto mismo del lenguaje como su extimidad, radicalmente extranjera.



Los *impasses* formales de la lógica, en tanto producto del sistema, se sitúan del lado de *lo que no cesa de no escribirse*, que Lacan precisará con su célebre aforisma “no hay relación sexual”. Por el otro lado, es la escritura lo que permite abordar el *trozo de real*, a través de la noción de borde, noción que se precisa en el Seminario XX, cuando Lacan hace del objeto *a* un *semblante*: el pequeño *a* es un corte en lo real, un *trozo de real*, un goce localizado, que tiene un pie en lo simbólico y otro pie en lo real, es un *semblante* en tanto permite abrochar dos registros radicalmente heterogéneos y disyuntos. Constituye, así, un *borde entre lo simbólico y lo real*.

## La desregulación del goce en la clínica del autismo

En la década de los sesenta, Jacques Lacan desarrolla la lógica de la operación constitutiva del sujeto: en un primer momento, hay un sujeto que “no era absolutamente nada (Lacan, 1966a, p. 835), es decir, que no es *inscribible*. La escena originaria del grito del *infans* –el niño grita y el Otro materno, a través de su respuesta, lo transforma en llamado– permite ilustrar cómo el sujeto viene a inscribirse en el lenguaje que lo preexiste. Adviene entonces la inscripción, en el campo del Otro, de un primer significante –S1– que designa al sujeto y lo aliena al registro simbólico. El sujeto es aquel cuyo ser ha sido inscrito en la cadena significativa, aquel que, a través del llamado, ha *consentido a la pérdida* inherente al lenguaje, a la conexión (*branchement*) al Otro, operándose así un cifrado de la libido. Lacan opera entonces una escisión en el concepto freudiano de libido entre placer y goce: el placer se encuentra vehiculado por lo simbólico, mientras que el goce, que se sitúa *más allá del principio de placer*, se encuentra, por definición, fuera de lo simbólico. Así, cuando el sujeto incorpora el significante, se opera una extracción del objeto *a*, el cual será situado en el lugar del Otro, localizando el goce en un *fuera-del-cuerpo* (*hors-corps*) y organizando las pulsiones en torno a los bordes corporales constituidos por las *zonas erógenas*.

En el caso del autismo, el goce, al no estar regulado por la castración simbólica, invade al cuerpo bajo la forma de “sensaciones auto-generadas”, según la expresión de Tustin (1992), de estereotipias psi-

comotrices, de crisis de cólera clásica con pasaje al acto hétero-agresivo y de conductas de auto-mutilación. La no-extracción del objeto conlleva un fracaso en la constitución del circuito pulsional alrededor de las *zonas erógenas*. Así, la desorganización de las pulsiones provoca la dispersión de las percepciones, las cuales carecen del encuadre simbólico para su estructuración. Siguiendo a Maleval (2009a):

La clínica del autismo muestra claramente cómo cada una de las pulsiones se encuentra desregulada: tal niño teme perder una parte de su cuerpo al momento de la defecación, cuando el objeto de la pulsión anal permanece demasiado presente, tal otro sufre de graves trastornos alimenticios, al no haber sido asumida la pérdida en el campo de la oralidad. Muchos autistas evitan toda puesta en función del objeto de la pulsión escópica, evitando la mirada del otro, mientras que otros se encuentran en la incapacidad de hacer entrar la voz en el circuito del intercambio, permaneciendo mudos, ecolálicos o verbosos (p. 169).

Cuando el Otro se revela como no-agujereado, no-vaciado del goce, la estructura del sujeto, de manera concomitante, se revela como una *superficie plana*, sin agujeros. Si el Otro no está agujereado, el sujeto autista no puede extraer nada de él y el objeto permanece en lo *real sin ley*: mirada persecutoria, intrusiva, que obliga al autista a cubrirse los ojos para evitar la mirada del Otro, voz igualmente persecutoria de la cual debe defenderse volviéndose “sordo” a la palabra del Otro, terror frente a los objetos separables del cuerpo como los excrementos, y rechazo a ceder las palabras, equivalentes para él a una pérdida definitiva de una parte de su cuerpo.

En la conferencia “Los autistas. Sus objetos, sus mundos”, pronunciada el año 2013 en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Laurent (2013) aborda la cuestión del autismo desde un punto de vista topológico:

El tercer punto en el cual el autismo nos convoca es una topología especial (...) Se puede decir que el espacio que construye, en el cual vive el sujeto autista, no tiene agujeros, en el sentido de un agujero delimitado por un borde simbólico, en el cual uno puede depositar algo, puede separarse de algo.



Hay que concebir el espacio en el cual viven los sujetos autistas como algo en lo que, si hay un hueco, éste no tiene bordes, no tiene límites simbólicos, y se presenta de manera muy inquietante.

Y esto llevó a la gran clínica psicoanalítica kleiniana, Frances Tustin, a hablar del autismo como el “gran agujero negro”. Pero hay que ver que este agujero negro no está articulado con el espacio. Precisamente, se añade como una amenaza constante en la cual el sujeto mismo puede caer. Es la razón por la cual no es una contradicción decir que el espacio del sujeto autista no tiene agujeros como tal.

Esta topología pareciera confirmarse en la clínica del autismo, por ejemplo en el horror de ciertos autistas frente a los orificios y los agujeros, que implica la dificultad mayor para ir al baño al momento de la defecación. Y el primer ejemplo de esto fue el caso de los Lefort, el Niño del Lobo (Lefort & Lefort, 1988), que gritaba delante del agujero del baño aterrorizado, porque no podía hacer entrar sus heces dentro del baño o separarse del objeto: *en el registro de lo real no hay agujeros*, salvo el que trata de crear una automutilación. En efecto, este niño, en la habitación que compartía con una niña de la que también se ocupaba Rosine Lefort, trata de cortarse el pene con unas tijeras, felizmente de plástico, lo cual evita que se haga daño, en una tentativa de mutilación, de *castración en lo real*. Se trata, entonces, de producir una negatividad, un agujero, dado que, como dice Lacan (2004) en el Seminario X, “a lo real no le falta nada” (p. 217).

Siguiendo a Laurent (2013a), si aceptamos la idea de que los niños autistas están sumergidos en lo real, ellos nos enseñan algo, precisamente, sobre qué es ese real que tratamos de explorar:

En efecto, ellos tienen acceso a esa dimensión terrible en la que nada falta, porque nada puede faltar. No hay agujero, de modo que nada puede ser extraído para ser puesto en ese agujero, que no existe. (...)

J.-A. Miller nos invita a considerarlo como una especie de falta del agujero. Por mi parte, propondría hablar de forclusión del agujero, si se acepta extender la forclusión hasta este punto. Esta forclusión



hace al mundo invivible y empuja al sujeto a producir un agujero mediante un forzamiento, vía una automutilación, para encontrarle una salida al demasiado-de-goce que invade su cuerpo. (...) Esta forclusión del agujero, este trauma del agujero *-troumatisme*, decía Lacan en un famoso neologismo- se puede advertir en los sujetos autistas (pp. 81-82).

Para el Niño del Lobo, la tentativa de castración en lo real sería entonces una tentativa de enfrentarse a la *forclusión del agujero* o, dicho de otro modo, al hecho de que no hay agujero en esta dimensión de lo real.

Otro ejemplo de esta particular topología sería, siguiendo a Fajnwaks (2016) en su comentario sobre la alienación y la separación, la angustia que suscita en el sujeto autista el hecho de ser mirado. En este sentido, el caso de Marie-Françoise daría cuenta de las tentativas del sujeto autista por constituir una *zona de borde* entre el sujeto y el Otro. Cuando Rosine Lefort le habla, Marie-Françoise intenta introducir su dedo en la boca de la terapeuta, o bien en sus ojos, y comienza a interesarse en su mirada. Se trata entonces de una tentativa de *bordear*, de constituir una *zona de borde* entre el sujeto y el Otro, el cual comienza a separarse a través de la presencia del analista, que habla poco y se da ahí como un objeto. Entonces, desde la perspectiva del Seminario XI, el horror, o el interés *-ambos son correlativos-* del sujeto autista por los orificios y agujeros vendrían a dar cuenta de la no-instauración de lo que Freud llamaba *zona erógena*.

En la orientación lacaniana, el autismo es concebido como una posición subjetiva, en relación con una elección del sujeto autista que pone en juego la "insondable decisión del ser" (Lacan, 1966, p. 177), según la expresión de Lacan en *Propos sur la causalité psychique*. En su libro *L'autiste et sa voix*, Maleval (2009) sostiene la tesis según la cual el autismo se caracterizaría por una *retención del objeto del goce vocal*:

La posición del sujeto autista parece caracterizarse por no querer ceder en relación al goce vocal. Por lo tanto, la incorporación del Otro del lenguaje no se opera; el autista no sitúa su voz en el vacío del Otro, lo que le permitiría inscribirse bajo el significante unario de la identificación primordial (p. 81).

La retención del objeto del goce vocal suscita la primacía del signo en la lengua funcional del autista, así como una *carencia enunciativa*, muda o verborreica. Las consecuencias del rechazo de ceder en relación al goce vocal son capitales para la estructuración del sujeto autista. De ello resultaría un *rechazo del llamado al Otro*, que no permite que se opere plenamente la alienación en el significante.

Siguiendo a Leguil (2016), en su comentario del Seminario XI, el grito concierne al objeto voz, al objeto pequeño *a* que se extrae al momento en que el *infans* realiza la experiencia de lo que Lacan (1973) llama *la parte faltante*: “*la part manquante, ce que j’ai appelé le mythe de la lamelle*” (p. 187). El grito del niño, que será transformado en demanda a través de la interpretación de la madre, representa una manera de aprehender la posibilidad de separarse de esa *parte faltante*. El niño que grita realiza la experiencia de una falta, una falta de orden real. Cuando el grito es transformado en llamado, y la respuesta de la madre lo interpreta en tanto demanda, el niño se ve enfrentado a una falta simbólica, pero la primera falta a la cual el niño se ve enfrentado a través del grito es una falta de orden real. El grito concierne a la voz en tanto objeto *a* que el niño cede. En el caso del niño autista, que no grita, podríamos entonces decir que *la parte no ha faltado jamás*.

La alienación en el Otro del lenguaje, y su correlativa separación, producen una extracción, una cesión del objeto del goce primordial, permitiendo su localización *fuera-del-cuerpo* (*hors-corps*). La voz es un objeto pulsional que presenta la especificidad de comandar la identificación primordial, de manera que el rechazo de ceder el goce vocal interfiere con la inscripción del sujeto en el campo del Otro. Es, en efecto, en el significante de la identificación primordial –el S1– que viene a fijarse el goce. Es el significante por el cual el sujeto se hará representar ante los otros significantes –los S2–, que funda la enunciación, permitiendo al goce del sujeto conectarse con la cadena significativa. En ausencia de la identificación primordial al S1, el goce no logra conectarse, deslocalizándose. El rechazo radical del autista de ceder con respecto al goce vocal atenta contra la inscripción del sujeto en el campo del Otro. Como lo señala Miller (1989), “lo que me une al otro, es la voz en el campo del Otro” (p. 184). Cuando este anudamiento no se produce, el significante unario, que representa al

sujeto respecto de los otros significantes, no entra en función. Así, el significante no logra cifrar el goce, no logra regularlo en un circuito pulsional, y el sujeto se ve entonces confrontado a la invasión devastadora de un *real sin ley*.

## El retorno del goce en un borde como “tentativa de curación”

La clínica del autismo pone de manifiesto las consecuencias de la no-inscripción del goce en un aparataje simbólico que lo regule, o, dicho de otro modo, la no-inscripción del sujeto autista en “ningún discurso establecido” (Lacan, 2001a, p. 474), según la expresión de Jacques Lacan en *L'Étourdit*. Sin embargo, y al mismo tiempo, dicha clínica pone también de manifiesto los esfuerzos del sujeto autista por localizar y regular el goce, para así protegerse de la intrusión de lo *real sin ley*. Siguiendo a Maleval (2009):

Parece pues posible elevar el autismo a un tipo clínico original y complejo. En un primer tiempo, el rechazo de ceder en relación al goce vocal, la voluntad inicial de dominar toda pérdida, hacen barrera a la alienación del sujeto en el significante. Resulta una ausencia de regulación del goce de lo viviente, clínicamente manifiesta en la escisión entre las emociones y el intelecto.

En un segundo tiempo, para salir de su soledad dolorosa, el sujeto autista trata de arreglárselas con el rechazo inicial procediendo a una localización del goce loco en la formación protectora de un borde, lo que revela la omnipresencia del objeto autístico (p. 96).

Es, pues, a través de la elección de un objeto que el sujeto autista despliega y articula su mundo, pudiendo así compensar su rechazo inicial. A falta de la alienación significativa, el sujeto autista compensa, a través de un apoyo alienante en un objeto, un *objeto-borde*, tal como lo sostiene Laurent (1997), “en una tentativa de agregar un órgano cuando justamente el lenguaje no ha podido hacer órgano” (p. 43), un *órgano suplementario*, según la expresión de Laurent, o bien un *objeto apéndice*, según la concepción del objeto autístico desarrollada por Frances Tustin.

De este modo, el autista se las arregla para fabricar un *borde*, a través del cual y por el cual se protege de la invasión de lo real y del goce que caracteriza su insistencia, al mismo tiempo que se dota de un *Umwelt* suficientemente consistente. La producción de un objeto autístico opera un corte en su modo de goce, instaurando un borde entre su cuerpo y el mundo exterior. Esta noción de *borde* ha sido definida por Maleval (2010) como “constituida por tres elementos imbricados los unos en los otros: el *objeto autístico*, el *doble* y el *islot de competencias*; estos elementos localizan el goce del sujeto y le sirven de protección” (p. 7). El borde delimita un mundo interior de libertad y constituye una protección respecto del mundo exterior, que también se presta a un tratamiento complejo por parte del sujeto, permitiéndole el desarrollo de grandes capacidades, especialmente lo que se denomina *islot de competencias*. Es también el lugar en donde el sujeto sitúa un *objeto-doble* que puede controlar. Desde esta perspectiva, la construcción de un borde constituye, sobre todo, una “tentativa de curación”, según la célebre expresión de Freud (1911/1986), un esfuerzo por localizar el goce del sujeto, encontrando en él su dinámica.

Los objetos situados en el borde son de suma importancia para el sujeto autista. Así, pues, la supresión forzada de esta protección puede tener consecuencias nefastas. Se trata más bien de aprovechar estas construcciones para desarrollar islotes de competencias. En efecto, si el sujeto autista se encuentra en la imposibilidad de situar su goce en un borde, este retorna en el cuerpo. Cuando es una parte del cuerpo la que cumple la función de objeto y de frontera, se hace extremadamente difícil distinguir entre un cuadro esquizofrénico y un cuadro autístico.

La hipótesis del *retorno del goce en un borde*, de esta presencia opaca del goce en este curioso límite, encuentra su correlato clínico en la fenomenología del autismo infantil precoz, tal como lo veíamos en el caso de Marie-Françoise y del Niño del Lobo. En la clínica del autismo es frecuente la observación de “comportamientos de frontera”, según la expresión de Bettelheim (1969): el niño autista permanece pegado a los muros o bien pegado al cuerpo del otro, vacila ante el umbral de la puerta sin decidirse a avanzar o a retroceder, se embadurna el rostro alrededor de ojos y labios, manteniendo la saliva al borde de

estos, juega con pequeñas piedras dibujando fronteras en el suelo, etcétera. Numerosas son, pues, las observaciones relativas a bordes, fronteras y umbrales. Lo que Bettelheim llamaba *comportamiento de frontera* (*boundary behaviour*) es una concretización de la noción de *borde*: al interior de esta frontera, tal como, por ejemplo, Laurie la había trazado con una cinta, estaban sus posesiones más preciadas unidas unas con otras, y ningún niño o adulto tenía el derecho de entrar en este espacio. Laurie se mantenía al interior de dicha frontera, la cual separaba su mundo privado del resto del universo.

Bettelheim señala, de manera muy pertinente, que el comportamiento de frontera está asociado a la *preservación de la inmutabilidad*. Como es sabido, el mantenimiento de lo mismo constituye uno de los dos síntomas patognomónicos del autismo en la concepción de Kanner (1968), a saber: “*Aloneness*” y “*Sameness*” (*Inmutabilidad*). El borde delimita el mundo dentro del cual esta última debe ser preservada. Siguiendo a Maleval (2009a):

La inmutabilidad que el sujeto autista busca con insistencia da testimonio de un constante esfuerzo por controlar su entorno. Vive en un mundo que ha de ser protegido de esta manera. Todo lo que se extiende más allá le resulta imprevisible, incoherente e inquietante. Entre esos dos mundos instaura un borde, el cual constituye una barrera protectora a partir de la cual podrá enviar hacia el exterior lo que Kanner llamaba “pseudópodos”. Los principales son el doble y el objeto autístico. (...) A partir de dicho borde, y de algunas de sus diferenciaciones, los autistas logran construir canales que les permiten un pasaje desde su mundo protegido al mundo social (p. 10).

La “*Sameness*”, identificada por Kanner en su descripción princeps de 1943, es un tratamiento de la marca indeleble del *significante Uno* sobre el cuerpo. Se trata, en efecto, de la reiteración del Uno, del “Uno-completamente-solo” (*l’Un-tout-seul*), según la expresión de Miller (2011), como una de las formas que puede adoptar, en el lenguaje, el régimen real del *significante-solo*, o, mejor dicho, *completamente-solo*. Así, este esfuerzo hacia la pura repetición del Uno, *ne varietur*, esta clínica de la repetición pura del S1, o, más precisamente, para retomar otra expresión de Miller (2011), esta pura “iteración” daría cuenta de la voluntad de inmutabilidad que manifiesta el su-

jeto autista, su imperiosa necesidad de que las cosas obedezcan a un orden absoluto, inmutable y repetitivo, sin ninguna clase de interrupción, para protegerse de la intrusión de lo real.

Siguiendo a Laurent (2013) en su conferencia en Buenos Aires, para fundar un abordaje psicoanalítico renovado del autismo, es fundamental partir de la lectura que propone Jacques-Alain Miller del *goce del Uno* en la última enseñanza de Lacan:

En la última enseñanza de Lacan, *ultimísima* según el título que eligió Jacques-Alain (...), la promoción del goce como un real, más allá de lo que estaba antes ubicado del lado del objeto transicional, o del objeto *a*, es algo que centra los últimos desarrollos de Lacan. Después de los comentarios que hizo Jacques-Alain en su curso sobre esta última enseñanza, está claro que hay que integrar en nuestras investigaciones clínicas sobre el autismo esta perspectiva de considerar cómo el cuerpo está afectado de una manera real, con estos rasgos privilegiados desde el inicio por Kanner de la repetición de lo mismo, que remite efectivamente a esta iteración real de algo que no es de la categoría del significante.

(...) Con la clínica del autismo y el lazo particular que tienen estos sujetos con el cálculo y el número, vemos que hay una lectura clínica, (...) la cual es muy útil para distinguir entre repetición de un significante *o*, como en la psicosis, un significante que retorna en lo real, como dice Lacan, y algo que es más bien presentificación directa de lo real. No tanto el retorno de un significante en lo real, sino presentación repetitiva de un real en el cuerpo.

Así, esta noción del *Uno-completamente-solo* nos permite distinguir, de manera más precisa, autismo y psicosis, en relación a la distinción expuesta anteriormente entre el Uno de sentido y el Uno del significante, es decir, entre el S1, definido por su articulación con el S2 en la cadena significativa, y el S1, en tanto aislado, “radicalmente separado de todo otro significante”, según la expresión de Laurent (2013a) en *La batalla del autismo*:

En la psicosis, hay trastorno de la cadena entre dos significantes, un S1 y un S2, debido a la ruptura de la articulación entre uno y otro,

y más precisamente debido a la descomposición de los fenómenos que los estructuran como mensajes. Las perturbaciones y las rupturas en el plano del mensaje, como las interrupciones o los obstáculos identificados por Kraepelin en la esquizofrenia, son fundamentales en toda patología alucinatoria.

En el autismo, esta interrupción del mensaje no es reconocible; tales fenómenos de ruptura no aparecen en primer plano. Se trata más bien de la repetición de un mismo significante, de un significante Uno, de un S1, radicalmente separado de todo otro significante, que por lo tanto no remite a ningún S2, pero que produce, no obstante, un efecto de goce que es manifiesto por el mismo hecho de su repetición (p. 106).

Así, cuando el S1 se separa, se aísla de su articulación con el S2, es decir, en tanto Uno-completamente-solo, en tanto sin-sentido, hay algo del orden del *borde* que opera, afectando al cuerpo de un goce circunscrito, en una *tentativa de curación*, en un intento de localización y de limitación de un goce que, de estructura, no está regulado por el aparataje simbólico de *ningún discurso establecido*.

A modo de conclusión, diremos que, si bien el autista es un sujeto para el cual la mutación de lo real en el significante no ha sido plenamente operada, si bien rechaza la pérdida inherente a la alienación significativa, no es, subrayémoslo, un sujeto *fuera-del-lenguaje*. El autista es un sujeto *fuera-de-discurso* (*hors-discours*) pero no *fuera-del-lenguaje*. Aun cuando el sujeto autista se defiende del lenguaje, está sumergido, desde antes de su nacimiento, en un baño verbal que lo afecta; el autista está en el lenguaje en tanto se le habla, que está inscrito en alguna parte, que se le puede llamar por su nombre, que tiene un nombre al cual responde. Lacan (1975a) señalaba, a propósito del caso Dick de Melanie Klein, que no debemos confundir lenguaje y palabra: “este niño es, hasta cierto punto, amo del lenguaje, pero no habla” (p. 99).

## Bibliografía

Bettelheim, B. (1969). *La fortaleza vide. L'autisme infantile et la naissance du soi*. Paris: Éditions Gallimard.



- Fajnwaks, F. (2016). *Linconscient et le psychanalyste au XXIe siècle*. Séminaire de recherche 2015-2016. Enseñanza pronunciada en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad Paris VIII, Paris.
- Freud, S. (1911/1986). *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Kanner, L. (1968). Autistic disturbances of affective contact. *Acta Paedo-Psychiatrica*, 35, 100-136.
- Lacan J. (1966). Propos sur la causalité psychique. En *Écrits* (151-193). Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1966a). Position de l'inconscient. En *Écrits* (829-850). Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1973). *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1975). Le Séminaire, R.S.I. (1974-75), [Leçon du 21 janvier 1975. Première transcription établie par J.-A. Miller]. *Ornicar?*, 3.
- \_\_\_\_\_. (1975a). *Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2001). Lituraterre. En *Autres Écrits* (11-20). Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2001a). L'étourdit. En *Autres Écrits* (449-495). Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Le Séminaire, Livre X: Langoisse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Laurent, É. (1997). Réflexions sur l'autisme. *Bulletin Groupe Petite Enfance*, 10.
- \_\_\_\_\_. (2011). Les spectres de l'autisme. *La Cause freudienne*, 78.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Los autistas. Sus objetos, sus mundos*. Conferencia pronunciada en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. (2013a). *La batalla del autismo: de la clínica a la política*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Lefort, R. & Lefort, R. (1988). *Les structures de la psychose. L'enfant au loup et le Président*. Paris: Éditions du Seuil.
- Leguil, C. (2016). *Le corps lacanien, entre silence et parole*. Séminaire de recherche 2015-2016. Enseñanza pronunciada en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad Paris VIII, Paris.
- Maleval, J.-C. (2009). *L'autiste et sa voix*. Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2009a). *L'autiste, son double et ses objets*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Qui sont les autistes?* Conferencia pronunciada el 19 de febrero de 2010, durante el XXIX Encuentro del Pont Freudien, Montréal.
- Marret-Maleval, S. (2016). *Vers le tout dernier enseignement de Lacan*. Séminaire de recherche 2015-2016. Enseñanza pronunciada en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad Paris VIII, Paris.



- Miller J.-A. (1987). Quelques réflexions sur le phénomène somatique. *Analytica*, 48.
- \_\_\_\_\_. (1989). Jacques Lacan et la voix. En *La voix: Colloque d'Ivry* (181-185). Paris: Éditions Lysimaque.
- \_\_\_\_\_. (1993). Clinique ironique. *La Cause freudienne*, 23.
- \_\_\_\_\_. (2011). *L'orientation lacanienne. L'Un-tout-seul. 2010-2011*. Enseñanza pronunciada en el marco del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad Paris VIII, Paris.
- Rabanel J.-R. (2014). *L'enfant, sujet aliéné*. Recuperado de: <http://www.cause-freudienne.net/lenfant-sujet-aliene/>
- Tustin, F. (1992). *Autisme et protection*. Paris: Éditions du Seuil.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artículo (APA):**

Olivos – Alejandro. (2017). El sujeto autista y su borde. *Revista Affectio Societatis*, 14(26), 69-89. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

# ¿QUÉ COSA ES LO CONTEMPORÁNEO?

Jordi Santiago Flores<sup>1</sup>

Universidad Central, Venezuela

[jordisantiago84@gmail.com](mailto:jordisantiago84@gmail.com)

## Resumen

Algo se constata como un signo de esta época: las cosas ya no son como eran antes. Detrás de esta afirmación se halla un recurso al que en poco menos de cien años han recurrido distintos discursos para situar el eje de diversos problemas en el lazo social contemporáneo. Algún saber, entonces, debe encubrir esta genérica afirmación que también se expresa en términos de una moral perdida,

o de unas buenas costumbres ya corrompidas. El siguiente trabajo supone un esfuerzo por emplazar los rasgos estructurales que buscan identificar qué es lo propio de un tiempo anterior, frente a este contemporáneo que transcurre lleno de demandas al ejercicio de una época pasada

**Palabras claves:** lazo social, violencia, subjetividad, globalización, goce.

## WHAT A THING IS THE CONTEMPORARY?

### Abstract

Something is verified as a sign of the present time: things are not anymore as they were before. Behind this statement there is a resource to which, in less than one hundred

years, different discourses have resorted in order to establish the axis of various problems in the contemporary social bond. Some knowledge, therefore, must be concealed

---

1 Investigador del Instituto de Estudios Avanzados y del Centro de Investigaciones Críticas y Socioculturales de la Universidad Simón Bolívar. Doctorante en la línea "Psicoanálisis y Ciencias Sociales", del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Participante en calidad de Asociado en la Nueva Escuela Lacaniana sede Caracas.

by this generic statement that is also expressed in terms of lost or already-corrupted good morals. This paper is an effort to establish the structural traits that try to identify what corresponds to an ancient

time in contrast to this contemporary that passes full of demands to the exercise of a past time.

**Keywords:** social bond, violence, subjectivity, globalization, *jouissance*.

## QU'EST-CE QUE LE CONTEMPORAIN ?

### Résumé

On remarque un signe distinctif de notre époque : les choses ne sont plus comme avant. Cette affirmation cache un moyen auquel, au cours des cent dernières années, divers discours ont fait appel pour situer l'axe de différents problèmes dans le lien social contemporain. Ainsi, cette affirmation générique doit masquer un quelconque savoir, exprimé aussi comme une mora-

le perdue, ou de bonnes coutumes maintenant corrompues. Ce travail vise donc à établir les caractéristiques structurales qui identifient ce qui est propre à un temps révolu, face à ce contemporain qui s'écoule plein de revendications de l'exercice d'une époque passée.

**Mots-clés :** lien social, violence, subjectivité, mondialisation, *jouissance*.

Recibido: 09/08/16 • Aprobado: 05/09/16

*“Era un tiempo en el cual lo público no era lo mismo que la  
exposición de lo privado,  
y cuando uno pasaba a lo público se sabía que era un develamiento,  
pero ahora eso no devela nada, porque todo está develado”.*

Lacan, *Sobre el discurso psicoanalítico*.

*Las cosas ya no son como eran antes, algo se ha perdido, algo falta, se oye en boca de la gente al referirse a los tiempos que hoy transcurren y la violencia que sus prácticas sociales encarnan. Se han perdido los valores, corona usualmente la opinión. ¿Qué hay detrás de este apunte informalmente etnográfico? Quizás la constatación misma del paso de una época a otra, su clave de lectura. Efectivamente, hay algo que ya no está como era antes, algo desplazado de su lugar preponderante en el orden de la cultura, aquello que Freud denominó *el nombre del padre*, esto es, el ejercicio de la ley que sostiene no solo la violencia legítima, sino también, y fundamentalmente, el carácter simbólico que establecen los códigos normativos de la cultura, aquello arbitrario que le es dado a cada uno para arreglárselas con los otros, el pacto o contrato que sobrevino, en el Siglo de las Luces, al *Leviatán* de Hobbes.*

¿Antes cuándo?: en los casi dos siglos que siguieron a la doble revolución (industrial y francesa), época que escenifica el proyecto de la modernidad trazado por hombres como Copérnico, Galileo, Descartes, y que marcaron el inicio de la era de la razón. Entonces el orden simbólico taponeaba el agujero que ha movilizó al pensamiento desde el germen de las primeras agrupaciones humanas, a saber, la pregunta por la propia existencia como ser político. La ley del nombre del padre se ocupó de cargar de sentido la válvula que mantenía contenido al agujero, posibilitando la pregunta y la respuesta en el estrecho marco de la razón. En ese sentido, la ciencia moderna se hizo del aparato productor de verdades la voz en el oído del Estado de control, que vigilaba desde el alcance de su panóptico el buen funcionamiento de las instituciones: el control de las anomalías.

En otras palabras, el Estado moderno encontró la manera, de la mano de la ciencia, de clasificar, disciplinar, diría Foucault, los dis-

tintos tipos de lazo posibles en el orden social. Es decir, su potencia estuvo en la efectividad del discurso científico para generar, más que ideologías, como lo postuló Althusser, verdades arraigadas en prácticas simbólicas mediadas por las instituciones de la cultura. Su violencia (y aquí Freud, sin duda, abonó sin quererlo a una discusión trascendental sobre el funcionamiento y la naturaleza del Estado moderno) consistía no solo en el ejercicio legítimo de la fuerza, sino en su capacidad de hacer que el sujeto de lo político, sujeto en cuanto tal por ganarse su condición al entrar “correctamente” a la cultura, introyectase en él el mandato de la ley, una suerte de conciencia moral o Superyó que, por una parte establecía la noción de lo que era permitido y lo que no, y por la otra orientaba el camino hacia la persecución de los ideales de la cultura.

El Superyó de la modernidad aseguró el éxito del panóptico a través del control sobre las prácticas simbólicas, pero, ¿cómo lo logró? En *El malestar en la cultura*, Freud (1930/2010) se pregunta por la felicidad como ese sentimiento que expresa los fines y propósitos de la vida de los hombres todos, reconociendo en ella la clave para develar quizás la mayor y más violenta paradoja de la cultura: su claro imperativo categórico a ser felices como principio vital, y, a la vez, una fuerte restricción de los caminos que conducen a la felicidad plena del sujeto, esa felicidad que solo la satisfacción del instinto primario asegura, y que es precisamente aquella a la que la cultura obliga al sujeto a renunciar a cambio de entrar en ella, condicionándolo a la insatisfacción de la búsqueda perenne de una felicidad a la cual no se puede acceder del todo.

Es por eso que Freud habla de frustraciones culturales al reflexionar sobre los malestares de su tiempo. “¿Acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas o épocas culturales, y quizás aún la humanidad entera se habrían tornado neuróticos bajo la presión de las ambiciones culturales?” (Freud, 1930/2010, p. 136). Este apunte ya había sido notado por los grandes poetas simbolistas, a los que Freud no les dedicó mayor atención, pero también por las pacientes histéricas que asistían a su consultorio en Viena, enfermas de aquello que se dio en llamar, como diagnóstico de la época, *la nerviosidad*. El hallazgo de Freud fue situar la causa de aquello que, entrada la modernidad

madura, evidenciaba los efectos en el cuerpo social de las frustraciones culturales de la época. Aún más, su gran aporte no fue solamente situar la causa, elaboración que encontramos en los prolijos trabajos sobre la represión, sino también emplazar el funcionamiento de la causa: el recorrido de la pulsión.

¿Qué hay detrás de la afirmación *tornarse neuróticos*? Si bien Freud descubrió que eso reprimido por el orden de la cultura del nombre del padre no desaparece sino que se queda alojado como una huella mnémica en el inconsciente, estos restos, más allá de permanecer inertes, como una huella, buscarán la manera de ponerse afuera, echar a andar; lucha para la que cada sujeto dispone de un Superyó. En otras palabras, la frustración cultural a la que es sometido el sujeto empuja a los instintos a satisfacerse de otra manera, empresa esta siempre incompleta. El Superyó, entonces, actúa como el semblante moral que administra el sentimiento de culpabilidad que el sujeto experimenta por no acatar los rígidos preceptos del deber ser, configuración que, como ya dijimos, es también direccionada por el Superyó.

Si bien el contrato social establecía los códigos normativos que arbitrariamente designaban un deber ser con los otros, el Superyó hizo lo propio con la relación entre el sujeto y su Yo, develándose, entonces, la pregunta fundante del psicoanálisis y de la cuestión misma sobre lo social: ¿qué soy yo para el otro? Pregunta que le da un envés a la interpelación filosófica por el ser, asunto que no escapa de la fórmula *somos en tanto yo soy*. Pero volvamos al Superyó. Lo que él reprime no es otra cosa que el impulso agresivo que produce la frustración cultural, la represión de los instintos primarios, y que es entonces tragado, introyectado por el sujeto para evitar que lo ponga afuera, en lo social. El Superyó decide con qué se puede gozar y con qué no. Es así como funcionan los valores.

El Superyó de los tiempos de Freud, finales de la modernidad madura, retrata muy bien la fisura entre una época dominada por el grito fuerte del nombre del padre, y los albores de un inminente proceso de debilitamiento de su ejercicio. ¿A qué nos referimos cuando decimos la época del nombre del padre? Situemos la pregunta con respecto a nuestro recorrido en torno al lazo social contemporáneo.

El nombre del padre, para Freud, es el que representa lo que Lacan llamaría después, en su elaboración lógica sobre las formas de discurso que hacen lazo, el discurso del amo. Un significante ordenador del conjunto de significantes que estructuran lenguaje en la cultura. Su funcionamiento está asegurado en tanto garante de la aparente única protección que posee el sujeto frente a la amenaza que representa el otro; la voz, el estamento que delimita y ordena sobre el goce singular de la horda y sus impulsos primitivos.

Justamente Freud utiliza la imagen del padre de la horda primitiva para sostener la posición de la norma, el que establece lo que para sus hijos les es permitido y lo que no. Su autoridad radica en que solo él puede gozar de todos los privilegios y, en cuanto tal, posee la legitimidad de cargar con todo el peso de su nombre contra aquel de sus hijos que traspase los límites de su ordenanza. Es entonces el miedo a ser castigado por el padre lo que agencia la posibilidad del lazo social. Este mismo recorrido, no menos mítico, es el que encontramos en el *Leviatán* (1651) de Hobbes, el Estado como el único garante de la seguridad de los hombres-lobos, quienes, en su condición de permanecer en estado de naturaleza, prefieren depositar el ejercicio de la violencia, legítima, como lo llamó Weber, en los poderes de su mandato, antes de devorarse unos con otros. Aquí radican, si se pueden simplificar así, los preceptos originarios del Estado moderno.

Pero esta relación, para Freud, no era tan descarnada como lo planteó Hobbes. Pues así como los impulsos reprimidos adquieren su dinámica, su desplazamiento, las relaciones entre la violencia del Estado y la violencia contenida de sus protegidos también hacen aparecer sus tramas. Es decir, no se trataba simplemente del temor a la figura del Estado lo que vehiculizaba el encuentro con el otro; al contrario, esta relación estaba íntimamente determinada por lazos libidinales o amorosos y de identificación, que aseguraban el funcionamiento del orden simbólico. En el complejo de Edipo, elaboración que Freud forja a partir de la obra de Sófocles, un infante se identifica con el padre y lo convierte en un ideal; sin embargo, este teme ser castrado por él a causa del amor (instinto primario) que le profesa a su madre, amor al cual debe renunciar por un instinto de supervivencia,

al mismo tiempo que ama y a su vez rivaliza con los hermanos por el amor del padre que sanciona y agencia la ley<sup>2</sup>.

Este encuentro marca la primera identificación del sujeto con el uno que gobierna. La segunda es producto de la identificación con los otros de la masa del gobierno del uno. Detengámonos un momento en este punto. En *Psicología de las masas*, Freud se interroga sobre las razones que hacen que los individuos que forman parte de una multitud se hallen fundidos en una unidad. Para él, tiene que existir algo que enlace a unos con otros, causalidad que busca en las características de la masa (Freud, 1921/2010) ¿Por qué alguien perdería su singularidad entregándose al *contagio* de pertenecer a una masa? Freud hace un largo recorrido por algunos de los planteamientos de Gustavo Le Bon y William Mac Dougall sobre la naturaleza de la multitud, tomando la idea de *sugestión* como aquella que se distingue por su carácter afectivo de las categorías *imitación* o *contagio*. Sin embargo, reconoce la falta de alcance de esta categoría, para pensar lo que, desde el psicoanálisis, se encuentra fuera del campo de la sociología; se interesa, en cambio, por esclarecer el concepto de libido.

- 
- 2 Con la mujer ocurre algo distinto, en relación a su encuentro con el nombre del padre. En el seminario 20, *Aún*, Lacan (1992) aborda la diferenciación entre el goce fálico, el relato del complejo de Edipo y las singularidades del goce femenino. Abordaje que abre un campo de discusión sobre la manera en que un sujeto se relaciona con la norma y el discurso del amo. Todas las elaboraciones sobre lo que desde el psicoanálisis se ha dado en llamar *la feminización del mundo*, y que supone una perspectiva interesante con respecto a los fenómenos contemporáneos y sus tensiones entre los discursos normativos y ordenadores de la cultura, y lo singular, no masificado, tiene su raíz en lo que Lacan (1992) formalizó como *las fórmulas de la sexuación*.

Por otra parte, en este punto recordamos la archiconocida expresión de Freud, quien decía que los artistas les llevan la delantera a los psicoanalistas; la delantera, podríamos decir, mostrando el funcionamiento de la lógica de las pulsiones en relación a una época. Traemos esto a propósito de la referencia al cine que haremos a continuación. La película *Tree of life* (Malick, 2011), del director estadounidense Terrence Malick, muestra, con la agudeza a la que solo el arte puede llegar, el entramado en torno al lugar simbólico del nombre del padre y las relaciones que se tejen entre este, los hijos y la madre. La verdad, es una forma maravillosa de entender la lógica y el funcionamiento de lo que nos afanamos en mostrar en estas líneas a raíz de la elaboración freudiana.



La libido es un término que sirve para designar “la energía de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor” (Freud, 1921/2010, p. 28). El amor, para el psicoanálisis es, claro está, el amor encausado por la cópula sexual, pero también por todo aquello que engloba el nombre del amor: el amor a sí mismo, el amor paterno y filial, la amistad y el amor a los otros en general, el amor a objetos concretos o a ideas abstractas (Freud, 1921/2010). La esencia del alma colectiva está dada entonces por relaciones amorosas o lazos afectivos, hipótesis que los contemporáneos de Freud desecharon por la idea de sugestión. El amor mantiene la cohesión de todo lo existente.

Esto no tiene nada que ver con una posición romántica, una fe ciega y altruista en la humanidad; al contrario, estos lazos libidinales, al fracturarse, abren paso a lo peor del hombre. ¿Qué los mantiene y qué los fractura? En cuanto a la segunda interrogante, no nos detendremos demasiado, por lo menos no a esta altura del texto, solo recordaremos las argumentaciones de Freud sobre lo que él denominó las dos masas artificiales: el Ejército y la Iglesia, y cómo la angustia neurótica aparece cuando la ilusión que mantiene cohesionada a ambas masas –ser amados por igual por el jefe o caudillo– se rompe o debilita (Freud, 1921/2010, p. 30)<sup>3</sup>. Retomemos la primera pregunta: ¿qué las mantiene?

Ya dijimos que la identificación es el mecanismo que se acciona desde la temprana infancia, y que determina la condición de amor hacia el padre y hacia aquellos que hermanan su gobierno. La identificación, damos otra vuelta de tuerca, posee tres características, a saber: 1) es la forma primitiva de enlace afectivo a un objeto; 2) en retroacción, se convierte en sustitución de un enlace libidinoso a un objeto, introyectándose este en el Yo; y 3) surge siempre que el sujeto descubre un rasgo común con otra persona que no es objeto de sus instintos sexuales (Freud, 1921/2010, p. 45). En los dos primeros casos, el Yo se las ve con el objeto –biensea como sustitución del Yo o como Ideal del Yo–, y en el tercero, con el síntoma que hace lazo.

---

3 Véase también *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927/2010).

La identificación a la masa, ya lo vemos, pasa entonces por la conformación de estrechos lazos libidinales con respecto a los otros semejantes, sus Yo imitados, y hacia el caudillo o amo. Pero esta relación de amor supone gastos de mantenimiento: la renuncia a querer sobresalir más que los otros o, mejor dicho, a querer gozar más que los otros. Dice Freud que la base de la justicia social es precisamente rehusarnos nosotros mismos a muchas cosas para que los demás también tengan que renunciar a ellas. Es este principio de igualdad la raíz de la conciencia social y el sentimiento del deber –tendamos un puente con el Superyó.

Todos los individuos quieren ser iguales, pero bajo el dominio del caudillo. El hombre es un “animal de horda (...)”, un elemento constitutivo de una horda conducida por un jefe” (Freud, 1921/2010, p. 61). ¿Qué diferencia encontramos con el precepto hobbesiano *hombre lobo del hombre*, en tanto condición del sujeto de lo político? No perdamos de vista que estamos situando el *antes* de la aseveración que dio marcha a esta labor, no será este un paso en falso. Freud, así lo expresa, parte de la hipótesis darwiniana de que las primeras sociedades humanas habrían sido las de las hordas sometidas por un *poderoso macho*, para sostener que tal suerte ha dejado huellas imborrables en la historia hereditaria de la humanidad y, sobretodo, que la evolución del totemismo, que da comienzo a la religión, la moral y la diferenciación social, está relacionada con la muerte violenta del padre de la horda y la transformación de esta en comunidad fraternal (Freud, 1921/2010, 1913/2011).

Libertad, igualdad y fraternidad, ¿acaso no fueron estos los principios de la Revolución francesa luego de destronar y decapitar, material y simbólicamente, al rey Luis XVI? ¿O de la Revolución rusa que, poco más de un siglo después, hiciera lo propio con el régimen zarista? ¿No consistió la democracia moderna –nola liberal– en la era de los derechos y deberes universales del hombre, y la igualdad en el ejercicio político como principio fundamental? Finalmente, ¿no es la hipótesis freudiana una clave para pensar, no solo el acontecimiento del asesinato del padre de la horda –de la monarquía en los casos citados–, sino la naturaleza de la conformación del proyecto de la democracia moderna y sus instituciones de control, movilizado por la

necesidad vital y política de trascender el instante post-parricida de la justicia a manos de la masa sin objeto de amor? En otras palabras, la democracia moderna encontró la manera de colocar en las instituciones lo que inicialmente era trabajo de la guillotina<sup>4</sup>.

La fe en las instituciones de la democracia moderna –recorremos que la sociología colocó en ellas su talismán para intervenir y modular lo social–significó poner en manos del nombre el padre la preservación de los lazos libidinales de la comunidad fraternal, inestable y peligrosa fuera del discurso erótico del nosotros, propio de los Estados-nacionales, pero también fuera de cualquier identificación que permitiera hacer lazo con los otros. *El hombre es un animal de horda*, esto es, el prototipo del hombre moderno que se somete al ejercicio legítimo –pero despótico, en suma– de la norma, y además la idealiza en términos del reconocimiento que opera entre ella y el *buen ciudadano*, el estandarte –angustioso– del sujeto moderno, como bien lo ilustró toda la literatura del siglo XIX<sup>5</sup>.

---

4 Narra Freud (1921/2010), en relación al mito científico del padre de la horda primitiva: "(...) fue elevado más tarde a la categoría de Creador del mundo, elevación plenamente justificada, puesto que fue quien engendró a todos los hijos que compusieron la primera multitud. Para cada uno de estos hijos constituyó el padre el ideal, a la vez temido y venerado, fuente de la noción ulterior de tabú. Mas un día se asociaron, mataron al padre y le despedazaron. Sin embargo, ninguno de ellos pudo ocupar el puesto del vencido, y si alguno intentó hacerlo, vio alzarse contra él la misma hostilidad, renovándose las luchas, hasta que todos se convencieron de que tenían que renunciar a la herencia del padre. Entonces constituyeron la comunidad fraternal totémica, cuyos miembros gozaban todos de los mismos derechos y se hallaban sometidos a las prohibiciones totémicas que debían conservar el recuerdo del crimen e imponer su expiación. Pero este nuevo orden de cosas provocó también el descontento general, del cual surgió una nueva evolución. Poco a poco los miembros de la masa fraternal se aproximaron al establecimiento del antiguo estado conforme a un nuevo plan. El hombre asumió otra vez la jefatura, pero sólo la de una familia, y acabó con los privilegios del régimen matriarcal, instaurado después de la supresión del padre" (p. 75).

5 También en la literatura latinoamericana, aunque en el desarrollo de una modernidad tardía, se constata la impronta del proyecto civilizador que pasaba por mostrar, las más de las veces con tenor educativo, los desencuentros entre las nuevas conformaciones urbanas, eminentemente influenciadas por los discursos modernos, y el campo como metáfora de la barbarie. Innumerables las obras

¿Quién podría dudar de que esta relación estaba mediada, sí, por el temor al Estado, pero también por profundos lazos amorosos entre la ley y la comunidad de los hermanos? En otras palabras, y aquí uno de los pilares del descubrimiento freudiano, la represión victoriana permitía el establecimiento de los lazos sociales por medio del síntoma, haciendo posible la identificación. Cada individuo forma parte de varias masas, identificando su Ideal del Yo con los más diversos modelos, estableciendo este la suma de las restricciones a las que el Yo debe plegarse, tarea comandada, como ya lo vimos, por el Superyó.

Si las cosas ya no son como eran antes y hemos identificado la significación de este adverbio de tiempo con la época del nombre del padre, ¿qué es lo propio, entonces, de lo contemporáneo?, ¿qué cosas son ahora?, ¿qué algo se halla, qué excede?, ¿qué vale eso? Al inicio afirmamos que el orden simbólico, agenciado por el discurso del amo, logró colocar un tapón al agujero de la no-relación sexual, esto es, a la condición misma del sujeto en tanto ausencia/renuncia del código instintivo que dictamina qué y cómo hacer con el otro de la misma especie. Si nos quedamos con esa imagen, abusando un poco del hilo metafórico, el debilitamiento del orden simbólico, el apocamiento del cuerpo mordido del tapón por el vacío de la botella, ha hecho que él mismo –el tapón– caiga adentro, en los líquidos que ahora respiran libremente.

Prestemos atención a lo que se ha desplegado delante de estas líneas. Andemos piano. El tapón caído dentro de los líquidos de la botella: ¿cómo formalizar esa operación y qué significa? En 1972, en una conferencia dictada en Milán, que llevó por nombre *Del discurso psicoanalítico*, Lacan (1972) establece la fórmula del discurso del capitalista<sup>6</sup>.

---

maestras que entre principios y mediados del siglo XX dan cuenta de este fenómeno, propio ya de una manifestación literaria con carácter de género.

- 6 También en la literatura latinoamericana, aunque en el desarrollo de una modernidad tardía, se constata la impronta del proyecto civilizador que pasaba por mostrar, las más de las veces con tenor educativo, los desencuentros entre las nuevas conformaciones urbanas, eminentemente influenciadas por los discursos modernos, y el campo como metáfora de la barbarie. Innumerables las obras maestras que entre principios y mediados del siglo XX dan cuenta de este fenómeno, propio ya de una manifestación literaria con carácter de género.



Figura 1. Discurso del capitalista

Y, aunque a pesar del interés del público asistente en desentrañar un poco más lo que se decía por vez primera, no dedicó estrictamente demasiadas palabras, señaló, sin embargo, cuál era la operación que regía su funcionamiento, develando así su potencia de discurso para dar cuenta del desplazamiento de un antes a un después. Recordemos que tres años antes de la conferencia de Milán, Lacan formuló, en su seminario 17, la tesis sobre los cuatro discursos: el discurso del amo, el discurso de la histérica, el discurso universitario y el discurso del analista, siendo estas las cuatro posibilidades en que se constituyen los vínculos entre seres hablantes (Lacan, 1969/1992). Cada uno de ellos mostraba la rotación de cuatro matemas, ocupando en cada caso un lugar fijo en la fórmula. Estos son los lugares.

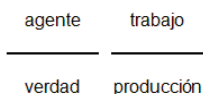


Figura 2. Los cuatro lugares de los cuatro discursos

El discurso del amo, el cual privilegiamos en esta ocasión, es el que, como ya habremos de suponer, representa al discurso de la época del nombre del padre. A continuación.

$$\frac{S_1}{S} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Figura 3. Discurso del amo

Para Lacan, esta fórmula funcionaba de la siguiente manera: el S1, en la posición del agente, pone a trabajar a un S2, constituyendo así la cadena significante, mientras que en la misma operación un sujeto barrado queda preso de la doble barra de la represión, dejando separada la verdad del lugar de la producción, la cual corresponde a la pérdida de goce o resto, o exceso de goce puesto a trabajar en la

operación S1-S2. Como vemos, la circulación de la fórmula, siguiendo el vector, se interrumpe en la parte inferior, quedando vedado el producto del lugar de la verdad, esto es, del hecho del lenguaje.

Sin detenernos demasiado, hagamos un intento por traducir. El ejercicio del nombre del padre (S1) representa el significante ordenador (la verdad del padre de la horda primitiva, el establecimiento de los límites de la horda), que constituye la red de significantes existentes (aquello permitido y no). Mientras el sujeto colocado en la posición de la verdad (la verdad del inconsciente, que es la verdad en psicoanálisis) queda preso de la doble barra que representa la represión (los cotos al goce que pone la cultura), y entonces separado del lugar del producto (*a* en este caso), ese plus de gozar al que Lacan atribuye el mismo funcionamiento de la categoría marxista plusvalía, siendo aquello que resta como excedente de goce de la función del trabajo en la operación del discurso.

Volvamos a la fórmula del discurso del capitalista y veamos, ahora sí, cómo se denota, en la formalización lacaniana, el cambio de época. Si comparamos las dos fórmulas notaremos que hay diferencias sustanciales: primero, la inversión del numerador por el denominador en la fracción del ala izquierda, esto es, el posicionamiento del sujeto barrado en la posición del agente, mientras que el significante amo cae a ocupar el lugar de la verdad. El segundo lo encontramos en la variación del recorrido en la circulación de la fórmula, con la particularidad de que la doble barra que simbolizaba la represión en el discurso del amo ya no está, permitiendo así la circulación sin tropiezos, infinitamente –como de alguna manera se puede percibir en el trazado de los vectores que hacen juego con el símbolo matemático de infinito ( $\infty$ ).

¿Qué sugiere la variación que acabamos de caracterizar? Por una parte, aquello que indudablemente tiene rango de caída, y que obedece a aquello a lo que hemos estado haciendo referencia bajo el título de –nombre del padre–: lo que cae cuando cae el significante amo es la primacía del S1 como agente ordenador del lazo social. En cambio, se posiciona el sujeto dividido en el lugar del agente que pone en marcha la fórmula, siendo el punto de llegada, el que completa el

circuito, la inserción del producto (el objeto *a* pequeña) nuevamente en el sujeto, dando inicio una vez más, y sin límites, al proceso.

El discurso del amo no es ya el que, representado en la doble barra de la represión, pone coto al goce, sino que esta nueva variedad encarnada en el discurso del capitalista coloca al sujeto a gozar sin límites, a llenarse una y otra vez del objeto *a* pequeña, a consumirlo infinitamente. Así lo planteó Lacan en la conferencia de Milán:

(...) porque el discurso capitalista es ahí (...) una pequeña inversión simplemente entre el S1 y el \$... que es el sujeto...es suficiente para que esto marche sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume (Lacan, 1969/1992, p. 13).

Si el orden del nombre del padre había conseguido taponar con su rígido Superyó el agujero que deja la castración, el Superyó contemporáneo, en cambio, llama a rellenar el agujero con cualquier tipo de objeto de consumo<sup>7</sup>, acelerando así el tiempo en la relación consumo/felicidad/insatisfacción, lógica de la vitalidad del mercado y rasgo característico de nuestra época. El mercado ha ocupado el lugar de la certeza, es ahora el sujeto el que agencia libremente su felicidad, siendo el único obstáculo el no tener capacidades materiales para el consumo. Es quizás esta constatación la que da cuenta del mayor malestar de lo contemporáneo: el consumo como variable determinante de las prácticas sociales. Se vive para consumir, afirmación que no solo se atribuye la función de la felicidad, sino también la del trabajo. El esfuerzo, la potencia humana, queda revestida por el mercado en el puro carácter de mercancía (Bauman, 2011).

---

7 Aquí la noción de consumo hace alusión a cualquier objeto de la cultura que pueda ser consumido, desde discursos, tecnologías, ideales, hasta las mismas relaciones de amor. Estos objetos se asemejan en que su composición y características son las de una mercancía al puro estilo del *fastfood*. El mercado de la tecnología, tan representativo de estos tiempos que transcurren, es un maravilloso y espeluznante ejemplo de lo que apuntamos, siendo la llamada obsolescencia programada cada vez más determinante y acelerada, haciendo circular apresuradamente el goce sin límites de la pulsión.



El objeto *a*, ese resto de goce cuyo valor de cambio determina el funcionamiento del lazo social contemporáneo, es el mismo factor pulsionante freudiano que buscaba satisfacerse una y otra vez, siempre obstaculizado por la represión, y que ahora no encuentra otro imperativo superyoico que el del llamado a perseguir sin restricciones el logro de la satisfacción primaria. Dicho de otro modo, la restricción del padre –que aunque de cada casa poseía una dimensión de verdad universal: la moral y las buenas costumbres– se convirtió en una mera función lógica del orden simbólico que no sobrepasa la nueva ley del sujeto: consumir, gozar sin límites. Los valores, desde entonces, no son ya una imposición sino una sugerencia.

¿Y qué pasó con la libido? Si dijimos, con Freud, que los lazos amorosos eran sostenidos por el influjo de la figura del padre que ponía a desear a todos la distribución equitativa de su amor hacia ellos, al encontrarse esta figura debilitada, y más aún, desplazada de su lugar ordenador, estos lazos libidinosos también han perdido consistencia, podríamos decir, han perdido cuerpo. Es este un fenómeno del cual se ha ocupado, muy acertadamente nos parece, Zygmunt Bauman, al definir los lazos sociales contemporáneos como *líquidos*. El sociólogo se sirve de esta categoría para pensar la fragilidad de los vínculos humanos, la incertidumbre y el miedo para establecer relaciones, el lugar de la solidaridad y el compromiso con los otros en medio de una profunda desconfianza en los demás, la angustia de vivir juntos o separados; mientras que señala una avanzada de la esfera comercial, propia del mundo globalizado, como administradora de la fugacidad de los lazos<sup>8</sup>.

Los ideales, que antes eran identificados bajo la figura del padre, son ahora puestos en las representaciones que personifican el mundo de las celebridades, el cual, gracias a la tecnología, aparenta ser cada vez más el mismo que el de los espectadores. Lo curioso es que, en tanto esta nueva construcción del ideal no escapa del plano mera-

---

8 Véase la serie de lo *líquido*: Bauman (2002, 2006, 2007, 2011a). Aunque prácticamente toda la obra de Bauman, de los últimos 15 años, está dedicada a analizar el efecto de la globalización en la conformación de los lazos sociales.



mente estético, para ser como ellos, como las celebridades, es decir, todo aquel al que la cultura del espectáculo señale, hay que parecerse a ellos, y para eso el mercado tiene sus ofertas.

Por otra parte, la consistencia de los vínculos amorosos, determinados cada vez más por la dimensión virtual, han hecho del fenómeno Facebook, por ejemplo, un espacio para la conformación de identidades y lazos desprovistos de cuerpo, lo cual hace pensar, para la teoría social en este caso, en una pérdida importante de la responsabilidad del sujeto de lo político, fungiendo este tipo de plataformas, no tememos en decirlo, como las nuevas formas del espacio público globalizado. Esta afirmación se constata también en el uso que se ha hecho de estas herramientas tecnológicas para el ejercicio de la política. Cada vez más vemos cómo el avance de las llamadas redes sociales ha captado dicho terreno, escenario que ya desde finales del siglo pasado había sido conquistado por los medios de comunicación<sup>9</sup>. Hablamos, por ejemplo, de la generación de políticos y burócratas del Twitter, así como también la preponderancia que del uso de este recurso hacen las distintas instituciones de la cultura, desde la literatura hasta la Iglesia.

Decíamos que los líquidos de la botella, una vez desembarazados del tapón, respiran ahora libremente. Es precisamente la discusión sobre la libertad, puesta frente al cristal de la antigua sociedad de control, uno de los tópicos más importantes para las Ciencias Sociales y la filosofía política –incluso para el psicoanálisis– hoy en día. Y es que parece que el desborde de las libertades, proyecto que defendieron las distintas luchas sociales durante la modernidad, ahora ha adquirido un carácter problemático. El tamiz interesante está en trascender la cuestión binaria sobre la pregunta: ¿libertades de mercado o vuelta a la sociedad de control? Reto que convoca a pensar a todos los espacios de la reflexión crítica, en tanto nudo problemático de lo contemporáneo.

---

9 Véanse los innumerables trabajos que, en el campo de los estudios sobre medios de comunicación, se han dedicado al poder de la información como instrumento masificado de mediación política. Entre ellos, se cuentan autores referenciales como Martín Barbero, Marcelino Bisbal, Néstor García Canclini, Giovanni Sartori, Eliseo Verón, Jesús Puerta, Patrick Charaudeau, Paul Virilio, entre otros.

## Comentarios finales

El recorrido realizado en este trabajo no obedece a un ejercicio de abstracción, si me permiten, teórica, sino al esfuerzo por ordenar para la reflexión crítica lo que el psicoanálisis ha podido formalizar, con la intención de señalar los rasgos de una época anterior a una contemporánea, y cómo sus estructuras han tenido efectos en el establecimiento de los lazos sociales y sus prácticas. No nos hemos interesado, como han de haber notado, en las causas que originaron el paso de un mundo a otro. Por no tratarse este de un trabajo historiográfico, tampoco hemos hecho esfuerzo alguno por situar fechas o acontecimientos, más allá de los que nos han servido para dar testimonio de una práctica de discurso. Por último, aunque nos hemos alejado también de toda fenomenología, nos interesa inscribir, ahora sí, nuestra noción de lo contemporáneo en el marco de la globalización<sup>10</sup>.

Entendemos globalización como ese nuevo orden mundial que, para Michael Hardt y Antonio Negri, en su célebre obra *Empire*, comienza a gestarse en el período entre guerras y supone el paso de la hegemonía política de los Estados-nacionales a una forma de imperio caracterizada por diversos actores de la escena global, entre ellos Estados Unidos—ahora también China en un lugar central—y las potencias del G8, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, las corporaciones multinacionales, las Naciones Unidas y la OTAN (Hardt&Negri, 2000).

La dimensión política de este imperio no es fácilmente localizable, pues está determinada por diversas instituciones, acuerdos entre Estados y otros grupos transnacionales que atraviesan lo nacional sin abolirlo, pero modificándolo sustancialmente (Márquez, 2012)<sup>11</sup>. Es precisamente lo que Bauman apunta como el paso de la modernidad

---

10 O globalidad, categoría que hace juego con modernidad y que fue establecida por la investigadora y profesora de la Universidad Central de Venezuela, Susana Strozzi, actualmente coordinadora de la línea de Psicoanálisis y Ciencias Sociales, en el Doctorado en Ciencias Sociales de la mencionada casa de estudio.

11 Es importante el trabajo realizado por Márquez (2012) en *Sujeto, capitalismo y psicoanálisis*, en relación a la distinción entre lo moderno y lo global, quien, también

a la era global, lo cual supone una separación entre la política y el poder, relegando al primero de ellos a un campo localizado en lo nacional, mientras que el segundo (el poder transnacional, militar, cultural, financiero) se dirime en la escena global (Dessal&Bauman, 2014).

Esta escena global es la que pone a funcionar una nueva lógica superyoica que, como lo hemos tratado de señalar en este recorrido, no manda ya a contenerse, a reprimir las pulsiones, sino a sostener la marcha que mecaniza el discurso del amo capitalista. La dirección del poder ejercida por el amo tradicional (es la sincronía que hacemos entre Lacan y Bauman) no se localiza ya en el vehículo de dominación de la pedagogía del Estado-nación, no ya en la preponderancia del *pat-ter* simbólico y la afable violencia con que—todavía hoy, quién podría dudarlo— agencia el curso de los ideales, sino en el propio sujeto que ahora debe encargarse de procurar su propio goce ilimitado.

Cuando Bauman denuncia el desconcierto de vivir en esta época de incertidumbre, lo que está detrás, así lo leemos, es este nuevo lugar del sujeto contemporáneo, “aparentemente” amo y esclavo de su propio goce. Sin duda, eso no puede suponer otra cosa que desconcierto de vivir. Podríamos decir: ahora, a diferencia de antes, se puede vivir demasiado, en exceso. Un exceso de vivir. Prestemos atención a este reportaje reciente de la BBC Mundo (2015): “Las formas más absurdas de morir haciéndose un ‘selfie’ en situaciones extremas”. El material muestra la preocupación de algunos medios informativos y actores gubernamentales por la proliferación de muertes, a causa de exponerse demasiado a situaciones peligrosas en procura de un *selfie*. Personas que resbalan y caen desde las alturas, personas agredidas por animales peligrosos, personas electrocutadas por altas descargas eléctricas, personas atravesadas por una bala que se escapa de un arma de fuego. ¿Podríamos hablar de suicidio en estos casos?

Parece que el asunto es más complejo. Sin especular demasiado, uno podría pensar que estos sujetos procuraban, en cambio, un ma-

---

desde una óptica lacaniana, sitúa al detalle los rasgos que en lo político, económico, civil, familiar y epistémico marcan el paso de un modelo de discurso a otro.

yor nivel de intensidad, un exceso de goce ilimitado que, como lo descubrió Freud, hizo del principio del placer su regulador, logrando que el recorrido de las pulsiones de estos sujetos consiguieran su nivel de descarga cero, en estos casos: la muerte. Es hoy, para la comunidad psicoanalítica de orientación lacaniana, el asunto del comercio de la imagen, del narcicismo y sus salidas imaginarias, un tópico clave para pensar los lazos sociales contemporáneos en tiempos del debilitamiento del orden simbólico<sup>12</sup>. Una apuesta seguramente muy diferente, menos en la causa que en la forma, de la que llevó, en 1897, a Emile Durkheim a elaborar su tesis sobre el suicidio en la Francia de la modernidad madura.

Esta comparación se muestra interesante, pues da cuenta (es el trabajo sobre el que insistimos) de los rasgos de una época anterior a una contemporánea. Si bien no negamos que el suicidio siga siendo hoy un hecho social, como lo entendía Durkheim, producto de guerras, crisis, presiones ejercidas por los ideales y sanciones de la autoridad, estas muertes, por exceso de goce sin contención, es decir, sin toparse –volviendo a los 4 discursos– con ninguna barra de la represión, es una característica del goce contemporáneo. Ambas salidas (ambos pasajes al acto) requieren atención en tanto hablan de un malestar sobre lo que no marcha en lo intersubjetivo. Sin embargo, las respuestas a estos síntomas contemporáneos (sin hablar de la clínica psicoanalítica de orientación lacaniana, cuyo campo y práctica se someten al caso por caso), no pueden pensarse ya desde las instituciones llamadas a inyectar solidaridad a los lazos sociales (tesis de Durkheim), ni tampoco clamar por el regreso del cinturón disciplinario del padre.

Creemos que atina la intuición del filósofo italiano Giorgio Agamben cuando se pregunta ¿(...) de qué cosa somos contempo-

---

12 Un ejemplo de esta afirmación es que, entre el 4 y el 6 de septiembre, se celebró en São Paulo el VII Encuentro Americano de Psicoanálisis de Orientación Lacaniana, el cual llevó por título “El imperio de las imágenes”. Queda la intención, para un próximo trabajo, de revisar los documentos arrojados en el marco de dicha actividad para abonar en el recorrido del planteamiento que hicimos en el cuerpo del texto.

ráneos? Esta cosa puede pensarse también como un objeto, un real, y decir: ¿de qué goce somos contemporáneos? Como buen filósofo, no escapa a la heroica quimera de querer dar luces, aunque de lo que hable es de una óptica del sujeto contemporáneo llamado a percibir, no las luces sino la oscuridad de su tiempo, logrando, con la conciencia de no poder escapar de él, aferrarlo, neutralizar las luces que vienen de la época para descubrir su tiniebla, su “íntima oscuridad” (Agamben, 2011). Si esto es así, nos conviene pensar esta íntima oscuridad como los malestares contemporáneos que hacen síntoma. Nada más oscuro por superficial y corriente que un síntoma. Un síntoma en la vida de un sujeto, por no tratarse de una ráfaga de luz que le acontece inesperadamente, es más bien de una imperceptible oscuridad que se muestra como una silenciosa repetición. La clínica da cuenta de ello.

No se equivoca Agamben en que esa “íntima oscuridad” viaja velocísima como una luz que no nos alcanza, que no nos deja ver. Es una luz que avanza demasiado rápido, diría Lacan, como lo afirmó con respecto al discurso del amo capitalista. El filósofo italiano nota que algo urge en el tiempo, algo que se muestra como intempestivo, un exceso: demasiado temprano, demasiado tarde, no todavía (Agamben, 2011). Si para él, así lo afirma,

El presente no es más que la parte de lo no-vivido en todo lo vivido, y lo que impide el acceso al presente es precisamente la masa de lo que, por alguna razón (su carácter traumático, su cercanía excesiva), no hemos logrado vivir en él. La atención a ese no-vivido es la vida del contemporáneo (Agamben, 2011, p. 27).

La oferta de lo no-vivido (lo no todavía) es cuantiosa y acelerada en el presente. Un exceso de vida, un desconcierto de vivir es lo propio de lo contemporáneo.

Finalmente, hemos decidido titular este artículo tal como llamó Agamben a su seminario (*Che cos'è il contemporáneo?*), con la intención de inscribir nuestro trabajo en la serie de textos que dialogan con esta pregunta y sus posibles elaboraciones.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Vida líquida*. Madrid: Paidós Ibérica.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Madrid: Paidós Ibérica.
- \_\_\_\_\_. (2011). Del ágora al mercado. En *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global(19-40)*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2011a). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BBC Mundo (2015). *Las formas más absurdas de morir por hacerse un 'selfie' en situaciones extremas*. Recuperado de: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151005\\_selfies\\_peligrosos\\_muertes\\_jm](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151005_selfies_peligrosos_muertes_jm)
- Dessal, G. & Bauman, Z. (2014). *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1913/2011). *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1921/2010). *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1927/2010). *El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1930/2010). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Lacan, J. (1969/1992). *El reverso del psicoanálisis. Seminario 17*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1972). *Del discurso psicoanalítico*. Recuperado de: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>
- \_\_\_\_\_. (1992). *Aún. Seminario 20*. Buenos Aires: Paidós.
- Malick, T. (Director) (2011). *Tree of life*. [Película]. Estados Unidos: River Road Entertainment.
- Márquez, C. (2012). *Sujeto, Capitalismo y Psicoanálisis*. Caracas: Grafismo Taller Editorial y Fondo Editorial Tropykos.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artículo (APA):**

Flores – Jordi, Santiago. (2017). ¿Qué cosa es lo contemporáneo?.  
*Revista Affectio Societatis*, 14(26), 90-110. Medellín, Colombia: Departamento  
de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de  
<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

# DEL COGITO TRANSFORMADO AL ACTO ANALÍTICO EL RECORRIDO DE UN PSICOANÁLISIS SEGÚN LACAN (1966-68)

Luis C. Sanfelippo<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires, Argentina

luissanfe@gmail.com

## Resumen

Entre 1966 y 1968 Jacques Lacan recurrió a diferentes soportes filosóficos, matemáticos y lógicos para presentar en su Seminario una serie de operaciones que tienen efectos en la constitución subjetiva y que, al mismo tiempo, permiten delinear el recorrido de un análisis. En el presente texto, procuraremos reconstruir y analizar los aspectos principales de dicho esquema operatorio a partir del análisis de varias clases de los

*Seminarios XIV, La lógica del fantasma, y XV, El acto analítico*, así como también de una serie de escritos contemporáneos. Para ello, partiremos de la lectura particular que Lacan realiza del cogito cartesiano, para luego abordar las operaciones propuestas y sus respectivos efectos.

**Palabras claves:** cogito, alienación, acto, sublimación

---

1 Psicoanalista. Doctorando en Psicología, con tesis presentada sobre el *trauma* en la obra de Freud y en la historiografía (a la espera de la defensa). Docente e Investigador de la Cátedra I de Historia de la Psicología, Universidad de Buenos Aires. Psicólogo de planta del Hospital Alvarez (Ciudad de Buenos Aires). Supervisor y docente de numerosos hospitales de la misma ciudad.

## FROM THE TRANSFORMED COGITO TO THE ANALYTIC ACT

THE COURSE OF A PSYCHOANALYSIS ACCORDING TO LACAN (1966-1968)

### Abstract

Between 1966 and 1968, Jacques Lacan resorted to different philosophical, mathematical, and logical supports in order to present in his Seminar some operations that have effects on the subjective constitution and that, at same time, allow to delineate the course of an analysis. This paper tries to reconstruct and analyze the main aspects of such operative scheme from the analysis of some classes

from *Seminars XIV, The Logic of Fantasy*, and *XV, The Psychoanalytic Act*, as well as from a number of contemporary writings. For this purpose, we start from Lacan's particular reading of the Cartesian cogito and then we tackle the operations proposed and their respective effects.

**Keywords:** cogito, alienation, act, sublimation

## DU COGITO TRANSFORMÉ À L'ACTE ANALYTIQUE

LE PARCOURS D'UNE PSYCHANALYSE D'APRÈS LACAN (1966-1968)

### Résumé

Entre 1966 et 1968 Jacques Lacan a eu recours à différents supports philosophiques, mathématiques et logiques pour présenter dans son Séminaire une série d'opérations ayant des effets sur la constitution subjective et permettant, au même temps, de tracer le parcours d'une psychanalyse. À partir de l'analyse de plusieurs cours des *Séminaires XIV, La logique fantasme, et XV, L'acte analytique*, ainsi que d'une série de

textes contemporains, cet article essaiera de reconstruire et d'analyser les aspects principaux de ce schéma opératoire. Pour ce faire, l'on partira de la lecture particulière que Lacan fait du cogito cartésien, pour ensuite aborder les opérations proposées ainsi que leurs effets respectifs.

**Mots-clés :** cogito, aliénation, acte, sublimation.

Recibido: 16/04/16 • Aprobado: 25/05/16



Entre 1966 y 1968, Jacques Lacan recurrió a diferentes soportes filosóficos, matemáticos y lógicos para presentar en su Seminario una serie de operaciones que tienen efectos en la constitución subjetiva y que, al mismo tiempo, permiten delinear el recorrido de un análisis. En el presente texto procuraremos reconstruir y analizar los aspectos principales de dicho esquema operatorio, a partir del análisis de varias clases de los *Seminarios XIV, La lógica del fantasma*, y *XV, El acto analítico*, así como también de una serie de escritos contemporáneos. Para ello, partiremos de la lectura particular que Lacan realiza del cogito cartesiano, para luego abordar las operaciones propuestas y sus respectivos efectos.

## El cogito transformado

Durante buena parte de los seminarios a los que hicimos referencia, Lacan realizó un uso particular de la estructura matemática conocida como Grupo de Klein, para presentar y desplegar en él distintas operaciones. Dichas operaciones constituían, entre otras cosas, una relectura del cogito cartesiano, el cual, por su parte, es considerado como uno de los momentos inaugurales de una de las versiones del sujeto moderno en la cultura occidental.

Antes de centrarnos en las operaciones mencionadas, consideramos necesario ubicar los rasgos principales que el psicoanalista francés recortó del proceder cartesiano. En principio, Lacan distingue en este último dos momentos principales. El primero parte de la duda metódica en busca de una certeza sobre la cual fundar el saber y concluye con la afirmación simultánea del pensamiento y la existencia. Es decir, el recorrido que se encuentra incluido en la primera de sus *Meditaciones metafísicas* y en el inicio de la segunda. El segundo momento incluye las características que Descartes otorga al sujeto recién afirmado (en la tercera Meditación) que, según el psicoanalista, formarían parte de “una serie de contradicciones” (Lacan, 1966-67).<sup>2</sup>

---

2 18/01/67.

Consideramos preciso detenernos en el primer movimiento. Descartes escribe en un momento de crisis del pensamiento en la cultura occidental, en el cual la tradición eclesiástica dejó de ser suficiente para fundamentar el conocimiento secular. Frente al riesgo del escepticismo, el filósofo planteó la duda como un camino, vale decir, un *método* que pudiera conducir a alguna *certeza* sobre la cual fuera posible construir un saber. Así, se deshizo primero de lo aprendido por los sentidos, en tanto que existía en ellos la posibilidad del engaño. Negó entonces su cuerpo y, tras rozar el límite de la locura, encontró en el sueño una vía regia para el escape. Pero “en el sueño, como en la vigilia, dos y tres siempre serán cinco... y no parece posible que haya falsedad o incertidumbre en verdades tan claras y manifiestas” (Descartes, 1641, p. 108). Y, sin embargo, existía aún la posibilidad de que el creador lo engañase, o mejor, de “que un cierto genio maligno” (Descartes, 1641, p. 110) indujera en él ideas que no son más que ilusiones.

Llegado este punto, Descartes suspendió el juicio tras haber consumado “una puesta en suspenso de todo saber posible” (Lacan, 1967-68).<sup>3</sup> Y cuando parecía haber convencido al lector de que “acaso” (Descartes, 1641, p. 113) lo único verdadero sería la afirmación de que no hay en el mundo nada cierto, se despachó con la frase más famosa del pensamiento moderno. Vale la pena detenerse en los enunciados con los que concluyó esta primera parte de su razonamiento. En la segunda Meditación, se preguntaba:

¿No me he persuadido, por tanto de que yo no existía? Todo menos eso; pues si me he persuadido de algo, o al menos he pensado alguna cosa, yo existo, a no dudarlo. Hay cierto impostor muy poderoso y astuto que emplea su ingenio en engañarme siempre; luego, si me engaña no hay duda de que existo... esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu (Descartes, 1641, p. 113).

Como empieza a vislumbrarse, Descartes se enfrentaba a un problema lógico. Mientras fuera posible afirmar el acto de pensar (independientemente de su contenido o cualidad, pues estos, justamente,

---

3 17/01/68.

pueden ser puestos en duda), sería verdadera y necesaria<sup>4</sup> la existencia. ¿Pero qué ocurriría si acaso los pensamientos se detuvieran, si no le fuera posible afirmar que ha pensado? Antes de abordar este interrogante, analicemos los enunciados aparecidos en el *Discurso del método*, donde el texto difiere pero el mismo problema sigue en pie:

...mientras quería pensar de esta suerte que todo era falso, era preciso necesariamente que lo que yo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad: Pienso, luego existo, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgaba que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba (Descartes, 1637, p. 27).

Descartes había arribado a un punto donde creía hallar el fundamento filosófico sobre el que apoyar desde entonces el saber. Pero se encontraba frente a un problema lógico en torno a los intervalos del pensamiento que introducían la posibilidad de la inexistencia del sujeto y de la evaporación de cualquier orden de certeza. Dicho en otras palabras, si el enunciado “yo pienso” fuera falso, no podría enunciarse con certeza ninguna existencia. “Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero, ¿por cuánto tiempo? Por todo el tiempo que mi pensar dure; pues quizá si totalmente cesara de pensar, cesaría de existir a la vez” (Descartes, 1641, p. 116).

A pesar de las divergencias de opiniones entre distintos comentaristas cartesianos, consideramos posible traducir el proceder del filósofo en los términos lógicos de la implicación material (como también Lacan lo hace en la clase del 14/12/66), según la cual si la primera proposición es verdadera, la segunda necesariamente también lo será (si esta última fuera falsa, estaríamos frente al único caso de implicación material donde el razonamiento íntegro sería inválido); en cambio, si la primera es falsa, la segunda podrá ser tanto verdadera como falsa (y, por ende, carecerá de la certeza buscada por el filósofo). En

4 Como también es subrayado por Lacan (1966-67), el “ergo” del “cogito ergo sum” debe ser leído como un “ergo de necesidad” (11/01/67).

ese punto, Descartes parecía volver a encontrarse con el problema que quería resolver al principio de su proceder.

p	q	$p \rightarrow q$
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	F	V

¿Qué interesa a Lacan de estos tópicos y qué es lo que va a rechazar? En principio, va a rechazar la solución que Descartes le encuentra a este problema vía distintos argumentos sobre la afirmación de la existencia de un Dios que, por existir, ser perfecto y no engañar, sería la garantía del saber y de la existencia misma del sujeto. Para Lacan (1966-67), este Dios, el “Dios de los filósofos”, según la denominación de Pascal retomada por él, “no existe... no hay ningún lugar donde se asegure la verdad constituida por la palabra... el Otro está marcado”<sup>5</sup>, “eliminado en tanto campo cerrado y unificado” (Lacan, 1966-67)<sup>6</sup>.

Pero Lacan sí se interesó por lo que el mismo procedimiento de la duda metódica produce en el sujeto del que llega a afirmarse su existencia. Ese “yo soy se constituye propiamente por esto: por no contener ningún elemento” (Lacan, 1966-67)<sup>7</sup>. El sujeto del cogito no debería ser situado en el enunciado de la frase “pienso, luego existo” (esto es también un pensamiento que podría ser puesto en duda); más bien, habría que ubicarlo en el lugar de la enunciación que sostuvo, un instante antes, la puesta en duda de todo el saber.

Dos cuestiones merecen ser subrayadas. Por un lado, a pesar de lo que el mismo Descartes realizó después de la afirmación del pensamiento y la existencia, ese sujeto emergió soportado, no en la existencia de Dios, sino en el mismo punto en que, por un acto de

5 25/01/67.

6 22/02/67.

7 11/01/67.

pensamiento, se logró un rechazo radical del saber. Por otro lado, su existencia carece de esencia (cualquier atributo que se le quiera otorgar puede caer bajo el manto de la duda; de ahí la afirmación de Lacan de que no contienen ningún elemento) y depende de un acto de enunciación. Esta es la razón por la cual Descartes no olvidó<sup>8</sup> que debía “pronunciarlo” o “concebirlo en su espíritu” para afirmar su existencia (tal como vimos en los párrafos precedentes en torno a la forma lógica de la implicación material).

El sujeto aparecía así como un “verdadero punto arquimédico que justamente se ha constituido a través de la casi mística reducción de todo contenido psíquico excepto el puro acto de pensar” (Agamben, 1978, p. 22). De ahí que haya recibido tantas críticas, de Hume a Lacan, la casi inmediata atribución a esa “cosa pensante” de una realidad sustancial, opuesta a la extensión, conduciendo de este modo a todas las contradicciones de una psicología racional que entiende al sujeto como una conciencia que acumula contenidos y que se reconoce en ellos. Si se es fiel al primer momento del proceder cartesiano, el sujeto es más el producto del acto que su agente; a su vez, carece de elementos que lo denoten.

Esta primera parte del “paso cartesiano” es la que puede interesar al psicoanálisis. Lacan (1964) ya se había referido a esto unos años antes, en el Seminario XI: “Hay un punto en que ambas maneras de proceder, la de Descartes y la de Freud, se acercan y convergen” (p. 43). La disimetría entre ambos

no está en el paso inicial de la fundamentación de la certeza del sujeto –certeza que en ambos casos se apoya en la duda. Radica en que el sujeto está como en su casa en el campo del inconciente (Lacan, 1964, p. 44).

Freud, a diferencia de Descartes, cuando dudaba en relación a sus sueños estaba seguro “de que en ese lugar hay un pensamiento que es inconsciente, lo cual quiere decir que se revela como ausente” (La-

---

8 Contrariamente a la opinión del mismo Lacan (1964) en el Seminario XI.

can, 1964, p. 44). La duda, aunque implique un agujero en la cadena de pensamiento, o justamente por eso, indica el lugar donde el sujeto que Descartes fundó se revela como sujeto del inconsciente.

En el Seminario XIV, Lacan realizó otra indicación que permite vislumbrar su interés por Descartes. El cogito cartesiano implicó una ruptura con el modo hasta entonces habitual en que se concebían las relaciones entre pensamiento y ser. Antes de emprender su camino, Descartes solía asegurar: “existían fuera de mí cosas de que procedían estas ideas y a las que eran completamente semejantes; en esto me engañaba...” (Descartes, 1641, p. 126). Si no completa, la relación entre “las ideas” y “lo que es” estaba asegurada en el mundo antiguo: sea porque las ideas son lo que es y de ellas hay en la naturaleza solo manifestaciones sensiblemente deformadas, sea porque captamos lo que es por los sentidos y, por la acción del nous, nos hacemos una idea de su esencia, más allá de la forma sensible.

Parafraseando a Foucault, la entrada en la modernidad trajo consigo una separación entre las palabras y las cosas. Pero en ese punto Descartes transforma esa relación: si se piensa, puede que cada pensamiento no tenga relación alguna con ningún ente pero, en ese mismo instante, existe “algo” que piensa. Para Lacan (1966-67):

el paso cartesiano (...) limita la instauración del ser como tal a aquel del yo pienso del cogito. Dicho de otro modo, del yo soy que implica el puro funcionamiento del sujeto del yo pienso como tal (...) Es en un pensamiento determinado por ese paso primero en que se inscribe el descubrimiento de Freud<sup>9</sup>.

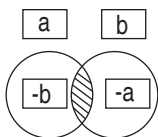
Hasta aquí hemos señalado algunas convergencias. Sin embargo, a partir de 1966 Lacan también planteó la necesidad de excluir mutuamente pensamiento y ser. Es decir, negar la conjunción entre ambos, lo cual supone transformar el cogito, tal como Descartes lo había planteado. Pues, si bien la fórmula lógica del cogito es la de la implicación material y no la de la conjunción, esta comparte con

---

9 18/01/67.

aquella el hecho de que en el caso de que ambas proposiciones fueran verdaderas, el razonamiento sería válido. Por su parte, Lacan (1966-67) intentará justificar una relación entre pensamiento y ser por el cual, si ambas proposiciones “son verdaderas, el resultado de la operación es falso”<sup>10</sup>. El despliegue de esta transformación del cogito será llevado adelante en distintas clases del Seminario XIV, las mismas en las que comienza a introducir una nueva concepción de alienación y de las operaciones que permiten delinear el recorrido de un análisis.

Empecemos, tal como lo hace Lacan, con la negación de una conjunción:  $a$  y  $b$  (Lacan, 1966-67)<sup>11</sup>. Esto mismo también puede ser escrito de esta forma:  $\neg(p \cdot q)$ . De acuerdo con las leyes de De Morgan, la negación de una conjunción es equivalente a la disyunción entre dos proposiciones previamente negadas:  $a$  o  $b$  [o también  $\neg p \vee \neg q$ ]. Acto seguido, Lacan grafica esto valiéndose de los diagramas de Venn y la teoría de conjuntos, en los que puede observarse que la intersección de dos conjuntos es la única parte que queda excluida:



Luego, Lacan aplica estas operaciones a las proposiciones que conforman el cogito. Si en el texto de Descartes “yo pienso” y “yo soy” estaban unidos por el “ergo” de la implicación material, en la propuesta de Lacan (1966-67) quedarán articuladas de la siguiente manera: “o yo no pienso o yo no soy”<sup>12</sup>, cuya tabla de verdad es la siguiente:

<b>p</b>	<b>q</b>	<b><math>\neg p</math></b>	<b><math>\neg q</math></b>	<b><math>\neg p \vee \neg q</math></b>
V	V	F	F	F
F	V	V	F	V
V	F	F	V	V
F	F	V	V	V

10 21/12/66.

11 14/12/66.

12 21/12/66.

Como afirmábamos antes, Lacan caracteriza esta operación por ser falsa únicamente en el caso en que las dos proposiciones fueran verdaderas. Al mismo tiempo, es sencillo observar que el resultado de esta tabla de verdad es estrictamente equivalente al caso en que se niega la conjunción de ambas proposiciones:

p	q	p . q	-(p . q)
V	V	V	F
F	V	F	V
V	F	F	V
F	F	F	V

En la clase siguiente, Lacan (1966-67)<sup>13</sup> escribió estas relaciones en los términos de la teoría de conjuntos. La conjunción negada de dos proposiciones es equivalente a la negación de la intersección de dos conjuntos:  $\neg(p \cdot q) = A \cap B$

A su vez, la disyunción entre dos proposiciones previamente negadas es idéntica a la reunión del complemento de cada conjunto:  $\neg p \vee \neg q = A \cup B$

Por último, vía De Morgan, es posible establecer la igualdad entre dicha intersección negada y dicha reunión de los complementos. Como expusimos más arriba, el diagrama de Venn se dibuja tachando la intersección de los dos conjuntos. En la propuesta de Lacan, pensamiento y ser no pueden coexistir simultáneamente. Constituirían, más bien, los dos polos de una elección “alienante” (Lacan, 1966-67)<sup>14</sup>, que se enuncia “o yo no pienso o yo no soy” y que constituiría el punto de partida lógico de la serie de operaciones de las que nos ocuparemos de ahora en más.

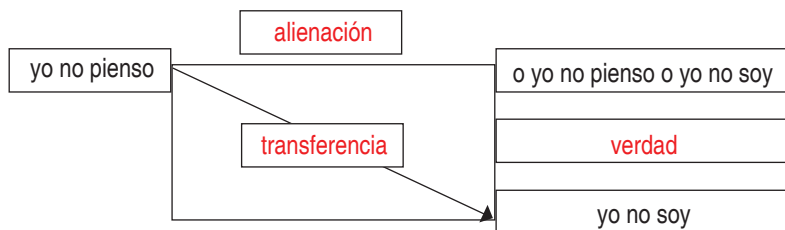
13 07/11/67.

14 22/02/67.



## De la alienación al Inconsciente vía la transferencia

El cogito transformado es ubicado por Lacan en el ángulo superior derecho de un rectángulo análogo al grupo de Klein<sup>15</sup>. El psicoanalista limita este a tres operaciones, *alienación*, *verdad* y *transferencia*, y señala además en sus vértices los puntos de partida y los efectos de cada una de ellas.



Como puede apreciarse, las operaciones se ubican en vectores que tienen una única dirección y que señalan recorridos posibles a partir de la disyunción entre "yo no pienso" y "yo no soy". Pero esta elección es "disimétrica" (Lacan, 1967a, p. 40): al principio solo es posible dirigirse de la alternativa al "yo no pienso" por el vector de la alienación. Esta instituye una "elección forzada" que "funda al sujeto" (Lacan, 1967a, p. 40), pero en un estatuto particular que es el de la pulsión. Si la elección "o yo no pienso o yo no soy" constituye "el sentido verídico del cogito cartesiano", esta disyunción "desemboca en un yo no pienso y en el fundamento de todo lo que, del sujeto humano, hace un sujeto sometido especialmente a las dos pulsiones que he designado como escoptofílica y sadomasoquista" (Lacan, 1966-67)<sup>16</sup>.

Para ubicar de una manera más precisa el efecto de esta primera operación, es necesario atender a las palabras de Lacan desplegadas a lo largo de distintas clases y escritos. El "yo no pienso" estaría en relación a una marca primera, fundante. Por ser primera, esa marca

15 Decidimos calificarlo como "análogo" pues, si bien es cierto que a Lacan (1967a) le interesa ubicar en él verdaderas operaciones, estas no son reversibles, es decir, excluyen la posibilidad de que por "reduplicarlas, permitan regresar a cero" (p. 42).

16 18/01/67.

no se elige, no deriva de una alternativa posible sino que, inversa y retroactivamente, es posible “ver desprenderse el *no pienso o no soy* del efecto de la marca” (Lacan, 1967-68)<sup>17</sup>. La marca es un 1 cuya inscripción erige a la elección alienante como el punto cero, “punto de partida lógico” del recorrido, pero que solo es posible de ser reconstruido a posteriori (Lacan, 1967-68)<sup>18</sup>.

Esa operación fundante, la alienación, tiene relación con el campo del Otro. Pero no porque signifique que

nosotros somos el Otro, o que los otros, como se dice (...) nos desfiguren o nos deformen. El hecho de la alienación no es que seamos retomados, rehechos, representados en el Otro, sino que está esencialmente fundado, al contrario, sobre el rechazo del Otro (Lacan, 1966-67)<sup>19</sup>.

En las clases siguientes, se repite esta misma idea: “la alienación no quiere decir de ningún modo que en ella nos sometemos al Otro, sino al contrario, que nos percatamos de la caducidad de todo lo que se funda solamente sobre este recurso al Otro” (Lacan, 1966-67)<sup>20</sup>.

La alienación en tanto la hemos tomado como punto de partida de este camino lógico que intentamos trazar este año, es la eliminación (...) la eliminación ordinaria del Otro (...) ¿Qué quiere decir el Otro en tanto es eliminado? Eliminado en tanto campo cerrado y unificado. Esto quiere decir que afirmamos, con las mejores razones para hacerlo, que no hay universo de discurso (Lacan, 1966-67)<sup>21</sup>.

La inexistencia del universo de discurso se conecta con el intento de Lacan durante la década del 60 de realizar un abordaje lógico de la castración en términos de inconsistencia del Otro. El teorema de Goedel será una de las vías de aproximación, pues demuestra la

---

17 10/01/68.

18 10/01/68.

19 11/01/67.

20 18/01/67.

21 22/02/67.

imposibilidad de constituir un sistema aritmético (y, por extensión, simbólico) que sea, al mismo tiempo, consistente y completo. Otras vías, más trabajadas aún en el Seminario XIV, serán la recurrencia en la serie de los números enteros y las características topológicas de ciertas superficies como el toro, en la medida en que las vueltas concéntricas sobre el agujero central generan una vuelta *en más* que, al mismo tiempo, falta en la cuenta de los giros realizados. El “S(/A)”, matema del que se ha valido Lacan (1966-67) para situar, entre otras cosas, la inconsistencia del Otro, “sería el equivalente en algo de esto: de la presencia de lo que he llamado *Uno-en-exceso*, que es también lo que falta, lo que falta en la cadena signifiante, en tanto que, muy precisamente, no hay universo de discurso”<sup>22</sup>.

Ahora bien, que esta falta en el campo del Otro se establezca de entrada, a partir de una operación primera que aquí Lacan llama alienación, no implica la ausencia de mecanismos para negar o, al menos, velar dicha inconsistencia. Ya hemos visto en el pensamiento cartesiano el recurso a un Otro completo en la figura de un Dios eterno, perfecto, que no engaña, en el mismo momento en que podía vacilar la certeza sobre la propia existencia. Esta última dirigía al filósofo a soportarse en un garante. Pero no es necesario recurrir a la filosofía para encontrar diferentes modos de erigir la figura de un Otro completo y consistente. Hay una situación mucho más cotidiana que muestra el carácter recurrente de proponer un lugar donde la verdad y el ser queden garantizados: el mero hecho de hablar.

Cuando alguien habla, se apela a un “Otro como lugar de la palabra”, es decir, a un “lugar donde el aserto se plantea como verídico (...) decirlo es todavía apelar a él (...) es hacerlo volver a surgir cada vez que yo hablo” (Lacan, 1966-67)<sup>23</sup>. De ahí deriva la insistencia en este seminario de apelar a la lógica, en tanto ella es básicamente escritura, de modo tal de poder escribir esa inconsistencia que en el habla queda velada. De ahí también que un análisis pueda ser pensado como la escritura (particularizada en cada caso) de la castración, pues

---

22 14/12/66.

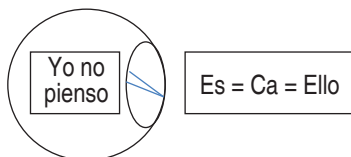
23 18/01/67.

la neurosis (o mejor, la posición neurótica, tal como esta se juega en el fantasma), supone un no querer saber nada de esa falta inaugural. De ese modo, la neurosis podría ser pensada como el precio que se paga por negar la inconsistencia del Otro<sup>24</sup>.

De este mismo punto también deriva la articulación, en la alienación como operación primera, de la falta en el Otro con la constitución del sujeto al nivel de la pulsión y el fantasma.

El estatuto del pensamiento en tanto que allí se realiza la alienación como caída del Otro, está compuesto por esto: a saber, por este campo blanco que está a la izquierda del *Es* y que corresponde a este estatuto del yo, que es el yo tal como reina, y esto sin discusión, sobre la mayor parte de nuestros contemporáneos y que se articula por un *yo no pienso* (*je ne pense pas*) (Lacan, 1966-67)<sup>25</sup>.

Antes de proseguir con la continuación de esta cita, consideramos necesario realizar una serie de precisiones. En principio, conviene incluir el diagrama que Lacan ubica en el ángulo superior izquierdo del grupo de Klein (es decir, en el resultado de la operación alienación) y al que hace referencia en esta cita:



La parte blanca (es decir, la parte no vacía, pues recordemos que la intersección quedaba vacía) es la del *yo no pienso*, presentado aquí como un estatuto particular del pensamiento convergente con la marca que escribe la caída del Otro. “Yo pienso” se haya aquí negado: en este nivel ni hay un Yo que articula pensamiento ni hay pensamientos

---

24 Ya en el Seminario X, Lacan (1962-63) afirmaba que “aquello ante lo que el neurótico reclusa no es la castración, sino que hace de su castración lo que le falta al Otro. Hace de su castración algo positivo, a saber, la garantía de la función del Otro” (p. 56).

25 18/01/67.

articulados. De ahí que su “complemento” (es decir, la parte tachada del conjunto), “complemento que le viene de la parte caída de esta alienación (...), lo que le viene de ese lugar del Otro desaparecido” (Lacan, 1966-67)<sup>26</sup>, sea lo que Freud llamaba *Ello*, y que Lacan describe como “lo que resta de él (del Otro desaparecido) como siendo el no-yo y que he llamado (...) la estructura gramatical” (Lacan, 1966-67)<sup>27</sup>.

Ya en la clase anterior de su Seminario, había empezado a introducir la idea de que “conexo a la elección del yo no pienso, algo surge, cuya esencia es no ser yo” (Lacan, 1966-67)<sup>28</sup>. La alienación, como marca primera, supone simultáneamente la caída del Otro y el surgimiento del Ello como instancia que excluye al Yo (tanto al moi como al je, pues ningún Yo puede erigirse como agente de la satisfacción pulsional propia del Ello). Pero, no obstante, no excluye al lenguaje: el Ello es más bien un efecto de este, pues abrocha la satisfacción a una articulación gramatical, tal como ocurre en la frase fantasmática. “No es poca cosa –comenta Lacan– que el soporte mismo de aquello de lo que se trata en la pulsión, es decir el fantasma, pueda expresarse así: *un niño es pegado*” (Lacan, 1966-67)<sup>29</sup>.

Reducido aquí a su mínima expresión, despojado de lo que puede tener de escena (de articulación simbólica e imaginaria), para quedar limitado a una frase, a una articulación gramatical y a un orden de satisfacción (condensada en el objeto *a*, tal como aparece escrito en el matema del fantasma), el fantasma deviene soporte de la pulsión. Si, como citábamos antes, la alienación “funda al sujeto”, este no es el je; tampoco el sujeto del Inconsciente, sino “un sujeto sometido especialmente a las dos pulsiones que he designado como escoptofílica y sadomasoquista” (Lacan, 1966-67)<sup>30</sup>. O, en otras palabras, sujeto-objeto de ellas, sujetado a ellas. En esta dimensión, y aún a pesar de no poder reconocerse como “yo”, se recupera algo de ser. “No pienso, para ser”, dirá Lacan un año después, para continuar: “nunca está uno

26 18/01/67.

27 18/01/67.

28 11/01/67.

29 11/01/67.

30 18/02/67.

tan sólido en su ser como cuando uno no piensa” (Lacan, 1967-68)<sup>31</sup>, no sin aclarar que se trata de un “falso ser”, de una consistencia de ser dada por el objeto, sostenida en la satisfacción vehiculizada en la articulación gramatical que intenta suplir la falta que el lenguaje (o, más específicamente, que la operación llamada *alienación*) introduce tanto en el sujeto como en el Otro.

Esta conceptualización de la operación alienación y de sus efectos (en términos de “yo no pienso” y de Ello en conexión con la caída del Otro), le ha servido a Lacan para abordar el fantasma, reducido a una frase con función de axioma (Lacan, 1967a), del cual se deducen y con el cual deben articularse el resto de las producciones neuróticas particulares “que en cada estructura especifican la reducción de los síntomas” (Lacan, 1967a, p. 44). Si el fantasma es un aparato, un montaje que en las neurosis anuda el goce, las otras operaciones situadas en el grupo de Klein le servirán para concebir el recorrido de un análisis como una puesta en cuestión del fantasma fundamental en el dispositivo hasta llegar al desmontaje de ambos. Como veremos, la desarticulación del goce fantasmático (o su atravesamiento, como suele decirse) y el fin del análisis (o, al menos, del dispositivo sostenido en la transferencia) son puestos en relación por Lacan durante esos años.

De todos modos, el fantasma no sería el único modo de leer el “yo no pienso” y su subjetivación vinculada a la pulsión. Algunos autores también han utilizado esta articulación para pensar otras problemáticas clínicas, tales como las impulsiones y las caracteropatías (Rabinovich, 2003) o el pensamiento obsesivo [caracterizado como una “actividad del pensamiento destinada a hacer una cadena significativa lo suficientemente compacta como para que nada del Inconsciente aparezca” (Brodsky, 2009, p. 78)]. Para el caso de las impulsiones, por ejemplo, la relación con el fantasma (al menos si se piensa este en los términos del Seminario X, como una estructura de ficción que tiene un marco) parece compleja, pues aquellas parecen señalar un punto (de goce) que supone cierta ruptura del marco de la escena. Creemos que debe ser ubicado en esa línea el hecho de que Lacan, en el Semi-

---

31 10/01/68.

nario XIV, también ubica en el lugar del *yo no pienso* al pasaje al acto. Consideramos que lo que tendrían en común esas problemáticas clínicas con el fantasma (reducido a la estructura gramatical y vinculado al Ello) es que en todas ellas quedaría subrayada la satisfacción pulsional por sobre la división subjetiva y el enigma propio de la emergencia del Inconsciente.

Ahora bien, estas formas de presentación clínica, muchas veces agrupadas bajo el adjetivo de “contemporáneas” o “actuales”<sup>32</sup>, generan interrogantes. Como analizaremos en mayor detalle a continuación, el recorrido del análisis es planteado por Lacan en esos años a partir del pasaje del *yo no pienso* al *yo no soy* (es decir, del Ello al Inconsciente) vía la transferencia (entendida como *sujeto supuesto saber*). Sin embargo, uno de los problemas que plantean las impulsiones y caracteropatías, así como también ciertas anorexias, bulimias, adicciones, etc., reside en la dificultad para la emergencia del sujeto supuesto saber y del Inconsciente. Entonces, ¿sería posible en esos casos el pasaje al *yo no soy*? ¿Cuáles serían las coordenadas que posibilitarían dicho movimiento? Retomaremos estos interrogantes más adelante, después de haber situado las otras operaciones que Lacan sitúa junto a la alienación.

En el ángulo de abajo a la izquierda, Lacan escribe *yo no soy*, y lo vincula con la operación “verdad” y el Inconsciente. Este constituye una articulación de pensamientos en los que el sujeto no se reconoce: de ningún modo puede decir ahí “yo soy”. Como ocurre con los pensamientos del sueño, “si el yo, el Ich, el ego, está allí presente en todos, es muy precisamente en cuanto que está allí en todos, es decir que está allí absolutamente disperso” (Lacan, 1966-67)<sup>33</sup>, dividido, fragmentado, no pudiendo ser ninguno de ellos. Para Lacan (1968), “que haya inconsciente quiere decir que hay saber sin sujeto” (pp. 48-49). El inconsciente es un saber, en tanto que es cadena de significantes ar-

---

32 Al igual que en la antigua denominación freudiana de “neurosis actuales”, no parece sencillo ubicar en estos casos el conflicto psíquico propio de las neurosis.

33 18/01/67.

ticuladas<sup>34</sup>; pero no hay ningún sujeto que pueda, de él o en él, saber. “Todo lo tocante al inconsciente sólo juega sobre efectos de lenguaje. Es algo que se dice, sin que el sujeto se represente ni se diga allí; sin que se sepa qué se dice” (Lacan, 1967c, p. 31).

Si esta concepción del Inconsciente como “saber sin sujeto” queda anudada a la operación *verdad*, se vuelve necesario que esta no sea concebida como la emergencia de un conocimiento sobre el sujeto. Ya en momentos más tempranos de su enseñanza Lacan vinculaba los efectos de verdad a la puesta en cuestión (más que a la consolidación) del conocimiento yoico o de cualquier saber que se pretenda totalizante. En el Seminario XIV, la *operación verdad* va a ser concebida por el psicoanalista como la posibilidad de inscribir subjetivamente la castración. En otras palabras, como la posibilidad de pasaje del “estatuto del sujeto, en tanto que es sujeto de las pulsiones escotofílica y masoquista, al estatuto del sujeto analizado, en tanto que para éste tiene un sentido la función de la castración” (Lacan, 1966-67)<sup>35</sup>.

La falta estructural en el campo del Otro será “renovada en otro piso” (el de abajo, donde en el ángulo inferior derecho ubica al Inconsciente) bajo la forma de una “inadecuación del pensamiento a la realidad del sexo” (Lacan, 1966-67)<sup>36</sup>. Pasar del *yo no pienso* al *yo no soy*, del Ello al Inconsciente, produciría una pérdida de la consistencia de ser (y de la satisfacción ligada a ella) que se encontraba anudada al efecto de la operación alienación. Y permite que la falta estructural en el campo del Otro se anude a la imposibilidad del lenguaje de otorgar una relación/proporción armónica entre los sexos (ilusión que solo se logra con el artificio del fantasma, donde el objeto revestido fálicamente intenta velar dicha falta)<sup>37</sup>.

---

34 Cadena de significantes articuladas que se actualizan en lo que se dice, sin que, en rigor de verdad, se pueda suponer su existencia más allá de esas actualizaciones.

35 18/01/67.

36 18/01/67.

37 Recordemos que en el Seminario XIV Lacan empieza a introducir la idea de que no hay un acto sexual que esté a la altura de la conjunción, la cópula armónica entre los sexos (discutiendo así con las teorías posfreudianas que planteaban el fin del análisis como “maduración genital”). Esta línea conducirá, años más tarde



Un año más tarde, el psicoanalista francés vuelve a repetir, en términos parecidos, que para alcanzar el fin del análisis sería necesario

cierta realización de la operación verdad (...) Eso debe constituir una especie de recorrido que, del sujeto instalado en su falso ser, le hace realizar algo de un pensamiento que implica el no soy (...) La verdad es que la falta de arriba a la izquierda, [es decir, el  $S(/A)$ , con su correlato en el objeto que lo taponar,] es la pérdida [de ese objeto] de abajo a la derecha; pero la pérdida es la causa de otra cosa" (Lacan, 1967-68)<sup>38</sup>.

Hasta aquí podría creerse que, para llevar un análisis a su término, bastaría con lograr ese pasaje del sujeto instalado arriba, a la derecha, hasta alcanzar el Inconsciente, abajo a la izquierda. Sin embargo, aunque Lacan parecía sugerir esto (sobre todo en la clase del 18/01/67), la continuación del despliegue de las operaciones ordenadas en torno al Grupo de Klein, obliga a considerar otros movimientos. Es cierto que prestarse a la tarea de poner en acto los pensamientos inconscientes parece cuestionar algo del goce propio del fantasma y su consistencia de ser. Pero es necesario subrayar dos cuestiones de importancia. En primer lugar, falta aún analizar las operaciones en que se soportaría dicho pasaje del Ello al Inconsciente. En segundo lugar, aun cuando llegar a ese punto cuestione algo del goce fantasmático, ello no implica el desmontaje del fantasma. La posición del sujeto allí podría permanecer fija aun cuando por años se sostenga el análisis vinculado a las producciones del Inconsciente. Por ello, como trabajaremos en el próximo apartado, Lacan se verá obligado a continuar el recorrido para poder cernir las coordenadas propias del fin del análisis.

Antes de ello, abordaremos la primera cuestión: ¿cómo es posible lograr, en un análisis, el pasaje del *yo no pienso* al *yo no soy*?

Tal como aparece inscripto en la diagonal del rectángulo que grafica el uso lacaniano del Grupo de Klein, la transferencia sería aquella

---

(a la altura de los Seminarios XIX y XX), a la consideración de la castración en términos de "no hay relación sexual".

38 10/01/68.

operación que posibilitaría que algo de la satisfacción propia del Ello pase al Inconsciente. Por ello, sería correcto ver en ese pasaje la entrada en el dispositivo analítico más que el término del análisis<sup>39</sup>.

En paralelo al dictado de sus Seminarios, el psicoanalista francés realiza, en 1967, dos presentaciones orales (devenidas luego escritas) en las que se especifica el modo en que debe ser comprendida la transferencia en términos de *sujeto supuesto saber*. En la primera de ellas, conocida como "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela", Lacan (1967b) sostiene que "el sujeto supuesto al saber es para nosotros el pivote desde el que se articula todo lo tocante a la transferencia" (p. 12). Dicho pivote no consiste en la creencia en que alguien (por ejemplo, el analista) sepa alguna cosa (por ejemplo, sobre el malestar del paciente). Esa dimensión imaginaria puede estar presente, pero no es el soporte de la transferencia. El sujeto supuesto saber como pivote se produciría a partir de una operación por la cual adviene (o mejor, se produce) un significante con función de representar al sujeto.

Lacan (1967b) lo planteó en estos términos: "Un sujeto no supone nada, es supuesto. Supuesto (...) por el significante que lo representa para otro significante (...)" (p. 12). A su vez, el saber también constituye un "supuesto presente": el "de los significantes del Inconsciente" (Lacan, 1967b, p. 13). Tenemos, entonces, dos suposiciones: que los significantes inconscientes constituyen un saber y que un sujeto puede ser atribuido en ese lugar. Si antes habíamos visto que Lacan comenzaba a definir al Inconsciente como un *saber sin sujeto*, ahora podemos ver que la transferencia opera suponiendo un sujeto allí. Al mismo tiempo, la instalación del sujeto supuesto saber coincide con la conformación de un síntoma analítico (lo que en los primeros seminarios de Lacan era planteado en términos del síntoma "como pregunta"), si entendemos este como una puesta en forma signifi-

---

39 Lacan (1967a) es explícito en este punto cuando afirma: "Al comienzo del psicoanálisis está la transferencia" (p. 11). Como veremos, el final del análisis, tal como aparecía en algunos pasajes freudianos, va a estar en relación a la liquidación de la transferencia.

cante del malestar, que permite anudar la neurosis al dispositivo transferencial<sup>40</sup>.

Ahora bien, el sujeto supuesto saber, si bien pivote, plantea también problemas, tanto respecto del inicio como del final del análisis. Respecto del comienzo porque, como habíamos planteado anteriormente, existen casos en que se dificulta la instalación de dicho soporte y no necesariamente por una falla en la posición del analista. Cuando la forma de presentación del malestar subraya más la vertiente pulsional que la del conflicto psíquico, los análisis parecen desenvolverse entre el pasaje al acto y el *acting out*. Podría resultar llamativo que cada una de esas dimensiones clínicas sea ubicada por Lacan en el mismo lugar en el que, respectivamente, ubica al Ello y al Inconsciente.

No obstante, que ocupen los mismos sitios no ahorra la necesidad de plantear diferencias. Aun cuando el recorrido parezca ser el mismo, la ausencia del soporte que otorga el sujeto supuesto saber no sería sin consecuencias. Con ese soporte, el análisis parece conducir al Inconsciente y al síntoma como pregunta. Sin él, al *acting out*, que comparte con el síntoma el hecho de mantener cierta relación con la verdad<sup>41</sup>, pero que, por otro lado, supone una dimensión “salvaje” (Lacan, 1962-63, p. 139) de la transferencia.

Quizás sea posible situar, con los elementos que venimos trabajando, las coordenadas de una operación que permita el montaje del sujeto supuesto saber y la emergencia del Inconsciente, aún en aquellos casos en los que la forma de presentación del malestar parece dificultarlo. Se trataría también de una operación en transferencia que, más que soportarse en él, posibilitaría la instalación del sujeto supuesto saber en la medida en que el objeto (ese objeto que otorga consistencia libidinal y de ser a la posición del sujeto) “pase” al analista. Que este último empiece a ser soporte de aquel en su dimen-

40 Anudamiento que sería planteado por Freud bajo el término de “neurosis de transferencia”. A su vez, esta última no deja de tener relación con la noción lacaniana de sujeto supuesto saber.

41 En el Seminario XIV, plantea que el *acting* se “emparenta con el síntoma en tanto manifestación de la verdad” (Lacan, 1966-67) (22/02/67).

sión de residuo (y no solo de “agalma”, tal como se planteaba en el Seminario VIII), para que entonces la división empiece a quedar del lado del analizante. De esa forma, aún en los inicios de un análisis, se estarían empezando a situar las coordenadas del acto.

Por otro lado, al final del análisis el sujeto supuesto saber también presenta dificultades. De ahí la importancia de la segunda presentación de 1967, cuyo título es más que elocuente: “La equivocación del sujeto supuesto saber”. ¿Quién es o cuál sería la estructura de ese pivote de la transferencia? Las siguientes palabras de Lacan (1967c), aun cuando requieran interpretación, nos permiten responder esta pregunta: “El sujeto supuesto saber, Dios mismo para llamarlo con el nombre que le da Pascal, cuando se precisa su contrario: no el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, sino el Dios de los filósofos” (p. 34). Si el sujeto supuesto saber es equivalente al Dios de los filósofos, entonces no es posible con él llegar al final de un análisis.

Como habíamos visto al analizar el texto cartesiano, dicho Dios se presenta como eterno, perfecto y garante, es decir, sin falta. Si el análisis debería concluir con una inscripción particularizada de la castración, con una modificación del sujeto respecto a ella, de modo tal que no consagre su neurosis a sostener un Otro consistente, entonces el sujeto supuesto saber hace obstáculo a su fin. En ese sentido, ocupa el mismo lugar que en Freud tenía la neurosis de transferencia, a saber: el de un artificio que permite el análisis, pero que debe ser desmontado para que este llegue a su fin. El sujeto supuesto saber es motor, porque permite pasar del Ello al Inconsciente, pero también obstáculo. El impasse del sujeto en el fantasma no se resuelve sino que es “reproducido a partir del sujeto supuesto saber” (Lacan, 1967a, p. 42).

## Del sujeto supuesto saber al acto vía la sublimación

En el Seminario XV, las coordenadas del inicio y el fin de un psicoanálisis son planteadas en torno al pivote del que venimos hablando. “La transferencia se instala en función del sujeto supuesto saber”; a su vez, “el análisis de la transferencia” no sería “otra cosa que la elimi-

nación de ese sujeto supuesto saber” (Lacan, 1967-68)<sup>42</sup>. “El término del análisis consiste en la caída del sujeto supuesto saber y en su reducción a un advenimiento de ese objeto a como causa de la división del sujeto que viene a su lugar” (Lacan, 1967-68)<sup>43</sup>.

Como puede apreciarse, al final del recorrido Lacan hace coincidir la liquidación del artificio del sujeto supuesto saber con la emergencia del objeto. Respecto del primero, Lacan (1967-68) plantea que “queda reducido al final del análisis al mismo *no ser allí* característico del inconciente”<sup>44</sup>. Respecto del objeto, (ese objeto sobre el que el que recaía la consistencia de ser y la condensación de la satisfacción propia del fantasma), planteará que entra en función como causa de la división subjetiva. Los términos del fantasma aparecen aquí invertidos: a - \$. Esta inversión también puede ser leída como el efecto de una operación de corte, que desmonta los elementos que en el fantasma permanecían ligados. Tal como aparecía enigmáticamente en la frase que citábamos en el apartado anterior, este corte parece terminar el circuito de modo tal que la “pérdida” devenga la “causa de otra cosa” (Lacan, 1967-68)<sup>45</sup>, otra cosa que podría ser interpretada como “el sujeto analizado, en tanto que para éste tiene un sentido la función de la castración” (Lacan, 1966-67)<sup>46</sup>.

¿Qué sería un sujeto para el que tenga sentido la castración? ¿Cuál sería la operación sobre la que se sustentaría ese final (dado que alienación, verdad y transferencia parecen delinear el recorrido de un análisis más que el término del mismo)? Lacan no es muy claro en este punto. En la reseña del Seminario XIV, se refiere a un “nuevo grafo”, cuyos elementos serían *repetición, prisa y sublimación*, “que

42 29/11/67.

43 10/01/68.

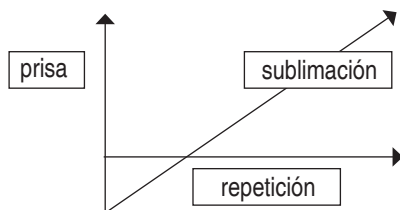
44 10/01/68. Lo cual implica que mientras el sss se sostuvo, la pérdida de la consistencia de ser propia del *no pienso* no es total.

45 10/01/68.

46 18/01/67. Quisiéramos agregar también que para Lacan (1967-68), en ese momento final, queda del lado del analista la función de “dar cuerpo a lo que el sujeto supuesto saber deviene bajo la forma del objeto a” (17/01/68). Él “devino ese residuo, ese objeto a” (Lacan, 1967-68) (10/01/68) que emerge en el momento del acto.

al reduplicar al anterior, logra completar al Grupo de Klein” (Lacan, 1967a, p. 43).

Graciela Brodsky, apoyándose en la lectura de Miller sobre este tema, en su seminario “1, 2, 3, 4” delinea dicho nuevo grafo, entendiendo sus elementos como las operaciones que permitirían salir del impasse del fantasma en el análisis:



(Brodsky, 2009, p. 96).

Por nuestra parte, quisiéramos detenernos en los conceptos de repetición y sublimación. En el Seminario XIV, la repetición parece constituir el soporte mismo del acto, más que una operación en sí misma. Para Lacan (1966-67), el acto no es una acción motriz sino que “es significante. El acto es un significante que se repite, que ocurre en un solo gesto por razones topológicas que vuelven posible la existencia del doble bucle creado por un solo corte”<sup>47</sup>. La repetición, que para Lacan (1967a) no es repetición de lo mismo, sino lo que permite que “lo que fue, repetido, difiera” (p. 43), aparece como el sostén de cada uno de los movimientos que instauran una transformación sin retorno. De ahí que pueda afirmarse que “el sujeto surge diferente en razón del corte” (Lacan, 1966-67)<sup>48</sup> introducido por ese significante que se repite.

Por otro lado, Lacan se interesa por la sublimación, no porque conciba el final del análisis como una estilización artística o racionalizante de las pulsiones sexuales. De la noción de Freud, a Lacan le

---

47 22/02/67.

48 22/02/67.

interesa otro aspecto. La sublimación es un destino pulsional distinto a la represión o la defensa, es decir, un modo de “satisfacción encontrado sin ninguna transformación, desplazamiento, coartada, represión, reacción o defensa” (Lacan, 1966-67)<sup>49</sup>. Sublimación parece ser el nombre que entre los años 1966 y 1968 Lacan le otorga a la operación por la cual un sujeto lograría que la castración “tenga sentido”. Es decir, la operación por la cual sería posible abrochar la satisfacción de un modo distinto al fantasma, una vez que el corte del acto analítico permite su desmontaje. En otras palabras, una operación que le permitiría al sujeto responder a la inconsistencia del Otro de una manera distinta a la de repetir neuróticamente la misma posición fija en el campo del deseo.

En fin, una operación que parece admitir la posibilidad de una satisfacción que asuma la castración en lugar de intentar negarla. Cuando Lacan se preguntó por la estructura de la función sublimatoria, afirmó que esta “parte de la falta y es con ayuda de esa falta que construye lo que es su obra y que es siempre la reproducción de esa falta” (Lacan, 1966-67)<sup>50</sup>. Quizás de esta manera, varios años antes de plantear el “saber hacer con el síntoma”, Lacan (1964) estaba respondiendo a la pregunta que había dejado inconclusa en la última clase del Seminario XI: “¿Cómo puede un sujeto que ha atravesado el fantasma radical vivir la pulsión?” (p. 281). Solo podrá vivirla sublimando, es decir, tratando la satisfacción a partir de la asunción de la falta y no de su renegación.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1978). *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001.
- Brodsky, G. (2009). *El acto psicoanalítico*. Buenos Aires: I.C.B.A.
- Descartes, R. (1637). *Discurso del método*. Barcelona: R.B.A. Editores, 1994.

---

49 2/02/67.

50 08/03/67.

- \_\_\_\_\_. (1641). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Editorial Petrel, 1978.
- Lacan, J. (1962-63). *El Seminario. Libro X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1964). *El Seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1984.
- \_\_\_\_\_. (1966-67). *El Seminario. Libro XIV. La lógica del fantasma*. Inédito.
- \_\_\_\_\_. (1967-68). *El Seminario. Libro XV. El acto analítico*. Inédito. Clase 5.
- \_\_\_\_\_. (1967a). La lógica del fantasma. En Lacan, J., *Reseñas de enseñanza* (39-46). Buenos Aires: Manantial, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1967b). Proposición del 09 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela (versión escrita). En J. Lacan y otros, *Problemas cruciales de la experiencia analítica* (7-23). Buenos Aires: Manantial, 2000.
- \_\_\_\_\_. (1967c). La equivocación del sujeto supuesto al saber. En J. Lacan y otros, *Problemas cruciales de la experiencia analítica* (25-37). Buenos Aires: Manantial, 2000.
- \_\_\_\_\_. (1968). El acto analítico. En J. Lacan, *Reseñas de enseñanza* (47-58). Buenos Aires: Manantial, 1988.
- Rabinovich, D. (2003). *Una clínica de la pulsión*. Buenos Aires: Manantial.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artículo (APA):**

Saanelippo – Luis, C. (2017). Del cogito transformado al acto analítico. *Revista Affectio Societatis*, 14(26), 111-136. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>



# LA POESÍA HECHA CUERPO. LA *LALENGUA* DEL ALFÉREZ CHRISTOPH RILKE

Mario Elkin Ramírez<sup>1</sup>

Universidad de Antioquia, Colombia

[marioelkin@gmail.com](mailto:marioelkin@gmail.com)

## Resumen

La lectura de una biografía de Rainer María Rilke y de algunas de sus obras, ilustra de manera sorprendente cómo Rilke hizo un uso de su cuerpo sufriente como fuente de poesía, que duró mientras escribió su obra. Luego de darla por terminada murió; igualmente, en un poema se encontró una resonancia pulsional, que condujo a hallar algunos neo-conceptos para pensar, con el

psicoanálisis de orientación lacaniana, su particular relación al cuerpo y al lenguaje.

La explicación teórica y conceptual fue añadida como notas de pie de página para no romper el estilo del artículo en su cuerpo principal.

**Palabras Claves:** lalengua, parletre, cuerpo, resonancia.

## POETRY BECOMES BODY. CORNET CHRISTOPH RILKE'S *LALANGUE*

### Abstract

From the reading of Rilke's biography and works, the poet's relationships with his body and with suffering as a source of poetic inspiration are here analyzed. The body becomes poetry,

whilst his admirers point that, on the contrary, poetry becomes body. It is a paradox that, when he finishes his fifth elegy with which he ends his work, he allows to advance the pernicious

---

1 Psicoanalista Practicante en la ciudad de Medellín. Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis y de la Nueva Escuela Lacaniana NEL-Medellín. Profesor titular en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia. PHD en Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Mg. del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Paris VIII.

anemia that he had caught due to his material --in any way, sought-- privations. Finally, there is an analysis of a little piece that reveals more than meaning the resonances of *Lalangue*

in the poet and its consonances in the readers.

**Keywords:** *lalangue*, *parlêtre*, body, resonance.

## LA POÉSIE DEVENUE CORPS. LALANGUE DU CORNETTE CHRISTOPH RILKE

### Résumé

La lecture de la biographie de Rilke et d'une partie de son œuvre sert de base à l'analyse des relations du poète avec son corps et avec la souffrance en tant que source d'inspiration poétique. Le corps devient poésie, mais ses admirateurs soutiennent, au contraire, que c'est sa poésie qui devient corps. Paradoxalement, lorsqu'il finit sa cinquième élégie qui termine son œuvre, il laisse également progresser

l'anémie pernicieuse qu'il avait développée à cause de ses excès, voulus d'une certaine manière. Finalement, l'article présente l'analyse d'un petit texte qui révèle, plus que le sens, les résonances de *Lalangue* chez le poète et les consonances de celle-ci chez les lecteurs.

**Mots-clés :** *lalangue*, *parlêtre*, corps, résonance.

Recibido: 05/05/16 • Aprobado: 29/05/16

## El sufrimiento como partenaire-síntoma

A pesar de una correspondencia de casi 30 años y de que fue su principal apoyo en las épocas de mayor desolación, Lou Andrea Salomé no fue el partenaire-sinthome<sup>2</sup> de Rainer María Rilke. Tampoco lo fue

- 2 “El trabajo de Lacan sobre el *sinthome* es el resultado de una serie de entrecruzamientos teóricos en los que se destaca la relación establecida con el par de conceptos: *semblantes y síntomas*. J.-A. Miller puso en evidencia el sintagma *partenaire-síntoma*, aclarando que en Lacan se trata de un pasaje del síntoma al *sinthome*. Este sintagma despertó conceptos fundamentales del psicoanálisis y nuevas intersecciones teórico-clínicas [...] el pasaje del síntoma al *sinthome*, con su antigua ortografía, designará lo que se refiere al goce y no ya a una verdad y a un sentido a ser revelados. Hay que destacar, a partir del sintagma *partenaire-síntoma*, que el significante es causa de goce –aunque sea también lo que le da el alto, paradoja presente en el tratamiento analítico– y, ya que hablar es también gozar, surge el cuerpo como partenaire, pues es preciso un cuerpo para gozar. El cuerpo es el partenaire-síntoma, ya que es su medio de goce [...] otro aspecto que se desprende del sintagma *partenaire-síntoma* se refiere al hecho de que buscar descifrar la verdad del síntoma dio lugar al saber-hacer con él o a la identificación con el *sinthome* en lo que él se mostró como incurable. ‘No se cura, se mejora. Nos preguntamos, en relación con el neurótico, si lo que él obtiene a través de mucho malestar y sufrimiento no podría obtenerlo con un poco menos de malestar y sufrimiento’. A eso llamamos identificación al *sinthome* [...] El *sinthome* implica considerar que el ser hablante pasa por experiencias traumáticas y hace algo con eso. Lo traumático, ahora, es la incidencia de *lalengua* en el cuerpo como efecto de afectos y no de sentido; el *sinthome* obliga a que se cree para él una función [...] Si el *sinthome*, en Lacan, realiza la juntura entre síntoma y fantasma, es porque fue en el fantasma que inicialmente apareció el cuerpo, completando al sujeto del significante. El *a* como partenaire es tanto un vacío como un elemento corpóreo” (Galletti Ferretti, 2009, pp. 269-270). Es en ese sentido que se evoca aquí el que Rilke use su cuerpo sufriente como *partenaire*.

De otra parte: “Que una mujer sea síntoma del hombre y no solamente objeto de su fantasma, supone la definición del *sinthome* como acontecimiento de cuerpo. El *sinthome* designa el efecto de goce, del significante sobre el cuerpo y viene al lugar mismo donde Freud inscribe la pulsión. J. -A. Miller ha mostrado cómo el termino *partenaire-síntoma* surge en la enseñanza de Lacan como simétrico al de *parlêtre* –término que condensa el ser hablante en su dimensión de semblante y al cuerpo viviente en la estructura de *lalengua*. El *partenaire-síntoma* es un nuevo estatuto del Otro al cual el sujeto está ligado de manera esencial. Es lo real como Imposible de soportar del cual el sujeto goza. Pero es también aquel que ‘tiene chance de responder’. El *partenaire-síntoma* implica no solamente el goce autista

su esposa Clara Wethoff, de la que nunca se divorció, a pesar de vivir alejado de ella por años. Ninguna de sus amantes ocupó ese lugar, porque su partenaire-sinthome fue su cuerpo sufriente, con el cual hizo su obra.

Su madre, Sophie Hentz, vivió en la frustración de haberse casado con un modesto empleado de ferrocarriles, Josef Rilke, por lo que vivía en cierto bobarismo<sup>3</sup>, en un mundo de fantasía en el cual soñaba con pertenecer a la nobleza. Luego de su divorcio se trasladó a Viena, para vivir más cerca de la Corte. Allí se vestía como una noble y vivía aparentando riqueza y éxito en detrimento de su economía doméstica. Entre sus excentricidades se destaca la de haber vestido a Rainer de niña hasta que este cumplió los siete años.

Rilke, en su correspondencia, la describe como

alocada, irreal, sin la menor relación con nada, [y agrega] entonces siento, como ya me sucedía de niño, la necesidad de huir de ella, y temo íntimamente, a pesar de los años transcurridos, no estar lo suficientemente lejos de ella (Pau, 2012, p. 14).

Esa actitud se repite con todas las mujeres a las que amó, las requería con pasión pero luego no encontraba la distancia adecuada para interponer entre él y ellas. L. Albert-Lazard le escribió con ironía: “¿Me puedes enseñar ese difícil arte de estar solo y no estar solo al mismo tiempo?” (Pau, 2012, p. 234). En contraste con sus cartas, en *Los apuntes de Malte Laurids Brigge* describe a su madre como ella soñaba ser:

---

de la *apalabra* sino también la dirección a otro por la cual algo del goce puede tomar cuerpo” (Laurent, 2009, p. 223).

- 3 Ver al respecto: Ramírez (2011). En dicho artículo, “Luego de un breve recorrido por una sucinta historia del amor, se encuentra el lugar revolucionario que la obra de Gustave Flaubert constituyó como nuevo paradigma del amor y de la feminidad. Se retoman a continuación las formulaciones de Jules de Gaultier, quien introdujo el término de Bovarysimo en la psiquiatría, para, finalmente, mostrar el destino de esa noción en el psicoanálisis lacaniano” (Ramírez, 2011).

[...] mamá entró con su gran vestido de fiesta. Pero sin pensar en él, echó a correr dejando caer detrás de sí la capa de armiño [...] Y sentí [...] el frío de las piedras preciosas en sus orejas, y el contacto de la seda que caía por sus hombros y que olía a flores. Y estuvimos así cogidos y lloramos con ternura y nos besamos, hasta que notamos que mi padre estaba allí, y tuvimos que separarnos. “Tiene mucha fiebre”, le oí decir en voz baja a mamá, y mi padre me cogió la mano para tomarme el pulso [...] Qué disparate habernos llamado [...] Habían dicho que volverían sólo si pasaba algo grave. Y grave, en realidad, no pasaba nada (Pau, 2012, pp. 14-15).

Esta madre llegó a ser un estrago<sup>4</sup> tal para Rilke que, luego de su último encuentro, once años antes de que ella muriera, escribió un poema cuyo estribillo dice: “Ay, dolor, mi madre me derriba” (Pau, 2012, p. 14).

---

4 Lacan utiliza escasamente el término *ravage*, traducido al español como *estrago* o *devastación*. Una de las pocas veces que lo hace es en el texto *L'étourdit*, “El Atolondradicho”, en 1972. Allí dice: “La elucubración freudiana del complejo de Edipo, donde la mujer se mueve como pez en el agua porque en ella la castración está desde el inicio (Freud *dixit*), contrasta dolorosamente con el estrago que para la mayoría de las mujeres es la madre, de la que parece esperar, como mujer, más subsistencia que del padre, lo que no coincide con su ser segundo en este estrago” (Lacan, 2001, p. 465). “La referencia freudiana al Edipo y la relación estragante entre la madre y la hija aparece en plena elaboración de las fórmulas de la sexualización, donde lo que cuenta es la diferencia entre hombres y mujeres” (Brodsky, 2008, p. 124). Señala Brodsky (2008) que Lacan, en “*L'étourdit*”, sostiene que: “En la relación con la madre, de la que parece esperar más subsistencia que del padre. Casi como al descuido, Lacan coloca entre la madre y la hija la mujer. De ahí la solución imposible del problema, que desemboca en el estrago: en cuanto mujer, ¿cómo esperar de la otra mujer algo más consistente, más sustancial, más subsistente, menos semblante, que lo que se puede encontrar en el padre? No se trata de esperar de una madre el falo que no tiene –versión freudiana– sino de esperar de una mujer una respuesta al enigma de la feminidad. Pero la cuestión femenina no se resuelve entre mujeres [...] La idea que Lacan sostiene en ‘*L'étourdit*’ es, finalmente, que solo pasando por el significante fálico la mujer puede encontrar un ‘más allá’ propiamente femenino” (p. 126). Estas consideraciones son pertinentes aquí por cuanto inferimos que, al vestirlo de mujer, la madre de Rilke lo quiso niña, seguramente deseó que él fuera una mujer y como tal lo trató al relacionarse con él en términos de estrago.

Su padre nunca entendió la terca vocación poética de su hijo; sin embargo, jamás se opuso, y, preocupado por la indigencia en que durante toda su vida vivió su hijo, le enviaba mensualmente una pequeña cantidad de dinero que correspondía, dado su escaso sueldo y luego su pensión, a una cifra mayor a la que podía. A pesar de ello, parece una figura de poca consistencia. De él escribe Rilke un retrato con un diciente verso final: “El resto velado por su propia sombra,/ Desdibujado, casi indescifrable,/ Como un fondo que la hondura oscurece” (Pau, 2012, p. 17).

Cuando tenía veintidós años conoció a Lou, quien tenía catorce años más que él. Efecto de ese encuentro fue su cambio de nombre, de René a Rainer, y un cambio en su letra, antes “precipitada, angulosa e inclinada”, ahora parecida a la de ella: “con caracteres regulares, redondeados y claros” (Pau, 2012, p. 44).

Para toda una generación de jóvenes escritores, R. M. Rilke fue “el símbolo de la poesía misma” (Pau, 2012, p. 444). Marina Tsvietáieva llama a Rilke “la poesía hecha cuerpo” (Pau, 2012, p. 444). Fórmula que contrasta con el tema del cuerpo hablante<sup>5</sup>, en el caso, el cuerpo poetiza.

La manera como lo describen sus amigos artistas es diciente al respecto. Cuando Rilke y Lou visitaron a Tolstoi y a Leonid Pasternak, Boris Pasternak era un niño. Después evocará la impresión infantil que le produjo Rilke: “un joven extremadamente débil [...] que viajaba acompañado por su madre” (Pau, 2012, p. 65). Sofía Shil, que

---

5 Dice Miller (2014): “Si el cuerpo que conocemos es el cuerpo especular, o incluso el cuerpo neurótico o psicótico determinado por el discurso, el *cuerpo hablante* es diferente. Es el que se produce en el instante del misterio, del acontecimiento de la unión de *lalengua* con el cuerpo: no el cuerpo del inconsciente, sino el cuerpo del *parlêtre*. El *cuerpo hablante* propiamente dicho en el cuerpo del *parlêtre*. En síntesis: El inconsciente estructurado como un lenguaje es una elucubración de saber del *parlêtre*, el síntoma es la envoltura formal del *sinthome*, y el cuerpo es la construcción simbólico-imaginaria que se monta sobre el *cuerpo hablante*. Estas sustituciones no anulan el término anterior, sino que lo enriquecen al remarcar un tiempo lógico inicial” (p. 13).

los vio en Moscú, dice: “un hombre joven, delgado, de mediana estatura [...] Rainer era tan blanco de tez como una niña [...] sus grandes ojos claros miraban con la pureza de un bebé” (Pau, 2012, pp.70-71). “Con pequeñas manos conmovedoras [...] Todo dulce y pálido”, decía la pintora Paula Becket.

El poeta Franz Werfel escribe:

Rilke tiene una cara grisácea de enfermo, y se mueve como con dificultad, como si tuviera que superar una cierta parálisis. Tenía la tersa y rígida apariencia de un ciego. A pesar de que su indumentaria era tan elegante, quedaba muy extraña en un cuerpo tan “inmaterial”. Parecía que iba vestido con ropa de muñeca que alguien le hubiera puesto [...] Era en cierto sentido conmovedor (Pau, 2012, p. 288).

Y Paul Valéry, muchos años después, dice:

Allí quedaba solo completamente, en un hueco del bosque, esperando el invierno sin los indispensables elementos para comer, beber, arder; olvidado de todos, sintiendo sobre sus espaldas esa capa empapada de relente con la cual cogía su fiebre, cada día, al anochecer. Allí quedaba su tierna sensibilidad, en carne viva (Pau, 2012, p. 288).

Y repetía “no comprendo cómo puede vivir en esas condiciones, *ce pauvre Rilke*” (Pau, 2012, p. 361). Sus enfermedades, buscadas o no, fueron siempre su compañía. Pasó su luna de miel internado en el sanatorio de El ciervo blanco junto a Dresde, convaleciente de una escarlatina. Meses después deja a Clara para irse a vivir solo a un castillo prestado y continuar en soledad su obra. Le escribe a un amigo: “[...] creo que el buen matrimonio es aquel en que cada uno de los cónyuges se convierte en custodio de la soledad del otro” (Pau, 2012, p. 77). Fue su manera de tratar la no-relación sexual.<sup>6</sup> Retornó algu-

---

6 “J.-A. Miller descifra a la letra el aforismo de Lacan según el cual ‘no hay relación sexual [...] que pueda ponerse por escrito’ [...] He aquí lo esencial: ‘Entre tal hombre y tal mujer, nada está escrito por anticipado, no hay brújula, no hay relación

nos años después a ese sanatorio con Clara, cuando le declararon la anemia. De allí salió cada uno por su lado, nuevamente (Pau, 2012).

Poco a poco se instaló en él la convicción de que “el sufrimiento era el camino hacia la gran obra” (Pau, 2012, p. 75). Le escribe a Lisa Heise sobre la esencia del hombre que, generalmente, se extravía, pero “un dolor definitivo le arroja otra vez en el seno de la existencia verdadera” (Pau, 2012, p. 344). Quería sobre todo serle fiel a ese dolor como fuente de su poesía. Por ello se rehusó a someterse a un psicoanálisis, a pesar del consejo de Clara y de Lou, y de haber encontrado a Freud en Múnich en septiembre de 1913 (Pau, 2012). Ese encuentro le inspiró a Freud su texto sobre *Lo precedero*.

Rilke pensaba de su trabajo: “no es en rigor otra cosa que un auto-tratamiento” (Pau, 2012, p. 230). Y que someterse a un psicoanálisis sería su ruina poética. Le escribe a Víctor von Gebattel: “en la medida en que me conozco, me parece seguro que si expulsara mis de-

---

preestablecida. Su encuentro no está programado como el del espermatozoide con el óvulo, tampoco tiene nada que ver con los genes. Los hombres y las mujeres hablan, viven en un mundo de discurso, es eso lo que es determinante” (Miller, 2008, p. 116). La entrevista concluye con estas simples proposiciones: “El diálogo de un sexo con el otro es imposible [...] Los enamorados están de hecho condenados a aprender indefinidamente la lengua del otro, a tientas, buscando las claves, siempre revocables. El amor es un laberinto de malentendidos cuya salida no existe” (Miller, 2008, p. 119). “[En 2008], comentando de nuevo la imposibilidad de escribir la relación sexual, J.-A. Miller puso de relieve las fórmulas lógicas de la sexuación que intentan escribir que hay del goce sexual con el cuantificador ‘existe’ –el mismo que subraya la relación posible del sujeto con el falo y su relación verdadera con el goce. Pero ‘existe’ revela al mismo tiempo la soledad del sujeto bajo las especies de la no relación con el partenaire sexual. Evoquemos aquí la proposición paradójica de Lacan concerniente a la sexualidad femenina, donde pone el acento en la soledad como partenaire de la mujer” (Naveau, 2009, pp. 244-245). Esta definición es igualmente pertinente aquí, pues Rilke, además de su cuerpo sufriente, cultivó hasta el final con gran tenacidad su soledad. Por ello no encontraba la buena distancia con las mujeres que amaba, porque, a la vez, quería vivir lejos de ellas. Y sus amigos no dejaban de percibir un aspecto femenino en su forma de ser, que para nada era una homosexualidad o un afeminamiento. Tal vez, un goce femenino, desprendido del falo.



monios, también mis ángeles pasarían un pequeño susto, y [...] eso es justamente lo que no debe ocurrir” (Pau, 2012, pp. 230-231).

Cultivó con decisión su sufrimiento corporal y su indigencia, hasta que escribió su última *Elegía*, con la que creyó concluía su obra. Murió el 30 de diciembre de 1926 de una anemia perniciosa.

## La *lalengua* del alférez Christoph Rilke

*“Reiten, reiten, reiten, durch den Tag, durch die Nacht, durch  
Den Tag.*

*Reiten, reiten, reiten”<sup>7</sup>.*

Rilke, *La canción de amor y muerte del alférez Christoph Rilke*

Sin que Rainer Maria Rilke se lo hubiera propuesto, e incluso a su pesar, la difusión del pequeño opúsculo de trecientas cincuenta líneas, *La canción de amor y muerte del alférez Christoph Rilke*, se extendió como pólvora no solo entre los soldados de la Gran Guerra, sino también en la Segunda Guerra Mundial. Presentándose inclusive la paradoja de que cadáveres de soldados alemanes llevaban en la mochila la versión francesa de la canción (es decir, en la lengua del enemigo)<sup>8</sup>.

Algunos críticos atribuyen tal éxito literario al hecho de que la conducta del alférez se interpretó por los propios soldados como modelo de heroísmo, triunfo y valentía. Pero el argumento de la obra refleja lo contrario:

[...] es nombrado alférez por una carta de recomendación; luego mientras cabalga por la llanura va pensando en Magdalena, su compañera de juegos infantiles, y libera a una joven que parece haber sido violada. En un momento de reposo es seducido por una

---

7 “Cabalar, cabalar, cabalar, de noche, de día./Cabalar, cabalar, cabalar”.

8 *Chevaucher Chevaucher, le jour, la nuit, le jour./Chevaucher. Encore et toujours.*

condesa en un castillo, y de pronto el castillo es atacado por tropas enemigas; el alférez deja atrás las habitaciones en llamas, y en lugar de salvar su bandera, se abalanza casi desmayado hacia los enemigos y tiene una muerte inútil (Pau, 2012, p. 63).

No es la vía del ideal lo que explica que, en palabras del propio autor, “un trabajo tan deficiente se haya multiplicado en cientos de miles de ejemplares” (Pau, 2012, p. 63). A la muerte del poeta, el 29 de diciembre de 1926, había vendido más de doscientos mil ejemplares, lo que no pasó con ninguna de sus otras obras.

No es entonces algo que se encuentre en el orden del sentido, sino en el ritmo sostenido del relato, un ritmo de fondo que resuena como el galope monótono de las caballerías. Se trata de una consonancia pulsional de la *lalengua*<sup>9</sup> en el cuerpo hablante del alférez, que no es

---

9 “*Lalengua* es una palabra forjada por Lacan en 1972 en su Seminario 20, *Aún*, para designar el lenguaje del cual goza el ser hablante. Lo quiso entonces lo más cercano posible al término *laleo*, emisión de sonidos más o menos articulados en el niño que aún no habla. Ese gorjeo que precede al balbuceo. Los padres recuerdan evidentemente mucho más el segundo –las ocurrencias del niño– que el primero, más indistinto. El punto importante a señalar es que el niño juega y goza del lenguaje antes de saber utilizarlo. Freud, observando el juego de su nieto de dieciocho meses, había asimilado los sonidos mediante los cuales él lo puntuaba –0-0-0-0 y A-A-A-A– al *fort* y al *da* alemanes. Así, estos sonidos resultan de *lalengua*. Si Lacan no se atuvo al término que ya existía, *laleo*, es porque apuntaba a nombrar un fenómeno que no se limita a la infancia, aunque sea allí donde se lo observa más fácilmente. En efecto, esta *lalengua* no es abolida por la educación, o sea el aprendizaje de las reglas y los usos de la lengua común, sino que es desplazada, subsistiendo en otro lugar, aquel al que Freud llamó inconsciente o incluso *la otra escena*. ‘El inconsciente, no es que el ser piense, [...] el inconsciente, es que el ser, hablando, goce y, agregó yo, no quiera saber nada más de eso’” (Lacan, 2006, p. 128). Señalaba Lacan en *Aun*: “[...] *Lalengua* desarrolla pues en la última enseñanza de Lacan lo que en la primera era atrapada por el célebre “ello habla”. La transformación parcial de *lalengua* en lenguaje no se lleva a cabo sin menoscabos, al punto que Lacan podía decir que uno aprendía a leer *alfabestializándose*. A la inversa, puede considerarse también que hablar es siempre un trastorno del lenguaje. A tal punto es esa la fuente de la que nace la literatura, que podría rehacerse la historia literaria ya no según la forma o el sentido, sino según el modo en que los escritores hacen *resonar* la lengua a partir de su libido” (Hellebois, 2009, pp. 169-170).

otro que el propio Rilke. Son enjambres de  $S_1$ , que se traducen en el inconsciente semántico cuando se apoyan apenas en algunos  $S_2$  como

---

“Forjado por Lacan, el neologismo *lalangue* califica lo más singular de la lengua de cada uno de nosotros, el núcleo íntimo de nuestra relación con el lenguaje” (Fari, 2014, p. 204). “El lenguaje, ‘eso no existe. No hay más que múltiples soportes del lenguaje, que se llaman *lalengua*” (Lacan, 1979, p.6). “Dicho de otro modo, lenguas concretas, efectivamente habladas, siempre particularizadas. Una lengua es un desplazamiento permanente, algunos lazos inéditos entre significante y significado cristalizan ahí, otros usos se apagan [...] ‘Lo inaudito, es que ella conserva sus trucos” (Lacan, 1981, p. 37). En esta acepción ampliada la lengua está viva “en la medida en que en cualquier momento, se le da un retoquecito” (Lacan, 2006a, p. 131) –inflexión barroca, sentido innovador, creación significante. “Su impronta indeleble es tanto vector de inserción como estigma de rechazo. Es con ella y contra ella como nos inscribimos en la corporación humana. Malentendido irreductible a todo sentido común, seguridad de un exilio sin retorno, *lalengua* nos hace hablar, reír y llorar. El paño del sujeto, sus fuerzas vivas, es esa marca de hierro y su manera de defenderse de ella [...] Decir que nos afecta, es poco: es nuestra carne y nuestra sangre. Desafiando la insostenible liviandad del orden simbólico, viciando su hermoso ordenamiento, *lalengua* lo grava con el peso muerto de heridas –fijaciones de goce en las que el síntoma se sustenta. Tramando sus marcas contingentes, el inconsciente es a la vez conmemoración de este encuentro inmemorial y ‘defensa contra este real sin ley y fuera de sentido” (Miller, 2014a, p. 26).

“Lacan inventó el término *lalengua* para hacer palpable el modo en que la carne es tatuada por el verbo mucho antes que éste se estructure gramaticalmente como lenguaje. *Lalengua* es una invención afín a otro neologismo lacaniano, el ‘materialismo’, que hace resonar la materialidad sonora del significante y su transformación en marca, en letra, cuando [...] percute el cuerpo del ser vivo que llegó al mundo”. (Ramírez, 2015, p. 197). Dice Miller (2013): “*Lalengua* apunta a la palabra, tomada materialmente, es decir, fonéticamente” (p. 121).

“El inconsciente de *lalengua* es un enjambre de  $S_1$ , mientras el inconsciente del lenguaje es un sistema, estructurado por oposiciones y cadenas significantes [...] El *sinthome* es un acontecimiento del cuerpo del *parlêtre*. Mientras que el síntoma es una metáfora extraída del inconsciente estructurado como un lenguaje. De este modo, también el *sinthome* es lógicamente anterior, junto al *parlêtre*: los dos correlativos al tiempo lógico de *lalengua*” (Álvarez, 2015, p. 59). Al respecto, dice Bassols (2015): “me parece que en Lacan hay un forzamiento radical hacia el final de su enseñanza para, con *lalengua*, crear neologismos para abordar esa realidad pre-conceptual [...] estos términos más que conceptos son actos” (p. 76). Y Tudanca (2015) agrega: “El cuerpo hablante es la juntura de *lalengua* con el cuerpo en la medida en que lo hace gozar. Es el cuerpo traumatizado por *lalengua*” (p. 89).

conectores: la noche, el día, para reiterar el  $S_1$ , cabalgar, y el iterar de la pulsión.

Pero, además, es acontecimiento de cuerpo<sup>10</sup>, traumatizado por el encuentro del cuerpo con la *lalengua*, lo cual se esconde en los recuerdos encubridores con Magdalena, elaborados luego por el inconsciente metafórico en la trama de la canción como seducción, violación, salvamento de una mujer. La *canción* fue escrita en otoño de 1899, y

---

10 “[...] acontecimiento (del latín *contingescere*) es un hecho que pudiendo no haber sucedido, sucede, tiene la dimensión del imprevisto [...] [Lacan] liga el acontecimiento al trauma de *lalengua* en el cuerpo, como primero. *Lalengua* de cada quien, materna, adviniendo el lenguaje como ‘elucubración de saber acerca de *lalengua*’. Ésta inaugura ese acontecimiento como traumático que deja huellas en el cuerpo, que lo perturba y que puede hacer síntoma, que más que efecto de sentido, es efecto de afectos” (Simonetti, 2007, p. 13).

“Lo que llamamos sujeto es efecto del lenguaje, de forma que los significantes son capaces de introducir mutaciones en él, sentidos nuevos, lo que da el valor a la interpretación como desciframiento. Pero el término *hablaser* [*parlêtre*] que Lacan introdujo en su última enseñanza apunta más acá del sujeto, apunta al instante en que el organismo, flujo de la vida y significante se encuentran y se anudan, fijando un modo único e inmodificable de gozar del hecho de ser un viviente. A ese anudamiento Lacan lo llamó *sinthoma* [*sinthome*] y lo calificó de ‘acontecimiento del cuerpo’ [...] el programa humano incluye dos características particulares: por un lado, la materia de la que cada uno está hecho es susceptible de afectarse por las puras palabras sin significación, *lalengua*, que el cuerpo encuentra al azar, produciendo efectos que tienen forma de afectos. Así, en primer lugar, los humanos son organismos hablados y por ello su causalidad es contingente. Pero, a partir de ese encuentro azaroso, son capaces de producir sentido, trenzando esas palabras, articulándolas entre sí, deviniendo entonces cuerpos hablantes recortados por el lenguaje [...] ¿Dónde se recuerda este acontecimiento del cuerpo? No es en la memoria de los pensamientos. Es en la memoria de la carne, en sus zonas erógenas, en la iteración del Uno del goce, en la pulsión misma que no es sino ‘el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir’ [...] El cuerpo acontece en el encuentro con *lalengua*, que lo introduce a un goce único de sí mismo, un goce autoerótico, autístico, para el que puede realizar un circuito por otros cuerpos u objetos, lo que le da al *hablaser* [*parlêtre*] un cierto par-etre relacional. Si el *sinthoma* [*sinthome*] queda como acontecimiento de cuerpo inaugural, nada impide que se produzcan otros que vengan en ruptura, en contraposición a él, produciendo efectos más o menos duraderos, desestabilizaciones y reanudamientos más o menos penosos. Al *hablaser* [*parlêtre*] las palabras le mellan”. (Serra Frediani, 2014, pp. 32-34).

después retocada, pero la primera versión fue la que le dio la estructura. Salió con la espontaneidad del inconsciente en una sola noche. Ese ritmo cosquillea el cuerpo y en ello hay un goce y viene en el lugar de la no-relación sexual.

Esa consonancia pulsional de la *lalengua* del alférez reflejada en la *canCIÓN*, luego tiene una *resonancia*<sup>11</sup> en esos *parlêtres*, soldados-lectores, que, cantándola, marchan hacia la muerte.

---

11 “En *El ultimísimo Lacan* [Miller] plantea que hay en Lacan una oposición entre el efecto de sentido y el efecto de agujero. Es decir, el efecto que corresponde a la resonancia semántica, propia de la primera enseñanza y, por otro lado, la resonancia corporal por fuera de sentido. Esa resonancia corporal produce diferentes efectos puesto que involucra la angustia, la cólera, la risa, el llanto, es decir, cómo el cuerpo queda afectado al hablar o al escuchar una interpretación [...] la poesía hace resonar. Si bien la poesía es la sustitución de un sentido por otro, la interpretación como poesía elimina uno de los sentidos y queda el efecto de vacío. En *Todo el mundo es loco* Miller simplifica la oposición, llamándolos acontecimientos, acontecimientos de deseo y acontecimientos de goce. Se pregunta entonces cómo la interpretación produce acontecimientos de goce, cómo se produce la resonancia en el cuerpo a sabiendas de que existe este agujero de la no relación sexual, que es una manera de hablar del efecto de agujero, y que concierne el bien decir. En definitiva, del lado del deseo está la negatividad, la resonancia semántica, el sentido significante, el ciframiento, el inconsciente transferencial, como acontecimiento del deseo. En oposición, del lado del goce está la positividad, la resonancia corporal, el agujero y su tapón, que es el objeto *a*, el *sinsentido* o el sentido de goce, el inconsciente real y el acontecimiento de goce [sentido de goce]” (Tendlarz, 2015, p. 103).

“Hay el misterio ya no de que el verbo se haga carne sino de que la carne sea parlante. Si tenemos la convicción de que las palabras tienen efecto corpóreo, que resuenan en el cuerpo, que resuenan en la sustancia gozante, es porque ‘las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir’ (Lacan, 2006, p. 18). [La oreja carece de párpado, labios o esfínter] Es a través de ese agujero siempre abierto que *lalengua* hace su intrusión en la carne, que las palabras afectan la sustancia gozante provocando que, en el cuerpo, algo responda [...] la oreja no es solo una zona erógena sino la puerta de entrada del parásito que hace del cuerpo una cámara de resonancia erógena, una carne resonante” (Godoy, 2015, p. 112).

## Bibliografía

- Álvarez, P. (2015). Lalengua y el escabel. En P. Álvarez *et al.*, *El cuerpo hablante, Parlêtre, sinthome, escabel* (102-104). Buenos Aires: Grama.
- Bassols, M. (2015). Parlêtre. En P. Álvarez *et al.*, *El cuerpo hablante, Parlêtre, sinthome, escabel* (76). Buenos Aires: Grama.
- Brodsky, G. (2008). Entre síntoma y devastación. *Lacaniana*, (8).
- Fari, P. (2014). Lalangue. En G. Briole *et al.*, *Un real para el siglo XXI, Scilicet* (204-206). Buenos Aires: Grama.
- Galletti Ferretti, M. C. (2009). Partenaire-síntoma. En *Semblantes y sinthome* (269-270). Buenos Aires: Grama.
- Godoy, C. (2015). Eco, resonancia y consonancia. En P. Álvarez *et al.*, *El cuerpo hablante, Parlêtre, sinthome, escabel* (111-113). Buenos Aires: Grama.
- Hellebois, P. (2009). Lalengua. En *Semblantes y sinthome* (169-170). Buenos Aires: Grama.
- Lacan, J. (2006). El Seminario 20, Aun, Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2006a). El Seminario 23, El Sinthoma, Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1979). El Seminario 25, El momento de concluir, lección del 15 de noviembre 1977. *Ornicar?*, (19).
- \_\_\_\_\_. (1981). Apertura de la sección clínica. *Ornicar?*, (3).
- \_\_\_\_\_. (2001). L'étourdit. En *Autres écrits* (449-496). Paris: Seuil.
- Laurent, D. (2009). Mujer. En *Semblantes y sinthome* (221-223). Buenos Aires: Grama.
- Miller, J.A. (2008). La psychanalyse enseigne-t-elle quelque chose sur l'amour? *Psychologies magazine*, (278).
- \_\_\_\_\_. (2013). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2014). El inconsciente y el cuerpo hablante. Presentación del tema del X Congreso de la AMP. *Lacaniana*, (17).
- \_\_\_\_\_. (2014a). Un real para el siglo XXI. Presentación del tema del IX congreso de la AMP. *Un real para el siglo XXI, Scilicet*. (17-27). Buenos Aires: Grama.
- Naveau, L. (2009). No-Relación. En *Semblantes y sinthome* (244-245). Buenos Aires: Grama.
- Pau, A. (2012). *Vida de Rainer María Rilke. La belleza y el espanto*. Madrid: Trotta.
- Ramírez, C. (2015). Lalengua. En *Scilicet, El cuerpo hablante: sobre el inconsciente en el siglo XXI* (197-198). Buenos Aires: Grama.
- Ramírez, M. E. (2011). El Bovarysmo. *Revista Affectio Societatis*, 8(15).
- Serra Frediani, M. (2014). Acontecimiento de cuerpo. En B. Guy *et al.*, *Un real para el siglo XXI, Scilicet* (32-33). Buenos Aires: Grama.

- Simonetti, A. (2007). Acontecimiento del cuerpo. En R. Seldes *et al.*, *Los objetos a en la experiencia psicoanalítica, Scilicet* (13-15). Buenos Aires: Grama.
- Tendlarz, S. (2015). La interpretación y sus misterios. En P. Álvarez *et al.*, *El cuerpo hablante, Parlêtre, sinthome, escabel* (102-104). Buenos Aires: Grama.
- Tudanca, L. (2015). Lo imaginario enraizado en el cuerpo. En P. Álvarez *et al.*, *El cuerpo hablante, Parlêtre, sinthome, escabel* (59-65). Buenos Aires: Grama.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artículo (APA):**

Ramírez – Mario Elkin. (2017). La poesía hecha cuerpo. La *lalengua* del alférez Christoph Rilke. *Revista Affectio Societatis*, 14(26), 137-151. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

# DA IMPROVISAÇÃO NASCE O SUJEITO: NOTAS SOBRE TRANSMISSÃO E INCORPORAÇÃO DA LINGUAGEM

*Renata Mattos-Avril<sup>1</sup>*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil  
[renatamattos.rm@gmail.com](mailto:renatamattos.rm@gmail.com)

*Letícia Maria Soares Ferreira<sup>2</sup>*

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil  
[leticiapsico@yahoo.com.br](mailto:leticiapsico@yahoo.com.br)

## Resumo

Propomos uma reflexão sobre a improvisação musical que nos remetem a elementos da improvisação musical primordial, aquela que se dá nas origens do sujeito. Endereçamento, voz, invocação e transmissão da linguagem estão aí presentes. A resposta improvisada ao real que é o sujeito passará a se organizar e se modular ritmado pela repetição. Cabe ao trabalho analítico convidar

o sujeito a improvisar para além da repetição sintomática, re-escutando os vestígios de *lalange* que nele insistem musicalmente e escutando o real inesperado que invoca um inédito, um *ainda não ouvido*. Um trabalho que consistiria em ir da associação livre à improvisação livre.

**Palavras-chave:** música, psicanálise, improvisação, voz, linguagem.

- 
- 1 Renata Mattos-Avril – Psicanalista, com pós-doutorado pela Université de Nice Sophia-Antipolis (FR), Doutora em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. [renatamattos.rm@gmail.com](mailto:renatamattos.rm@gmail.com);
  - 2 Letícia Maria Soares Ferreira – Psicanalista, com mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Aplicada do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (Minas Gerais, Brasil). [leticiapsico@yahoo.com.br](mailto:leticiapsico@yahoo.com.br).



## DE LA IMPROVISACIÓN NACE EL SUJETO: NOTAS SOBRE TRANSMISIÓN E INCORPORACIÓN DEL LENGUAJE

### Resumen

Este artículo propone una reflexión sobre la improvisación musical que evoca la improvisación musical primordial, la del origen del sujeto. Redireccionamiento, voz, invocación y transmisión del lenguaje están allí presentes. La respuesta improvisada a lo real del sujeto se organiza y se modula ritmada por la repetición. Compete al trabajo analítico invitar al sujeto a improvisar más allá de la

repetición sintomática, reescuchando los vestigios de *lalangue* que insisten musicalmente en él y escuchando lo real inesperado que invoca lo inédito, lo *aún no escuchado*. Un trabajo que consistiría en ir de la asociación libre a la improvisación libre.

**Palabras clave:** música, psicoanálisis, improvisación, voz, lenguaje.

## THE SUBJECT IS BORN FROM IMPROVISATION: NOTES ON TRANSMISSION AND INCORPORATION OF LANGUAGE

### Abstract

This paper proposes a reflection on musical improvisation that evokes the primordial musical improvisation, the one of the origin of the subject. Redirection, voice, invocation and transmission of language are present there. The improvised response to the real of the subject is organized and modulated cadenced by repetition. It falls to the analytic work to invite the subject to impro-

visate beyond the symptomatic repetition, by relistening to the vestiges of *lalangue* that musically insist in him and by listening to the unexpected real that invokes the unknown, the *still-not-heard*. This work would consist on going from free association to free improvisation.

**Keywords:** music, psychoanalysis, improvisation, voice, language.

## LE SUJET NAÎT DE L'IMPROVISATION : NOTES SUR LA TRANSMISSION ET L'INCORPORATION DU LANGAGE.

### Résumé

Cet article propose une réflexion sur l'improvisation musicale qui évoque l'improvisation musicale primordiale, celle de l'origine du sujet. Redressement, voix, invocation et transmission du langage sont présents dans ce processus. La réponse improvisée au réel du sujet va s'organiser et se moduler rythmée par la répétition. Il incombe au travail analytique d'inviter le sujet à improviser au-

delà de la répétition symptomatique, en réécoutant ainsi les vestiges de langage qui persistent musicalement chez lui et en écoutant le réel inattendu qui invoque l'inédit, *ce qui n'a pas encore été écouté*. Ce travail consisterait donc à passer de l'association libre à l'improvisation libre.

**Mots-clés :** musique, psychanalyse, improvisation, voix, langage.

Recibido: 12/04/16 • Aprobado: 25/09/16

Repensar alguns aspectos da metapsicologia freudiana, em especial o conceito repetição, a partir de uma escuta aberta à música e à improvisação musical é o caminho que aqui escolhemos para situar o lugar da pulsão invocante e da voz na constituição e na expressão do sujeito. O improviso propriamente musical depende do conhecimento e do domínio da linguagem e das regras musicais que irão orientar o músico na construção de um material inédito e simultaneamente imprevisível e previsto. O músico lida com o acaso sob um fundo do tecido musical, escolhendo dentre de uma gama de possibilidades sonoras previamente apreendidas e introjetadas (notas, tonalidades, grades musicais, etc.) como exprimir as ideias musicais em um momento efêmero e único. Improvisa-se reorganizando a linguagem, abrindo-se ao *ainda não ouvido*.

Esta dimensão de saber e não saber, de construção com a linguagem face ao inesperado, se mostra propícia a elucidar como a musicalidade terá um papel primordial no *duo* originário mãe-bebê. Propomos portanto uma reflexão sobre importantes questões da improvisação musical, pelo viés dos instrumentos, que nos remetem a elementos da improvisação musical primordial, aquela que se dá nas origens do sujeito, e à dimensão do improviso musical e sonoro como base da palavra na relação mãe-bebê, que articula suas montagens e faz invenções a partir da música do real. O improviso em música tem muito a dizer sobre o que se tece com o resto de real nas tramas da linguagem, na construção do imaginário como causa, entrelaçando simbólico e margeando o real, em um misto de confiança e de surpresa.

Diante do *infans*, a mãe –aquí entendida como função materna, como o primeiro ambiente que acolhe o bebê, nos moldes do *Nebemensch* freudiano– o escutará e, sem saber exatamente o que ele necessita, lhe dará uma resposta, uma interpretação que terá valor de aposta no sujeito que ali pode advir. Endereçamento, invocação, escuta, resposta e transmissão da linguagem. São elementos presentes neste primeiro *duo* de improvisação e que permitirá ao bebê falar de sua própria posição subjetiva. Do improviso a dois, ele passará a ser *um*. Tomamos assim o improviso materno e a resposta do bebê, ambos da ordem de uma improvisação em torno da linguagem e de *lalangue*, como pontos fundamentais para que um sujeito possa emergir. Antes

de poder falar e saber-fazer com a língua, o bebê improvisará, em *duo* e *solo*, balbucios, musicalizações e um saber fazer com *lalangue*, organizando-se em torno do vazio da voz perdida enquanto objeto. A escuta ativa do testemunho que a mãe faz de sua entrada na linguagem e da possibilidade de falar causada pela voz perdida convidam o *infans* a igualmente falar.

Falar é improvisar. Apenas não nos damos conta disso, exceto quando uma centelha do inconsciente ou do real nos escapa, nos ultrapassa, dando espaço para a escuta de uma musicalidade velada e constituinte do sujeito. O improviso cotidiano dá lugar, assim, à escuta dos vestígios do real musicante em nós, que podem deixar transparecer a ação constante da pulsão aliando-se à *lalangue*, tecendo o material maleável da linguagem. Talvez esse “esquecimento” do caráter inesperado da fala e dos atos que dizem de um sujeito seja estruturante para que ele possa advir e, posteriormente, se lançar no risco de tomar a palavra. A primeira resposta do *infans* à invocação do Outro para que ele se constitua é um improviso radical em torno do real musicante da linguagem. A voz materna –mediadora da cacofonia languageira originária, anterior à incorporação da voz– convida à incorporação da linguagem, transmitindo um saber fazer com ela.

No sujeito que está em vias de se constituir, improvisando com o sonoro-musical da linguagem que escuta do Outro pela sonata materna, igualmente improvisada em torno de *lalangue*, os tempos de instauração e de pulsação do circuito pulsional serão os mesmo da incorporação da linguagem? A improvisação do bebê o permitiria a passar do ouvir ao se fazer ouvir, a fala advindo como resposta à perda da voz, que o incitaria a falar e a improvisar de forma desejante? O improviso materno se daria em torno do testemunho da perda da voz e de como o vazio daí decorrente permite fazer com o gozo não mais sendo objeto e sim sujeito?

As primeiras improvisações do bebê promovem pequenas variações e modulações no que nele se inscreve do tempo de ouvir... ouvir a transmissão e a invocação materna. Num jogo sonoro e de júbilo com o seu entorno, ele passa também chamar o outro, constituindo o próprio corpo no ato de ser ouvido. Um diálogo possível se inicia, ainda

contando com a interpretação do outro –à escuta do bebê e de suas respostas– para se manter. Seria um diálogo dual, atrelado ao outro, ainda não em duo, no sentido de duas vozes singulares dialogando. Isto se daria no terceiro tempo, de perda do objeto voz e incorporação da linguagem. Tempo em que improvisar passa a ser um ato múltiplo: em solo, duo, trio, etc., em que o sujeito pode passar a musicar com os outros, como diz Didier-Weill (1999), “no concerto do mundo” (p. 135), ou integrando a “harmonia do mundo”, como bem queria Kepler.

Do tecido da linguagem –e do corte que nele efetuamos para dele nos destacarmos– surge a tessitura do sujeito. E poderíamos mesmo pensar esta tessitura como uma amarração específica entre real, simbólico e imaginário que constitui borromeamente o *parlêtre* como resposta à invocação primordial da voz materna: “advenha!”. Cada sujeito, com sua própria tessitura e tecendo com a linguagem, enodará os três registros que o constituem. Seria interessante perguntar se não haveria, deste modo, uma tessitura histórica, uma tessitura obsessiva, uma tessitura perversa, uma tessitura psicótica e mesmo uma tessitura autista que diriam da forma e do traço pelo qual o sujeito pôde entrar na linguagem ou se organizar em torno dela.

Se pensarmos a musicalidade não apenas como elemento facilitador mas como um meio essencial à amarração borromeana, veremos que ela carrega em si o modo pelo qual ao mesmo tempo se pode nostalgicamente visitar a essência do sujeito e levar à incorporação pela linguagem, ou seja, ela acessa elementos do real, é simbolizante e banha de plasticidade o imaginário. No improviso musical essa relação dupla se apresenta de forma bastante evidente, assim como a linguagem peculiar das mães com seus bebês. Ambos usam o elementar originário, o musical, e alcançam o campo da linguagem. Ambos conectam a dimensão dos significantes a algo que está para além deles e caminham também em movimento de bordejar, dar delimitação ou contorno aos conteúdos de natureza do real.

Entretanto, esta resposta improvisada que a princípio é o sujeito passa a se organizar e se modular ritmado pela repetição. Improvisamos assim sob a forma de variações sobre um mesmo, tal qual a repetição na lógica de *automaton*, marcados por uma lógica regida pelo sintoma, ou

com uma abertura, ainda que efêmera, ao real musical que insiste a nos invocar a criar um novo. Improvisar nas margens da linguagem, com *tiquê*, visando um saber-fazer com o sintoma e a estrutura do sujeito.

Cabe à escuta e ao trabalho analítico convidar o sujeito à improvisar para além da repetição sintomática, re-escutando os vestígios de *lalangue* que nele insistem musicalmente e escutando o real inesperado, por vezes silencioso, que invoca a um inédito e ainda não escutado. Um trabalho utópico que consistiria em ir da associação livre à improvisação livre. Num novo *duo*, desta vez entre analista-analisante, o sujeito teria a ocasião de improvisar para além da repetição sintomática. A fala -improvisado em resposta à uma invocação, endereçada a um outro-, quando se permite uma improvisação livre, em direção a um novo, pode reatar musicalidade e criação, rompendo com uma fala e com atos pautados no sintoma e convidando o sujeito a se recriar em sua tessitura, na direção de um estilo próprio.

Ao tratar da improvisação musical, propondo uma “metapsicologia da barra de mesura” e aproximando improvisação do trabalho analítico, Vinot (2012) recolhe em Freud uma base para tal proposta. Trata-se da seguinte frase, que remete à interpretação freudiana em torno dos três escrínios:

Já fizemos anteriormente uso de uma aplicação da técnica psicanalítica, quando explicamos os três escrínios simbolicamente como três mulheres. Se tivermos a coragem de proceder da mesma maneira, estaremos iniciando um caminho que nos levará primeiro a algo inesperado e incompreensível, mas que talvez, por uma estrada indireta, nos conduzirá a um objetivo (Freud, 1913/1985, p. 69).

Vinot se espanta diante da escolha freudiana do termo “inesperado”, ou imprevisto (*Unvorhergesehene*), afastando-se da ideia igualmente freudiana de um ponto de incompreensível (*Unbegreifliche*) tal qual o umbigo do sonho. De tal espanto, Vinot (2012) propõe a improvisação como via mestra, assim podemos dizer, do ato analítico:

Pois é preciso considerar: o imprevisto, é com isso que trabalhamos no cotidiano. Receber um paciente e tentar se abrir ao que não

estava previsto, é receber o convidado surpresa: o inconsciente. Ou seja, abrir-se ao imprevisto, à surpresa. Mas em que reside esta abertura, este acolhimento da surpresa? É aí que me parece que ao imprevisto deve-se responder com a improvisação. Vemos bem, igualmente, que falar do imprevisto já é indicar que, de um certo modo, a queda da escuta é prever, antecipar, esperar o já conhecido, o re-conhecimento. Falar do imprevisto é bem marcar que algo estava previsto. E já podemos supor que ir contra essa queda da escuta não é uma tarefa simples. A improvisação seria portanto o ato que leva em consideração o surgimento do imprevisto, que vai ao revés do previsto (p. 3).

Concordamos com esta proposição, de improvisarmos na clínica a partir da escuta da musicalidade da linguagem, dando margem para uma re-escuta da improvisação originária do sujeito. Na improvisação musical se combinam elementos quase paradoxais, como uma criação que ajusta a regra à liberdade (potencialidade peculiar de algo puro, sem amarração) e a liberdade à regra. Da mesma forma, a incorporação da linguagem também passa pela necessidade de combinação de algo que antecede o sujeito, que está posto (a linguagem), com aquilo que lhe é próprio, individual e primordial (a essência do real).

Quando improvisamos musicalmente experimentamos o ter a abertura de, dentro de alguns padrões, decidir o que tocar. Tenho a sensação de que nem sempre se escolhe as sonoridades que espontaneamente soarão na improvisação, pois às vezes não se é possível exatamente pensar sobre o como fazer, executar um *modus operandi*, as notas muitas vezes simplesmente surgem, sem muita ou qualquer explicação. Improvisação livre faz lembrar associação livre, o que nos remete às questões do inconsciente. Diante disso, a improvisação parece ser uma indeterminação que se abre à intenção, um conhecimento incompleto que conta com o acaso e uma imprevisibilidade cercada por probabilidades.

Segundo Costa (2009), a música improvisada envolve necessariamente uma ação e existe apenas na performance em que o músico é “criador ativo e intérprete de seu próprio discurso apesar das limitações mais ou menos rígidas impostas pelos sistemas que contam com toda uma gramaticalidade que molda as possibilidades do jogo”

(p. 88). Ele ressalta também que o músico manifesta nessa ação, através de seu corpo, sua vontade de potência. “Só improvisa quem está motivado, quem deseja” (Costa, 2009, p. 88). Desta forma o músico parte do infinito, a partir de forças informes, afetos e intensidades, e delinea um finito, dá um contorno. Assim, “afasta a ideia de caos criando blocos de sensação significativos” (Costa, 2009, p. 89) e muitas formas de atualização podem ocorrer, ao mesmo tempo que existe um grande risco de se deparar com o nada indiferenciado.

Pensamos, então, sobre a improvisação musical presente na fala da mãe, e o que a mesma pode transmitir. Nela está envolvida a estrutura da linguagem somada ao que lhe é peculiar, interno e inconsciente. Por meio dessa improvisação algo a mais, para além dos significados, é passado de sujeito mãe a sujeito filho. Vale lembrar que cada mãe criativamente encontra o seu jeito de se comunicar com seu bebê. Considerando seus aspectos inconscientes, não existe um *manhês* para todas as mães, mas ele é uma invenção individual e singular.

Parece possível pensar em *lalangue* transmitida pela música da fala. É o algo a mais da música da fala do Outro que permite o algo a mais necessário à estruturação do sujeito. Quando o Outro primordial pela presença da mãe se apresenta na sua fala carregada de elementos musicais, são esses últimos que se encarregam da comunicação do que não se pode representar pelas palavras, e é justamente isso que invoca a criança e a apresenta o furo do Outro, que nem tudo consegue dizer. O bebê, assim, se permite falar, sabendo que não se verá livre de tudo de sua essência. O algo a mais do filho, irrepresentável, de alguma forma se remete e depende de um algo a mais da mãe, que inicialmente se coloca sob a forma musical também não representada. A capacidade de improvisar musicalmente na fala demonstra a possibilidade de a mãe improvisar e dar outras saídas para os seus furos. O estatuto de sujeito apenas se dá quando se alcança essa forma desejante, possível pela acesso à falta, transmitida musicalmente diante da impotência da palavra e da falta do Outro.

Esse algo a mais não é estruturado, é disforme, imprevisível, irrepresentável e aparece apenas na condição de improviso do Outro, também de forma improvisada parece ser recebido pelo sujeito. O



que se transmite na incorporação do sujeito pela linguagem não é mera repetição, não é reprodução ou aprendizagem. Repete-se as palavras, mas cada uma delas tomará um lugar de significante diferente para cada sujeito, levando em consideração que cada um improvisará musicalmente na fala à sua maneira a partir do seu encontro com a linguagem.

O que há de musical na transmissão da letra é o que denuncia que existe um mais além, um não dito pelas palavras, e é pela improvisação musical da fala do Outro que se pode ser inaugurada essa possibilidade de “condição submersa”. A mãe, com sua entonação que declara um algo que permanece para além das palavras apresentadas, coloca à criança a possibilidade de fazer uso desse recurso para que se permita a submissão à linguagem sem que nem tudo do vivido nos primórdios do sujeito se veja perdido. É pela fala musicada e improvisada da mãe que a criança atesta um saber fazer impensável com o “real-musical-primordial”.

A improvisação é um saber fazer, sem saber fazer, pois tem-se bases fundamentais para improvisar, mas não se segue determinação alguma para improvisar, contando com o desejo do improvisador. Para que o sujeito consiga criar na incerteza do improviso ele precisa de um contato a priori com os significantes, que na ordem musical seriam as teorias, o uso possível das notas, os ritmos e na ordem da linguagem, as palavras. Assim também, a mãe precisa saber falar e utilizar das nuances melódicas para se arriscar a improvisar na sua fala maternante, no manhês. A familiaridade que ela tem com os elementos da linguagem e com os da ordem musical é o que possibilita as criações de suas atuações diante do bebê.

O intuito da mãe em apresentar ao filho o universo do Outro e o desejo que ela tem dele mobilizam essas ações, sem que as suas criações improvisadas, exageradas e loucas, sejam julgadas e se vejam intimidadas. Nesta função a mãe acessa o que se aproxima de primário e primordial dela enquanto sujeito, e do que servirá de recurso para a estruturação do filho também enquanto sujeito. É por já transitar entre linguagem e musicalidade, entre simbólico e real, que a mãe se permite musicar na invocação ao bebê, podendo retornar à

estrutura da palavra e do sentido, sem se perder. Lembrando Deleuze, a partir de Costa (2009): “só é possível desterritorializar a partir de territórios estabelecidos” (p. 89).

Só se pode improvisar, criar e construir acerca dos significantes aquele que pode representar, já tendo sido falado e representado pelo Outro. Não se pode falar nem representar sem antes ter sido banhado pelos significantes. A representação da coisa se soma à representação da palavra pela intervenção do Outro. Quem fala a partir do segundo ponto não abandona o primeiro. Assim, para criar sobre a representação coisa precisa-se acessar a representação palavra, em uma tentativa de transformar o imposto pelo recalque. É por isso que, inicialmente, quem improvisa é a mãe, e a criança se constrói diante da improvisação da mãe, enquanto desdobramento dos significantes já contemplados por ela. Seria uma nova escuta do que foi transmitido pelo saber-fazer com *lalangue* que a voz materna testemunha, deixando traços musicantes no sujeito. Porém, este improviso materno se constrói com base na escuta do sonoro e do potencial musicante do bebê. Trata-se de uma oposta que a mãe faz, que o seu filho será um sujeito, podendo criar na música do mundo. A sonata materna, assim, escuta o jogo originário do *infans* com *lalangue*, construindo-se dela e simultaneamente a construindo. A mãe, ao improvisar com o bebê, o invocará a improvisação deste numa espécie de duo em torno da voz. Para que ela seja perdida, dando lugar à palavra, ao desejo e temporalidade tríplice e aberta da pulsão em seu circuito invocante.

Ao *escutar* o bebê, a mãe improvisa entrelaçando sonoro, musical, fala, gozo e desejo. Ela responde ao bebê, que poderá igualmente *escutar* a voz desta e, respondendo-a, percorrer o tempo do *ser escutado*. O duo avança para um novo desafio, um novo improviso, tramando com o que se inscreve da linguagem, forçando uma escolha por um dizer. Um terceiro tempo se inaugura e, sem saber, improvisando com o que insiste exigindo ser simbolizado, um sujeito passa a buscar, inconscientemente, *se fazer escutar*.

A improvisação é fundadora do sujeito. No que concerne a improvisação materna, Vives (2014) afirma que:

Somente uma mãe capaz de improvisar em diálogo estreito com seu bebê, e se revelando igualmente artista, pode dar a possibilidade ao *infans*, se ele igualmente faz esta escolha, de entrar na ordem simbólica e se inscrever no campo da palavra e da linguagem. É preciso entretanto que a mãe possa “se autorizar” (que podemos escutar como “se autorizar a”) a interpretar no prazer e no espanto as manifestações do bebê. (...) O espanto e o prazer fazem com que a interpretação dada pela mãe ao bebê quanto às suas manifestações conserve sempre uma dimensão de abertura (as inúmeras questões o são testemunho) permitindo à criança sair do lugar de objeto para ocupar o lugar de sujeito suposto, tomando a palavra e seu lugar no concerto das vozes do mundo.

O imprevisível do encontro entre mãe e bebê transforma-se em improviso, de um, de dois e de um novo. E isso em torno de um vazio, de um não saber.

Então, improvisar é o saber fazer com o que já se sabe e, ao mesmo tempo, um saber fazer com o que não se sabe. Improvisar é saber fazer com o que não se sabe usando o que se sabe. É usar a voz que se pode escutar dizendo sobre a voz que não se pode ouvir. Improvisar é se articular, é se virar com o perder, sem se deixar perder. Fazemos portanto a hipótese de que os sons improvisados na música ou na fala fazem *semblant* ao objeto *a* que se perdeu. Os sons deixam de ser substância puramente gozosa e são transformados em significantes, mas apenas até um certo ponto, pois fica algo sem ganhar nome. O Outro é inconsistente e falha, se mostra faltoso e deixa algo de fora, inaugurando a castração e com ela o sujeito.

Improvisar é o próprio desafio do sujeito conciliador. Em uma tentativa contínua ele busca sentido para os sons, organiza-os de forma a alcançar alguma representação, ou conexão com o já executado ou falado, tenta fazer cadeia com as sonoridades. Ele precisa encaixar os elementos de forma a construir algo, do ponto de vista do próprio improvisador e do receptor da improvisação, aquele que também improvisa.

Seria a improvisação um caminho para a composição? Às vezes, é pela criação que se produz algo que por se remeter à força pulsio-

nal incessante é repetido e tomado como significante. Invertendo um pouco a ordem da proposição freudiana pensaria em: elaborar (improvisar), recordar e repetir. Para, a partir daí, do repetir, poder criar e novamente improvisar.

A improvisação na música faz um reavivamento da improvisação musicada na incorporação da linguagem passando da repetição do mesmo à repetição do diferente, à criação, assim, de um novo se utilizando da dimensão criacionista da pulsão. Mais que isso, seria um rearranjo desses traços musicais, que improvisariam um inesperado tendo como base o já conhecido. Há musicalidade na repetição que, ouvindo a invocação da voz, pode fazer novo com as mesmas notas...

## Bibliografía

- Costa, R. L. M. (2009). A ideia de jogo em obras de John Cage e no ambiente da livre improvisação. *Per Musi*, (19), 83-90. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/pm/n19/a09n19.pdf>
- Didier-Weill, A. (1999). *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Freud, S. (1913/1985). Le motif du choix des coffrets. En *L'inquiétant étranger et autres essais* (61-82). Paris: Gallimard.
- Vinot, F. (2012). Métapsychologie de la barre de mesure. *Oxymoron*, 3. Recuperado de: <http://revel.unice.fr/oxymoron/index.html?id=3328>
- Vives, J.-M. (2014). *De l'improvisation maternelle*. Inédito.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artigo (APA):**

Mattos-Avril, Renata, Soares Ferreira, Leticia - Maria. (2017). Da improvisação nasce o sujeito: Notas sobre transmissão e incorporação da linguagem. *Revista Affectio Societatis*, 14(26), 152-164. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

# SOBRE A HIPÓTESE HOMOSSEXUAL EM FRIDA KAHLO – UMA LEITURA PSICANALÍTICA A PARTIR DO CASO DORA EM FREUD E LACAN

*Mariana Rodrigues Festucci Ferreira*<sup>1</sup>

Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil  
[marianafestucci@yahoo.com.br](mailto:marianafestucci@yahoo.com.br)

*João Ezequiel Grecco*<sup>2</sup>

Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil  
[jegrecco@hotmail.com](mailto:jegrecco@hotmail.com)

## Resumo

Este artigo reflete sobre a *hipótese da homossexualidade* na pintora Frida Kahlo tomando como instrumento a teorização que Lacan desenvolveu sobre a histeria em seu seminário III a partir do “caso Dora” de Freud. Conforme Lacan apontou, uma das questões com as quais a estrutura histórica se vê as voltas – *O que é uma*

*mulher* - não se traduz na aproximação a outras mulheres necessariamente por conta da realização de uma escolha de objeto homossexual, mas por uma tentativa de solucionar o enigma da falta.

**Palavras-chave:** Psicanálise, caso Dora, homossexualidade, Frida Kahlo.

---

1 Psicanalista, pesquisadora da agência de fomento CAPES, mestranda em Psicologia social e especialista em Psicanálise e Linguagem pela PUCSP.

2 Psicanalista, professor e supervisor clínico no Centro Universitário Anhanguera de Santo André, doutor em Psicologia social e mestre em Psicologia clínica pela PUCSP, especialista em Psicoterapia do adulto e adolescente pelo Instituto Sedes Sapientiae

## SOBRE LA HIPÓTESIS HOMOSEXUAL EN FRIDA KAHLO: UNA LECTURA PSICANALÍTICA A PARTIR DEL CASO DORA EN FREUD Y LACAN

### Resumen

En este artículo se reflexiona sobre la *hipótesis de la homosexualidad* en la pintora Frida Kahlo tomando como herramienta de teorizar que Lacan desarrolla sobre la histeria en su seminario III del “caso Dora” Freud. Conforme Lacan señaló, uno de los problemas relacionados con estructura histórica *-lo que es una mujer-* no se

refleja en el enfoque de otras mujeres necesariamente debido a la realización de una elección de objeto homosexual, sino un intento de resolver el enigma de la falta.

**Palabras clave:** Psicoanálisis, caso Dora, homosexualidad, Frida Kahlo.

## ON FRIDA KAHLO'S HOMOSEXUAL HYPOTHESIS – A PSYCHOANALYTIC READING FROM THE CASE OF DORA IN FREUD AND LACAN

### Abstract

This paper examines the hypothesis of Frida Kahlo's homosexuality by taking into account Lacan's theorization on hysteria in his Seminar III from Freud's “case of Dora”. As Lacan pointed out, one of the questions concerning the hysterical structure --What a woman is-- does not ne-

cessarily translate into an approach to other women due to the achievement of the choice of homosexual object, but to an attempt to solve the enigma of lack.

**Keywords:** psychoanalysis, case of Dora, homosexuality, Frida Kahlo.

## À PROPOS DE *L'HYPOTHÈSE HOMOSEXUELLE* CHEZ FRIDA KAHLO: UNE LECTURE PSYCHANALYTIQUE À PARTIR DU CAS DORA CHEZ FREUD ET LACAN

### Résumé

Cet article examine *l'hypothèse de l'homosexualité* chez la peintre Frida Kahlo, prenant comme outil d'analyse la théorisation développée par Lacan à propos de l'hystérie dans son Séminaire III, à partir du «cas Dora» de Freud. Selon les observations de Lacan, l'une des questions concer-

nant la structure hystérique - *Ce qui est une femme* - ne se traduit pas nécessairement en une approximation à d'autres femmes due à la réalisation du choix d'objet homosexuel, mais à une tentative de résoudre l'énigme du manque.

Recibido: 27/03/16 • Aprobado: 05/06/16

*“Por trás da sequência hipervalente de pensamentos que se ocupavam com as relações entre o pai de Dora e a Sra.K, ocultava-se, de fato, um impulso de ciúme cujo objeto era essa mulher –ou seja, um impulso que só se poderia fundamentar numa inclinação para o mesmo sexo”*

Sigmund Freud.



Montagem realizada a partir das fotografias de Ida Bauer e Frida Kahlo obtidas no Google imagens

Este artigo questiona se, a partir do registro de relacionamentos amorosos que Frida Kahlo manteve com mulheres, podemos aventar a hipótese da homossexualidade na pintora; para tanto, utiliza como instrumento a teorização que Jacques Lacan desenvolveu sobre a histeria em seu seminário III, “As psicoses”, a partir do “caso Dora” – atendido e relatado por Sigmund Freud.

Entendemos que a mesma questão mascarada pelo suposto interesse homossexual de Dora ao se vincular a Sra. K –“o que é uma mulher?”– como bem demonstrou Jacques Lacan, é a questão que



atravessa Frida Kahlo e que contextualiza a aproximação da pintora à outras mulheres além de marcar o seu sofrimento psíquico manifestado em seus sintomas e na sua produção artística. Conforme Lacan apontou, uma das questões com as quais a estrutura histórica se vê as voltas *–O que é uma mulher–* não se traduz na aproximação a outras mulheres necessariamente por conta da realização de uma escolha de objeto homossexual, mas por uma tentativa de solucionar o enigma da falta gerado pela vacilação em se posicionar sexualmente. Tal vacilação tem se apresentado frequentemente como um desafio de um manejo transferencial na prática clínica e espera-se com este texto fomentar a discussão em torno do tema.

O método ao qual nos propomos neste artigo será o de resgate sucinto do “caso Dora” de Sigmund Freud e leitura dele feita por Lacan (1955-56/1988), em particular no seminário III. Instrumentalizados pela visada lacaniana contextualizaremos fragmentos biográficos de Frida Kahlo para por fim, desconstruirmos a hipótese da homossexualidade na artista.

## Freud e o caso Dora

A mulher a quem Freud conferiu o pseudônimo de “Dora”, Ida Bauer, nasceu em 01/11/1882 na rua Berggasse 32, em Viena, mesma rua em que a família Freud passou a morar em 1891 (Appignanesi & Forrester, 2010).

O primeiro registro que Freud faz sobre “Dora” é na carta número 139 de 14/10/1900 que endereça ao amigo Fliess. Nela, o psicanalista descreve uma jovem de 18 anos que havia começado a atender. Na carta número 140 de 25/01/1901, Freud afirma a Fliess que havia terminado o texto “Sonhos e histeria”, fruto da análise com duração de três meses que havia conduzido com esta jovem e cujo enigma havia decifrado pelo relato de dois sonhos. “Sonhos e histeria” se converteu no texto “Fragmentos da análise de um caso de histeria” publicado em 1905. Na carta 141, de 30/01/1901, Freud (1905/2006) sintetizou para Fliess o quadro de Dora:

Trata-se de uma histeria com tussis nervosa e afonia, cujas origens podem ser encontradas nas características de uma chupadora de dedo; e o papel principal nos processos psíquicos em conflito é desempenhado pela oposição entre uma atração pelos homens e outra pelas mulheres (p. 4).

Freud havia fornecido atendimento médico ao pai de Dora em 1894 por conta de uma infecção. É o pai que indica Freud, por quem nutria profunda confiança, para a filha iniciar a análise que faz seis anos mais tarde. O psicanalista afiança que tal fator pode ter contribuído para o estabelecimento da transferência que a jovem faz com ele e tece importantes considerações sobre o tema, mas não nos atermos a eles nesta síntese.

Freud no seu relato de caso indica que a família de Dora era composta pelos pais e por um irmão um ano e meio mais velho. O pai exercia um papel dominante no seio familiar e era a pessoa com quem Dora mantinha o vínculo mais estreito apesar de certas peculiaridades dele que a escandalizavam.

Dora confia a Freud que o pai mantinha uma relação extra-conjugal com a Sra. K, e que ele havia oferecido a filha como moeda de troca ao Sr. K para que este fizesse vistas grossas à relação. Dora afirma que tal situação lhe desagradava e pode estar contribuindo para o agravamento dos seus sintomas; Freud, inaugurando o primeiro movimento de reversão dialética no discurso de sua analisanda, questiona qual é o papel de Dora na desordem da qual ela se queixa (Freud, 1905/2006). Como desdobramento desta intervenção, Dora confessa a Freud que havia sido cúmplice na relação do pai com a Sra. K. A partir daí Freud supõe que na relação edipiana Dora estava identificada ao pai e que se realizava com a satisfação dele. Mas se era assim qual seria a explicação para a repentina crise de ciúme do pai e o agravamento dos sintomas de Dora? E como entender que, após ter sido denunciada por conta de suas “leituras impróprias” pela Sra. K, Dora não sentisse raiva dela? Freud (1905/2006) aponta que:

Por trás da sequência hipervalente de pensamentos que se ocupavam com as relações entre o pai de Dora e a Sra.K, ocultava-se, de

fato, um impulso de ciúme cujo objeto era essa mulher –ou seja, um impulso que só se poderia fundamentar numa inclinação para o mesmo sexo [...]. Intirei-me então, de que a jovem mulher e a menina apenas adolescente tinham vivido durante anos na mais estreita intimidade. Quando Dora se hospedava com os K., costumava partilhar o quarto com a Sra. K., sendo o marido desalojado. Dora era confidente e conselheira da mulher em todas as dificuldades de sua vida conjugal; não havia nada de que não conversassem [...]. Quando Dora falava sobre a Sra. K, costumava elogiar seu “adorável corpo alvo” num tom mais apropriado a um amante do que a uma rival derrotada (pp. 38-39).

Freud retira da interpretação de dois sonhos de Dora elementos que corroboravam o interesse dela na sexualidade e no genital feminino, mas não pára a análise aí. Ele observa que os sintomas de Dora se agravaram justamente após o momento em que o Sr. K, durante um passeio ao redor de um lago, declarou o seu interesse pela jovem. Segundo Freud (1905/2006) a indignação de Dora com a declaração do Sr. K estaria mascarando um interesse que a jovem nutria por ele, e mais:

Creio não estar errado, portanto, em supor que a sequência hiper-valente de pensamentos de Dora, que a fazia ocupar-se das relações entre seu pai e a Sra. K, destinava-se não apenas a suprimir seu amor pelo Sr. K, que antes fora consciente, mas também a ocultar o amor pela Sra. K, que era inconsciente num sentido mais profundo (p. 40).

Freud aponta para Dora que ela estava interessada no Sr. K. Logo após a jovem interrompe a análise. Freud volta a se encontrar com Dora somente 15 meses após o rompimento, quando a jovem, ao ler no jornal que o psicanalista havia sido nomeado como professor resolve encontrá-lo para parabenizá-lo. Neste encontro Dora relata que havia tido uma ligeira melhora nos seus sintomas e que, após a morte de um membro da família dos K, havia feito apenas uma visita de condolências após a qual não teve mais contato com o casal.

Freud supõe que a piora nos sintomas de Dora provinham de duas correntes sexuais opostas atuando ao mesmo tempo: o interesse pelo Sr. e pela Sra. K, mas admite que sua hipótese permanece incon-

clusiva em função da interrupção do processo de análise. Neste ponto o psicanalista encerra o seu relato de caso.

Fontes históricas, entretanto, relatam que Dora se casou e que, depois de ficar viúva, se tornou uma conhecida professora de bridge:

Jogar e ensinar bridge tornou-se o centro de sua vida. Nos círculos particulares de bridge do mundo em que vivia, Ida [Dora] tornou-se uma mestra, dando aulas a outras mulheres de classe média em suas casas. Sua parceira nesta atividade elegante e intelectualmente instigante e desafiadora era ninguém menos que a sra. Zellenka [Sra. K] (Appignanesi & Forrester, 2010, p. 266).

Será que Freud se surpreenderia em ter notícias da fidelidade de Dora à Sra. K? Sobre isso não podemos adivinhar. Mas há um ponto no relato de Dora onde Lacan, em sua releitura do caso de Freud, se detém. Ocorre que na cena do lago, quando o Sr. K se declara para Dora, a jovem, indignada, lhe dá uma bofetada no rosto e questiona como ele poderia conceber tamanha ofensa contra a própria esposa. O Sr. K responde que a Sra. K nada significava para ele como mulher. Como a resposta do Sr. K pôde desestabilizar Dora? Se a declaração do Sr. K pôs a nu o interesse de Dora nele, o que representava para a jovem, por outro lado, descobrir que a Sra. K como “suposto” objeto de desejo do Sr. K não existia? São novos elementos introduzidos por Lacan em sua releitura de Freud que nos fornecerá uma resposta mais consistente a tal questão.

## O ensino de Lacan e o caso Dora

É com a releitura do “caso Dora” que Lacan inaugurará o seu seminário, a princípio realizado em sua casa, no início dos anos cinquenta (Coutinho & Ferreira, 2009). Lacan retornará ao caso ao longo do seu ensino, e em cada momento desenvolverá novos aspectos teóricos. Dentre estes momentos, destacamos duas aulas dedicadas à questão histórica que Lacan inserirá no seu seminário sobre “as psicoses”, realizado entre os anos de 1955 e 1956, que vão de encontro ao que nos propomos neste artigo.

Na aula de 14/03/1956, Lacan apresenta um caso de histeria masculina para distingui-lo do “empuxo-a-mulher” vivenciado pelo psicótico (lembramos que o texto sobre Schreber estava sendo ostensivamente retomado neste seminário, e da suposição de Schreber de “como seria bom ser uma mulher”, além do seu delírio de que Deus o desposara e que caberia a ele parir os novos homens que repovoariam o mundo).

Vamos ao caso: um homem, depois de sofrer um acidente de trem e passar por várias avaliações radiográficas, desenvolve uma fantasia de gravidez como consequência de um conflito que se impunha ao seu psiquismo: seria ele capaz de se reproduzir? Lacan chama a atenção para o fato de que o médico deste homem havia afirmado para a esposa dele que seria muito mais fácil compreender o paciente se este fosse uma mulher. Além disso, os interesses do homem giravam em torno da germinação (botânica e criação de galinhas). Ora, a questão de ser capaz ou não de reproduzir (questão que também marcará a trajetória de Frida Kahlo, como veremos a seguir) é algo que se impõe a ambos os sexos como um desdobramento de um questionamento que se situa no âmago da estrutura do sujeito: sou homem ou sou mulher? O desenvolvimento da fantasia de gravidez do homem não faria parte, portanto da realização de uma tendência homossexual; antes era a expressão de um conflito na assunção da identidade sexual, conflito que marca notadamente a estrutura histerica. Na avaliação do caso deste homem Lacan nos dá a primeira pista para o enigma da falta em Dora: o que se constata na estrutura histerica não é uma tendência homossexual, mas antes uma situação em que sujeito se encontra atravessado por identificações imaginárias por conta do complexo de Édipo:

Se o reconhecimento da posição sexual do sujeito não está ligado ao aparelho simbólico, a análise, o freudismo, não tem mais por que existir, não significam absolutamente nada. O sujeito encontra o seu lugar num aparelho simbólico pré-formado que instaura a lei na sexualidade. E essa lei não permite mais ao sujeito realizar sua sexualidade senão no plano simbólico. É o quer dizer o Édipo, e se a análise não soubesse disso. Ela não teria descoberto absolutamente nada (Lacan, 1955-56/1988, p. 195).

O conflito do “homem grávido” é algo que se situava no amago de sua estrutura –o questionamento sobre quem ele seria se homem ou mulher– e se serviu da fantasia da gravidez e dos seus interesses supostamente femininos da mesma forma como poderia se servir de qualquer outro material. Da mesma forma Dora se serviu do casal K e manifestou interesse pela genitália feminina em seu sonho; fez isso, mas poderia ter se servido de qualquer outra coisa. Ao expor as coisas de tal maneira, Lacan (1955-56/1988) afirma que uma associação entre o “homem grávido” e o caso Dora era inevitável:

A que será ela [Dora] levada, com efeito, senão a uma questão acerca de seu sexo. Não sobre o sexo que ela tem, mas –*O que é ser uma mulher? [...] Observem que nos encontramos aí diante de alguma coisa de singular –a mulher se interroga sobre o que é ser uma mulher, da mesma forma que o sujeito macho se interroga sobre o que é ser uma mulher [para se firmar no que ele teria de diferente da mulher]* (p. 197).

Na aula de 21/03/1956 Lacan (1955-56/1988) afirma que o erro de Freud no caso Dora foi partir da questão do objeto (Sr. e Sra. K) sem considerar a duplicidade subjetiva em que a jovem estava implicada, o que colabora na construção do argumento central deste artigo:

Quem é Dora? É alguém que está preso num estado sintomático bem claro, só que Freud, segundo ele próprio nos confessa, cometeu um erro sobre o objeto do desejo de Dora, na medida mesma em que ele próprio está por demais centrado na questão do objeto, isto é, em que ele não faz intervir a duplicidade subjetiva de base que aí está implicada. Ele se pergunta o que Dora deseja, antes de se perguntar quem deseja em Dora (p. 200).

No quadrilho errante dançado por Dora (do qual o pai e o casal K participam) Freud conclui que é a Sra. K o objeto de desejo de Dora, na medida em que a jovem está interessada no Sr. K. Lacan, salvando o pai Freud, reforça o caráter imaginário (ilusório) desta identificação, ou seja, que ela não está firmada em uma base simbólica (no reconhecimento da castração e da falta).

Para Lacan (1955-56/1988), “a imagem preenchida no esquema do estádio do espelho pela imagem especular, em que o sujeito situa o

seu sentido para se reconhecer, onde pela primeira vez ele situa o seu eu” (p. 200) este vínculo imaginário Dora estabelece com o seu irmão mais velho; isso ela o faz pela fraca atuação do próprio pai em seu complexo edípico favorecida pela impotência dele; isso significa que Dora toma um sujeito do gênero masculino como imagem alienante, o que se mantém até o momento da descompensação neurótica provocada pela declaração amorosa do Sr. K. A declaração do Sr. K desaloja a questão do “ser” de Dora do âmago imaginário e a escancara como sendo de ordem simbólica, só que Dora não conta com recursos do simbólico para lidar com a falta deixada pelo Sr. K ao afirmar que a esposa não tinha valor algum para ele.

A crise de Dora expressa o enigma vivido por ela –“o que é uma mulher” (ter ou não ou o falo)- e advém de um curto-circuito na dialética que se impõe no atravessamento do complexo de Édipo. O complexo de Édipo:

Quando Dora se vê interrogar a si mesma sobre o *que é uma mulher?*, ela tenta simbolizar o órgão feminino como tal. Sua identificação com o homem [fosse o pai ou o Sr. K], portador do pênis, é para ela, nessa ocasião, um meio de aproximar-se dessa definição que lhe escapa. O pênis lhe serve literalmente de instrumento imaginário para apreender o que ela não consegue simbolizar [a posição feminina] (Lacan, 1955-56/1988, p.203).

Lacan frisa que interrogar-se sobre o que é ser uma mulher não equivale a tornar-se uma mulher, pois o próprio interrogar-se está em oposição ao tornar-se, assim como o ser é onde não pensa. “A metafísica de sua posição é o subterfúgio à realização subjetiva da mulher” (Lacan, 1955-56/1988, p. 204). Todas as neuroses se servem do “Eu” para mascarar a questão do “ser”, mas para a estrutura histérica fica mais simples a operação na medida em que ela o faz por uma via mais curta, a da identificação; tal identificação é favorecida pelo momento em que no atravessamento do complexo de Édipo, a menina precisa fazer uma reversão dialética no seu objeto primordial, momento que não se apresenta para o menino, por isso a ocorrência da histeria é mais frequente às mulheres. Mas não nos esqueçamos de que a posição masculina se situa em referência a feminina, portanto “o que



é uma mulher?” é um enigma com o qual ambos os sexos tem de se haver; a histeria é viável portanto para ambos os sexos.

## Uma leitura de Frida Kahlo a partir de Dora

Magdalena Carmen Frieda Kahlo y Calderón nasceu em 6/07/1907 na cidade do México. Seus dois primeiros nomes foram dados a ela para que pudesse ser batizada segundo o ritual cristão. O terceiro, Frieda, que significa “paz” em alemão, oriundo da ascendência paterna, teve a vogal “e” suprimida pela pintora no final da década de 30 porque ela não queria ser associada à nação do nazismo. Além da alteração no nome, Frida também construiu outra versão para o ano do seu nascimento: dizia ter nascido em 1910 ao invés de 1907, para poder contar que havia nascido junto com a revolução mexicana, a primeira do século XX, de cunho socialista, que havia derrubado o regime autocrata do general Porfirio Díaz (Herrera, 2010).



Foto extraída do Google imagens

Frida Kahlo foi uma das pintoras mais famosas do século XX, tendo se distinguido por angariar reconhecimento ainda em vida na Europa e Américas (inclusive nos Estados Unidos, no entre e pós



guerras mundiais, período em que os ideais socialistas eram combatidos com fervor. Lembremos que Frida militava abertamente pela causa socialista). Inteligente, intensa e sexy são adjetivos conferidos com unanimidade por quem a conheceu pessoalmente. Conta-se que a pintora exalava uma sexualidade tão intensa que atraía o interesse tanto de homens quanto de mulheres (Herrera, 2011).

Existem dois eventos que Frida Kahlo considera como definidores da sua trajetória: o acidente de trânsito que sofreu aos dezoito anos e o casamento com o muralista mexicano Diego Rivera (Kahlo, 2012).

O acidente de trânsito ocorre na tarde de 17 de setembro de 1925 quando o ônibus no qual Frida e o noivo Alejandro se encontravam sofreu a colisão de um bonde descarrilhado:

Frida teve a coluna quebrada em três lugares na região lombar. Quebrou a clavícula, fraturou a terceira e a quarta vértebras, teve onze fraturas no pé direito, (o atrofiado), que foi esmagado; sofreu luxação do cotovelo esquerdo; a pélvis se quebrou em três lugares. A barra de aço tinha literalmente entrado pelo quadril esquerdo e saído pela vagina, rasgando o lábio esquerdo. “Perdi minha virgindade” (Herrera, 2011, p. 70), ela disse.

Encerrada em uma estrutura de gesso que envolvia toda a sua coluna e, portanto impedida de movimentar-se, Frida começa a pintar. Uma análise apressada dos fatos poderia levar a conclusão de que o interesse em pintar foi desencadeado pelo trauma sofrido no acidente, mas a própria pintora faz questão de afirmar que o seu interesse pelas artes era anterior ao acidente. Segundo a versão da própria Frida:

Por muitos anos meu pai guardou num canto de seu pequeno estúdio fotográfico uma caixa com tintas a óleo e pincéis num velho pote de vidro e uma paleta. Puramente por prazer ele saía para pintar, no rio em Coyoacán, paisagens e figuras, e às vezes copiava cromos. Desde menina, como diz a expressão popular, eu estava de olho naquela caixa. Não sei explicar o porquê. Depois de tanto tempo acamada, me aproveitei da situação e pedi a caixa ao meu pai. Como um menino cujo brinquedo é tomado e dado a um irmão doente, ele me “emprestou” a caixa. Minha mãe pediu a um

carpinteiro que construísse um cavalete, se é que dá pra chamar de cavalete o aparato especial que podia ser acoplado à minha cama, porque o colete de gesso me impedia de me sentar. E foi assim que comecei a pintar (Herrera, 2011, p. 86).

Poder-se-ia supor que as primeiras pinturas de Frida remetiam ao acidente, mas também não foi o caso porque Frida, à moda do pai – um fotógrafo especializado em retratos– pintou retratos de si mesma, dos pais e de amigos. Frida costumava afirmar “que suas pinturas eram como as fotografias do pai; a única diferença era que, em vez de pintar uma realidade exterior, ela pintava os calendários que existiam dentro de sua cabeça” (Herrera, 2011, p. 35).

Vemos que o relato do acidente fornecido por Frida desvincula o interesse na Arte como consequência do acidente, mas ele também nos dá pistas do estreito vínculo que a pintora mantinha com o pai. Guillermo Kahlo tinha seis filhas, mas era de Frida que se sentia mais próximo; afirmava que ela era a mais inteligente e a mais parecida com ele. Frida, em contrapartida, se sentia compreendida pelo pai e o acompanhou por longos períodos em seu estúdio fotográfico, durante toda a infância e a adolescência, a tal ponto que Frida teve dificuldades em arrumar o primeiro emprego, pois não se habituava a outra atividade que não fosse auxiliar o pai no estúdio. A proximidade entre pai e filha, segundo o relato de Frida, se intensificou através da doença e solidão: enquanto Guillermo sofria de crises epilépticas que lhe restringiam a mobilidade em consequência de uma queda que provocou lesões cerebrais, Frida contraiu poliomielite aos seis anos e ficou nove meses confinada em seu quarto, tendo como consequência uma perna coxa que também restringia os seus movimentos (do lado direito, a mesma perna cujo pé foi esmagado no acidente com o bonde anos mais tarde e a mesma que, tendo sido extraída já próximo ao final de sua vida, deprimiu Frida irremediavelmente).

Já o casamento com Diego Rivera se dá no dia 21/08/1929, poucas semanas após o aniversário de vinte e dois anos de Frida. A união, muito desejada pela pintora, que considerava Rivera um parceiro ideal posto que compartilhavam o amor pelas Artes e pela causa socialista, acabou sendo fonte de tristeza dado as recorrentes infideli-

dades de Rivera, das quais Frida se queixava a quem se dispusesse a ouvir, sempre muito chorosa (Herrera, 2011).

Apesar das constantes queixas, chama a atenção, entretanto, à cumplicidade que Frida mantinha com Rivera antes mesmo de ser sua esposa. Frida conheceu Rivera ainda jovem, durante os anos da “Preparatória”, quando ele foi contratado para fazer murais na escola onde ela estudava. Frida fugia das aulas e se escondia atrás de pilares para observar Rivera em cima dos andaimes pintando ou nos encontros com as amantes. Quando a esposa dele, Lupe Marín, trazia a marmita do almoço, Frida a avistava chegando e gritava para avisar Rivera a tempo dele se livrar das amantes. Mais tarde, quando já eram casados, era a própria Frida que queria controlar as amantes de Diego. Segundo o relato do marido, Frida queria supervisionar todas as relações e não admitia mulheres que não fossem suficientemente belas e femininas. Diego se ofendia um pouco, porque via a sua tão apreciada liberdade sob controle, mas por outro lado admirava a abnegação de Frida em tolerar os casos. A única vez em que Frida não aceitou a transgressão do marido foi quando ele principiou um caso com a irmã da pintora, Cristina, de quem Frida tinha ressentimento desde a infância por achar que era mais bonita e feminina. Na ocasião Frida pediu o divórcio; anos mais tarde a pintora e Rivera se casaram novamente.

Dado que Diego Rivera era publicamente infiel no casamento e para que Frida tolerasse melhor o seu comportamento ele autorizou que a esposa tivesse amantes, contanto que fossem mulheres. “Não quero dividir minha escova de dentes com ninguém, ele dizia, e ameaçou dar tiros de pistola em um dos intrusos e rivais” (Herrera, 2011, p. 11). A biógrafa de Frida registra que a pintora teve amantes homens e mulheres, mas é somente dos homens, que ela “precisava esconder” do marido, que temos nomes e notícias. Um dos mais famosos foi um americano chamado Nickolas Muray, que era reconhecido por fotografar celebridades e enviar o material para a revista *Vanity Fair*. O outro era ninguém menos que o militante da causa socialista russa Lion Trotsky, que se exilou com a esposa na causa dos Rivera em 1937. Sobre as amantes mulheres que Frida manteve após o casamento as informações são conflitantes e não há nomes confirmados.

O que se especula é que Frida tenha se relacionado amorosamente com as modelos que Diego usava para a confecção de seus murais, e que a pintora chegava a selecionar as mulheres para o marido (ocasião na qual se aproximava delas) mas não há comprovações. Outra suposição é que, com o passar dos anos, com a agravação dos problemas físicos que dificultavam as relações de Frida com o sexo oposto, ela tenha se voltado cada vez mais para as mulheres. “No dizer de Raquel Tibol, ela [Frida] se consolava cultivando amizade com as mulheres com quem Diego tinha relações amorosas” (Herrera, 2011, p. 448). Como a natureza dos vínculos de amizade e de amor sensual são distintas, não se pode dizer das mulheres as quais Frida intitulou de amigas que elas tenham sido suas amantes. Uma dessas mulheres de quem Frida se aproximou foi Lupe Marín, ex-esposa de Rivera com a qual o muralista manteve relações mesmo após o divórcio. A aproximação entre Frida e Lupe se deu após um episódio peculiar:

Um dia Lupe os visitou, deu uma boa olhada na casa, arrastou Frida para o mercado Le Merced para comprar potes, panelas e outros equipamentos e então ensinou a jovem pintora a cozinhar todas as comidas que Diego gostava. Em troca, Frida pintou o retrato de Lupe. Também com Lupe, Frida aprendeu a levar para Diego a refeição do meio-dia, em uma cesta decorada com flores e coberta por guardanapos enfeitados com frases bordadas como “Adoro você”. Era um costume adotado pelas campesinas mexicanas que levavam o almoço para os maridos nos campos (Herrera, 2011, p. 133).

Diego Rivera costumava fazer circular nos círculos de amigos a informação de que Frida era homossexual. Durante uma viagem do casal aos Estados Unidos, enquanto conversava com uma amiga chamada Lucienne Bloch, Rivera apontou para a esposa e perguntou se Lucienne sabia que Frida era homossexual:

Frida limitou-se a rir enquanto Diego relatava como a esposa havia provocado e flertado com Georgia O’Keefe na galeria Stieglitz e descrevia sua teoria de que “as mulheres eram mais civilizadas e sensíveis que os homens porque os homens eram sexualmente mais simples” (Herrera, 2011, p. 243).

Os amigos acreditavam que Rivera divulgava a informação de que Frida era homossexual para ser coerente com o seu interesse de que a pintora só tivesse amantes mulheres (Herrera, 2011). Quando questionada sobre a “homossexualidade” em Frida Kahlo, Judith Ferreto, enfermeira que proveu os cuidados da pintora por anos a fio, desconversou, respondendo que Frida era uma pessoa sem preconceitos e cujas atitudes não nos era possível julgar. Uma amiga de Frida, Teresa del Conde, afirmou, por sua vez: “Frida, desprotegida e inválida, buscando consolo e carícias nos braços de outra mulher, aquela que a pode tratar de igual para igual” (Zamora, 1987, p. 154), mas não forneceu mais detalhes sobre as supostas relações homossexuais de Frida.

Alejandro Gomes Arias, que fora noivo de Frida dela sofrer o acidente de trânsito, relata que havia tomado conhecimento de uma relação da pintora com uma funcionária da biblioteca do Ministério da Educação, que havia instruído Frida sobre “como se comportar” para conseguir um emprego no início de 1925.

É provável que esse tenha sido o incidente a que Frida se referiu em 1938, ocasião em que segredou a uma amiga que sua iniciação no sexo homossexual com uma de suas “professoras” tinha sido traumática, especialmente porque seus pais descobriram o caso e houve escândalo (Herrera, 2011, p. 62).

Temos então uma única experiência homossexual esclarecida, confirmada pelo ex-noivo de Frida e relatada pela própria pintora a uma amiga. Das experiências homossexuais posteriores ao casamento com Rivera não temos elementos confirmatórios suficientes além das declarações do próprio Rivera, que não se sabe até que ponto podem ser consideradas legítimas, dado o seu interesse de que Frida tivesse “amantes mulheres” que a distraíssem das suas infidelidades. O que se tem, por outro lado, é um farto repertório de depoimentos de diversas pessoas que conheceram Frida Kahlo sobre as suas queixas de Rivera (Herrera, 2011).

Se Frida sofria tanto com as infidelidades do marido, porque coadunava na situação? Qual era a participação de Frida no relato do

qual ela se queixava? E mais: podemos realmente considerar a aproximação de Frida a outras mulheres como uma manifestação da sua homossexualidade? É neste ponto que invocamos “o caso Dora” para auxiliar em uma possível leitura de Frida Kahlo.

Frida relata não se sentia seguramente feminina e tinha conflitos com isso. Quando criança a pintora usava vestidos e laços, mas não ficava à vontade com eles; preferia as vestes masculinas. Por vezes chegava a roubar ternos do estúdio de pai e posava para as fotos de família vestida como homem. Depois de casada, Frida adotou trajes das índias tejuanas porque Rivera considerava que eles eram um símbolo de feminilidade. De certa feita, em seu diário, Frida escreveu sobre uma foto do traje de uma índia tejuana era “o retrato ausente de uma única pessoa –seu eu ausente” (Herrera, 2011, p. 143). Frida só deixou de usar os trajes tejuanos no período em que permaneceu divorciada de Rivera.

Em contrapartida Frida estava sempre entre as mulheres e se interessava pelo sexo feminino. Lembremos que Frida ficou profundamente tocada pela arte de Georgia O’Keeffe (que pintava artisticamente vaginas abertas) e que ela explorou o corpo e o órgão feminino em diversos de seus quadros. Não teria Frida se aproximado de outras mulheres na tentativa de solucionar o enigma sobre “o que é uma mulher” tal como Dora? Mesmo porque no único relato em que admitiu uma experiência homossexual Frida afirmou que não teve qualquer prazer e que chegou a ser traumático.

Não teria Frida tolerado os casos de Diego por estar identificada a ele, um desdobraimento da identificação ao pai de quem se mantera presa por longo tempo?

Lembrando que os impasses ao se posicionar sexualmente são marcantes na estrutura histórica, teríamos elementos suficientes para supor que Frida era uma histérica?

Não pretendemos fazer uma aplicação “selvagem” da teoria psicanalítica aqui. O que podemos afirmar é que além dos indícios da identificação de Frida ao pai e a Diego Rivera, também temos indícios

de que parte dos sintomas de Frida eram conversivos. Seus próprios amigos e familiares relatavam sintomas para os quais os médicos não encontravam qualquer explicação; de quando em quando, Frida se atirava ao chão recém-operada da coluna para desfazer as intervenções médicas; abria curativos deixando suas feridas abertas e impossíveis de cicatrização. Sabemos também que Frida sofreu pelo menos três abortos e que se questionava constantemente sobre a capacidade de se reproduzir (outro desdobraimento do enigma feminino).

Em uma página do seu diário, Kahlo (2012) afirma: “Eu sou a desintegração” (p. 1) enquanto retrata o próprio corpo partido. Lacan aponta em seu seminário III a experiência da desintegração como possível na estrutura histórica contextualizada por um momento de queda identificatória. Mais selvagem do que considerar a possibilidade de um quadro histórico em Frida Kahlo não seria rotulá-la precipitadamente como homossexual tal como historiadores e críticos de arte o fazem?

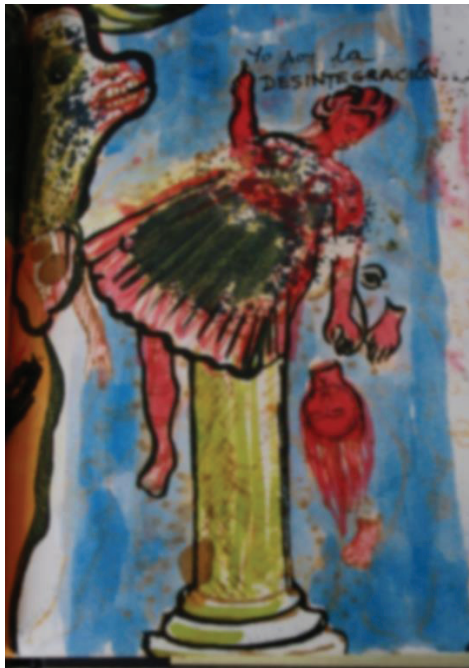


Imagem extraída de Kahlo (2012)



De toda feita, o que tanto a história de Frida quanto a de Dora nos advertem é para não nos concentrarmos na análise de objetos em detrimento dos impasses do ser, lição valiosa para a prática clínica.

## Considerações finais

*“Foram as histéricas que ensinaram Freud o caminho do inconsciente propriamente freudiano. É aí que faço entrar o desejo da histérica”*

Jacques Lacan.

A epigrafe acima dá às referências que nos relatos descritos de Dora e Frida apontam que a clínica estará submetida às contingências da dinâmica da transferência, e assim, a compreensão da estrutura histérica.

É notório que o percurso da histeria se faz ao longo do ensino de Lacan, passando pelos casos clínicos de Freud, especialmente de Dora, com referencia a Elisabeth von R. e ao sonho da Bela Açougueira.

Será assim que Lacan estabelece o desenho do jogo da identificação no caso Dora e este percurso surge em um primeiro momento a uma intervenção no Congresso de Línguas Românicas de 1951, será aí que Lacan sustenta que o paciente é um sujeito mais a ser ouvido do que a serem observados os aspectos mudos de seu comportamento, por isso ele propõe a repensar a obra de Freud para reencontrar o autêntico sentido de sua iniciativa. Baseará sua demonstração no caso Dora. E acrescenta ainda que a psicanálise é uma experiência dialética e esse caso apresentado por Freud opera-se por uma série de reversões dialéticas (Laznik, 2008).

A clínica estabelece a condição do desejo dito pela expressão do inconsciente em ato, a dialética estaria nas identificações em que o sujeito vincula entre o desejo e o gozo. Assim tomemos três desdobramentos do caso Dora e em que se possa aludir e a Frida também, em que as condições estruturantes respondem no *desejo de ser uma mulher*.



O termo desejo (*Wunsch*) na forma conceitual em Freud em que o faz como, o desejo inconsciente, e articula-se também na experiência originária de satisfação, cujo objeto perdido para sempre, reencontrando apenas nas tessituras e proliferações dos traços mnêmicos, que se constituiriam referidos a satisfação libidinal.

Seja o sonho é a realização do desejo, mas ao tomar esse aforismo freudiano damos ciência de que não é bem assim, isso é a realização do desejo no sonho não é a realização propriamente do desejo, mas o que permite sua construção. Por meio da construção do desejo opera-se a passagem da satisfação ao inconsciente, passagem fundamental para a correlação do desejo a pulsão, visto que é esta última que necessita do gozo para se satisfazer (Santiago, 2005).

O primeiro desdobramento: Dora assegura de que pode confiar em Freud e assim relata sua ligação de seu pai e a Sra. K, sendo ela oferecida como moeda de troca ao Sr. K. Da indagação de Dora a Freud o que ele deseja mudar, Freud lhe propõe que verifique a participação que ela toma nos transtornos de que se queixa. Segundo desdobramento: Dora reconhece sua cumplicidade na qual permitiu que prosseguisse a relação entre os dois amantes, por outro lado à relação edipiana, na relação dela e seu pai, isso será questionado por Lacan desde o início, onde a haveria isso sim um favorecimento a sua impotência sexual. Nota-se de que Freud se utiliza da dialética nesses desdobramentos para elaborar sua análise clínica, onde essa identificação ao pai se traduz pelos sintomas de conversão e sua interpretação desperta o surgimento de inúmeros deles. Mas de outro lado, o que significa os ciúmes de Dora em relação a seu pai, Freud em sua segunda reversão dialética nota que esse ciúmes mascara outro, pelo sujeito rival. Essa lógica de ciúmes está no relato de Frida, e toda sua implicação com Diego e suas amantes, como foi relatado.

E finalmente o terceiro desdobramento, e aí está o apego de Dora a Sra. K e isso leva a Freud a notar de que como é possível a Dora não parecer ressentida com a Sra. K pelo fato desta ter denunciado suas leituras, o que se observa é que nesse desdobramento dialético fica evidente o valor real do objeto Sra. K, que para Dora encarnaria o mistério da feminilidade corporal.

É nesse ponto que Lacan faz sua entrada para tomar um sonho de Dora e dar sua contribuição, na busca do desejo dela de ser uma mulher, e para Frida haveria também essa busca incessante nas mulheres casadas de homens na qual tem apreço e amizade. Mas o sonho de Dora é uma lembrança da primeira infância, na qual atribui uma significativa importância, neste sonho Dora suga seu dedo, retirando-o da orelha de seu irmão caçula de 18 meses. A isso se atribui de que sua imagem especular – provavelmente do estagio do espelho, imagem alienante por excelência, mas indispensável como alicerce da imagem do corpo– constitui-se sobre este pequeno outro, seu irmão. Desde então, é esta imagem masculina que lhe servirá de eu ideal (moi), ou seja, de eu na acepção do ensino de Lacan do eu como imagem alienante (Laznik, 2008, p. 16).



Dora e o irmão mais velho. Foto extraída do Google imagens

Dora terá assim uma imagem masculina como um eu (moi), e isso, não quer dizer que o ser de seu sujeito será masculino, e nem tão pouco seria viável lançar em uma posição decididamente homossexual, se Frida tem na presença do seu pai uma referencia, talvez seja a condição de que estivesse colada a essa imagem masculina, assim, uma questão em Dora e em Frida: como assumir um corpo de mulher. Valor ainda maior em razão de não ter acesso a sua imagem corporal feminina no estádio de espelho, deixando-o exposta a fragmentação funcional, da qual os sintomas de conversão seriam a tradução.

A clínica da contemporaneidade em que as manifestações seguem o curso do discurso da histérica, o desafio de que o analista possa da escuta flutuante ter um apreço impar no sofrimento do analisando que sofre de ciúmes do outro, que esse outro, quando faz algo, o faz tão bem, conquista sem muito esforço a relação dos afetos, e se vê aturdido em sua impotência de ocupar um lugar, isto é, *como ser uma mulher*. E, além disso, como estar no laço social onde ali haveria a demanda sempre de que seja o que deveria e não consegue.

## Bibliografía

- Appignanesi, L. & Forrester, J. (2010). *As mulheres de Freud*. Rio de Janeiro: Record.
- Coutinho, M. A. C. & Ferreira, N. (2009). *Lacan, o grande freudiano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Freud, S. (1905/2006). Fragmento da análise de um caso de histeria. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol VII [versão digital]. Rio de Janeiro: Imago.
- Herrera, H. (2011). *Frida – a biografia*. Rio de Janeiro: Globo.
- Kahlo, F. (2012). *O diário de Frida Kahlo - um autoretrato íntimo*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Lacan, J. (1955-56/1988). *O seminário, livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Laznik, M. C. (2008). Breve relato das ideias de Lacan sobre a histeria. *Revista Reverso*, 30(55), 15-34. Recuperado de: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-73952008000100002](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952008000100002).
- Santiago, L. A. (2005). *A Inibição Intelectual na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Zamora, M. (1987). *Frida: el pincel de la angustia*. México: La Herradura.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /  
Para citar este artigo (APA):**

Festucci, Ferreira - Mariana Rodrigues, Grecco - João Ezequiel. (2017).  
Sobre a hipótese homossexual em Frida Kahlo – uma leitura psicanalítica a partir do caso  
Dora em Freud e Lacan. *Revista Affectio Societatis*, 14(26), 165-187. Medellín, Colombia:  
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de  
<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

# LA PANTALLA DE LA MEMORIA EL RECUERDO ENCUBRIDOR COMO FORMACIÓN DE LA MIRADA

Luciano Lutereau<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires, Argentina  
llutereau@googlemail.com

## Resumen

En el presente artículo nos dedicaremos, en un primer apartado, a exponer un basamento de la teoría freudiana del recuerdo en *La interpretación de los sueños*; en el segundo apartado, nos detendremos en el alcance clínico de la concepción del recuerdo en psicoanálisis para, en el tercer apartado, ocuparnos específicamente del recuerdo encubridor y su carácter fenoménico. El cuarto apartado, entonces, estará dedicado a presentar una estructura formal que permita extraer del fenómeno

en cuestión un modo de relación con el objeto mirada. En última instancia, el objetivo final de este trabajo es demostrar que si bien el recuerdo encubridor no se fundamenta en una teoría abstracta del recuerdo, sino en ciertas coordenadas clínicas, su estatuto es igualmente riguroso y puede ser tratado en función de su modo de aparición en la experiencia analítica.

**Palabras claves:** psicoanálisis, Freud, recuerdo encubridor, mirada.

---

1 Doctor en Psicología y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde es docente e investigador. Magister en Psicoanálisis por la misma Universidad. Profesor Titular en UCES. Co-coordinador de la Licenciatura en Filosofía de UCES. Director de la revista de Filosofía y Psicoanálisis *Verba Volant*. Miembro del CLAFEN y del FARP. Autores de diversos libros, entre ellos: *Celos y envidia* (2012), *Histeria y obsesión* (2013), *La verdad del amo* (2014).

## THE SCREEN MEMORY. THE CONCEALING MEMORY AS A FORMATION OF THE GAZE

### Abstract

In the first part, this paper presents a basis of the Freudian theory of memory in *The Interpretation of Dreams*. In the second part, it studies the clinic scope of the idea of memory in psychoanalysis. In the third part, it specifically tackles the concealing memory and its phenomenic nature. In the fourth part, therefore, it presents a formal structure that allows to extract from such phenomenon a kind of relationship with the object

gaze. Finally, the objective of this work is to demonstrate that, even if the concealing memory is not founded on an abstract theory of memory, but in certain clinic coordinates, its status is rigorous too and can be treated in function of the way it emerges in the analytic experience.

**Keywords:** psychoanalysis, Freud, concealing memory, gaze.

## LE SOUVENIR-ÉCRAN. LE SOUVENIR-ÉCRAN COMME CRÉATION DU REGARD.

### Résumé

Cet article expose, dans un premier moment, des bases de la théorie freudienne à propos du souvenir dans *L'interprétation du rêve*. Il présente ensuite la portée clinique de la conception du souvenir dans la psychanalyse pour ainsi aborder spécifiquement, dans une troisième partie, l'écran-souvenir et son caractère phénoménique. La quatrième partie présentera donc une structure formelle permettant d'extraire du phénomène abordé un mode de relation

avec l'objet regard. Le but final de cet article est de démontrer que, bien que le souvenir-écran ne se fonde pas sur une théorie abstraite du souvenir mais sur certaines coordonnées cliniques, son statut est pourtant rigoureux et qu'il peut être traité en fonction de son mode d'avènement dans la pratique analytique.

**Mots-clés :** psychanalyse, Freud, souvenir-écran, regard.

Recibido: 17/03/16 • Aprobado: 17/05/16

El recordar es un acto fundamental en la práctica del psicoanálisis, al punto de que pueda afirmarse que condiciona su posibilidad misma. Ya sea desde los primeros escritos freudianos, donde la reaparición de la escena traumática demostraba la eficacia terapéutica del método, hasta los desarrollos últimos de su obra, en los que la anamnesis encuentra un límite estructural, el recuerdo es una pieza capital de las más diversas construcciones teóricas del psicoanálisis: la noción de represión, el origen del inconsciente, etc., suponen una concepción de lo mnémico.

Asimismo, desde la perspectiva lacaniana, también el recuerdo encuentra un lugar destacado, ya sea en textos tempranos –como “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”– o en los primeros seminarios, donde la historización es un momento privilegiado del análisis, o bien en el *Seminario 11*, donde Lacan (1964) dedica un conjunto de clases a comentar el artículo freudiano “Recordar, repetir, reelaborar”.

Sin embargo, a pesar del interés conjunto de Freud y Lacan por la función del recuerdo, lo cierto es que no hay en sus trabajos un interés por delimitar una facultad psíquica, de modo independiente a su utilización clínica. Dicho de otro modo, no hay en Freud y Lacan un interés por establecer el modo de presentación *intrínseco* del recuerdo –su carácter de pasado en el presente– ni su relación con otras presentificaciones –por ejemplo, la distinción entre recuerdo y fantasía, o bien entre recuerdo y expectativa, etc. En resumidas cuentas, ni a Freud ni a Lacan les interesó la fenomenología del recuerdo... excepto cuando se ocuparon del recuerdo encubridor. En este caso particular, sí pueden encontrarse elaboraciones en torno a los rasgos propios de este fenómeno y su particular incidencia en la cura analítica.

En el presente artículo nos dedicaremos, en un primer apartado, a exponer un basamento de la teoría freudiana del recuerdo en *La interpretación de los sueños*. En el segundo apartado, nos detendremos en el alcance clínico de la concepción del recuerdo en psicoanálisis para, en el tercer apartado, ocuparnos específicamente del recuerdo encubridor y su carácter fenoménico. El cuarto apartado, entonces, estará

dedicado a presentar una estructura formal que permita extraer del fenómeno en cuestión un modo de relación con el objeto mirada. En última instancia, el objetivo final de este trabajo es demostrar que, si bien el recuerdo encubridor no se fundamenta en una teoría abstracta del recuerdo, sino en ciertas coordenadas clínicas, su estatuto es igualmente riguroso y puede ser tratado en función de su modo de aparición en la experiencia analítica.

## Teoría del recuerdo

Uno de los contextos más elaborados en que Freud expone una concepción del recuerdo es el último capítulo de *La interpretación de los sueños*. En dicho capítulo, la teoría del recuerdo está al servicio de realizar una construcción de las bases del aparato psíquico. En el apartado dedicado a la regresión, remite a la psicofísica de G. Th. Fechner, y a su hipótesis de que los sueños se desarrollan en una escena distinta a la de la vigilia, para afirmar lo siguiente:

Nos representamos, pues, el aparato anímico como un instrumento compuesto a cuyos elementos damos el nombre de instancias, o, para mayor plasticidad de sistemas. [...] Nos basta con que exista un orden fijo de sucesión [entre los sistemas] establecido por la circunstancia de que en determinados procesos psíquicos la excitación recorre los sistemas conforme a una sucesión temporal determinada (Freud, 1900, p. 673).

De acuerdo con esta perspectiva, para Freud el aparato tiene un polo sensible y un polo motor. En el primero se encuentra un sistema que recibe las percepciones, y en el segundo, otro que abre a la motilidad. Ahora bien, las percepciones dejan en el aparato psíquico una huella a la que Freud (1900) llama “huella mnémica” (*Erinnerungsspur*): “La función que a esta huella mnémica se refiere es la que denominamos memoria” (p. 673). En función del propósito de adscribir a diversos sistemas los procesos psíquicos, la huella mnémica consiste en modificaciones permanentes de los elementos del sistema. No obstante, se plantea una dificultad:

...el que un mismo sistema haya de retener fielmente modificaciones de sus elementos y conservar, sin embargo, una capacidad constante de acoger nuevos motivos de modificación [...]. [...] distribuiremos, pues, estas dos funciones en sistemas distintos, suponiendo que los estímulos de percepción son acogidos por un sistema anterior del aparato que no conserva nada de ellos; esto es, que carece de toda memoria, y que detrás de este sistema hay otro que transforma la momentánea excitación del primero en huellas duraderas (Freud, 1900, p. 673).

Salvada esta dificultad, Freud sostiene que en la memoria las percepciones suelen enlazarse, mientras que el sistema de percepción no puede conservar estas huellas (dado que carece de memoria). Este aspecto apunta a poner de relieve que *en la figuración del sueño* suelen desaparecer ciertos nexos entre las huellas mnémicas. Asimismo, a esta consideración, Freud (1900) añade otra, esta vez con el término de “observación” (en cursiva en el texto):

El sistema P, que no posee capacidad para conservar las modificaciones; esto es, que carece de memoria, aporta a nuestra conciencia toda la variedad de las cualidades sensibles. Por el contrario, nuestros recuerdos, sin excluir los más profundos y precisos, son inconscientes *en sí* (p. 674).

De este modo, puede “observarse” cómo Freud busca esclarecer la función del recuerdo más allá de su presencia para la conciencia. La noción de huella mnémica, inconsciente por definición, no aporta a una teoría del recuerdo entendida a partir de la presencia *a sí* del sujeto. Por el contrario, solo subsidiariamente un recuerdo puede devenir consciente: “...cuando los recuerdos se hacen de nuevo conscientes no muestran cualidad sensorial alguna o sólo muy pequeña, en comparación con las percepciones” (Freud, 1900, p. 674).

Por esta vía, entonces, la huella mnémica implica pérdida de las cualidades perceptivas y, si fuera el caso de que el recuerdo advenga a la conciencia, será de modo mermado. Este aspecto, como dijéramos anteriormente, es el que a Freud le importa determinar en función de promover, a través de la regresión, la recuperación sensible que



implica la figurabilidad del sueño. Según anticipamos, la concepción del aparato psíquico y las elaboraciones sobre el recuerdo son dependientes de los rasgos que importa probar para la teoría del sueño. Sin embargo, también en este contexto se formulan apreciaciones sobre el acto de recordar:

También el recordar voluntario, la reflexión y otros procesos parciales de nuestro pensamiento normal corresponden a un retroceso, dentro del aparato psíquico, desde cualquier acto complejo de representación al material bruto de las huellas mnémicas en las que se halla basado (Freud, 1900, p. 676).

Sin embargo, el acto del recuerdo nunca consigue la ganancia sensorial de la percepción –como sí lo hace, por ejemplo, la alucinación (según Freud). De esta manera, se *explica* la particularidad del sueño:

Considerando el proceso onírico como una regresión dentro del aparato psíquico *por nosotros supuesto*, hallamos la *explicación* de un hecho antes empíricamente demostrado; esto es, el de que las relaciones intelectuales de las ideas, latentes entre sí, desaparecen en la elaboración del sueño [...]. La regresión descompone en su material bruto el ajuste de las ideas latentes (Freud, 1900, p. 676) (cursivas añadidas).

Lo importante en este punto es notar que la explicación precedente –que, como fuera dicho, parte de un dato empírico que debe explicar estructuralmente, para lo cual recurre a una teoría del aparato psíquico– encuentra un fundamento anterior en un motivo clínico: en la labor analítica con el sueño, que recorta sus elementos en función de los vínculos asociativos que requieren. La autoridad del recuerdo viene dada por el postulado de que en el sueño “hallamos un centro que posee una especial intensidad sensorial” (Freud, 1900, p. 687), y este centro constituye regularmente la “representación directa” de la realización de deseos.

De este modo, la teoría del recuerdo que se desprende de la concepción del aparato psíquico es, a su vez, dependiente del interés de dar cuenta de este aspecto clínico, en que la sensorialidad es significa-

tiva para el análisis del sueño. Ahora bien, ¿cómo trata Freud el recordar asociativo de acuerdo con estas coordenadas? Para dar cuenta de esta circunstancia es que recurre a una pieza crucial del cumplimiento de la asociación libre:

En la labor analítica procedemos suspendiendo las representaciones finales que en toda otra ocasión dominan el proceso reflexivo, dirigiendo nuestra atención sobre un único elemento del sueño y anotando después aquellas ideas involuntarias que con respecto al mismo surgen espontáneamente en nosotros (Freud, 1900, p. 667).

Sin embargo, Freud mismo indica que una suspensión absoluta de representaciones finales es imposible, pero justamente eso es lo que mayor validez da al método analítico, ya que permanecen las representaciones vinculadas con el tratamiento. De este modo, la presencia tácita de estas representaciones condiciona el recuerdo asociativo:

Cuando solicito de un paciente que suprima toda reflexión y me comunique aquello que surja en su cerebro, presupongo que no puede prescindir de las representaciones finales relativas al tratamiento y me creo autorizado a concluir que todo lo que puede comunicarme, por inocente o arbitrario que parezca, se halla en conexión con su estado patológico. Otra representación final de la que el paciente no sospecha nada es la relativa a mi persona... (Freud, 1900, p. 669).

Por esta vía, entonces, el recuerdo en análisis no es arbitrario, sino que encuentra una condición psíquica. Lo mismo podría decirse del sueño, y esto es lo que asegura el pasaje del contenido manifiesto a las ideas latentes. En última instancia, el resorte intrínseco al despliegue asociativo es el padecimiento, como en el sueño la realización de deseo. Este es el aspecto que justifica la especial atención que requieren los contenidos hipervalentes, marcados por cierta intensidad. De acuerdo con este proceder es que Freud (1900) incluso anticipa las leyes del significante de Lacan:

El hecho de que las representaciones (o imágenes) emergentes aparezcan ligadas entre sí por los lazos de las llamadas asociaciones superficiales –asonancia, equívoco verbal o coincidencia temporal sin relación interior de sentido–, esto es, por todas aquellas aso-

ciaciones que nos permitimos emplear en el chiste y en el juego de palabras, ha sido considerado como una señal evidente de la asociación exenta de representaciones finales. De esta clase son las asociaciones que nos llevan desde los elementos del contenido manifiesto a los elementos colaterales y de estos a las verdaderas ideas latentes (p. 668).

De esta manera, antes que un esclarecimiento de las propiedades intrínsecas del recuerdo, Freud fundamenta un método que atiende al modo en que aquel se presenta en la experiencia, al cobrar una relevancia específica por las condiciones del tratamiento y el sufrimiento que lo motiva. En resumidas cuentas, el recuerdo vale menos por sí mismo que por aquello a lo que refiere.

En este primer apartado, hemos realizado una especie de “reducción” (en el sentido fenomenológico) de la concepción freudiana del recuerdo, es decir, a partir de las elaboraciones teóricas presentes en *La interpretación de los sueños*, realizamos una *reconducción* al fundamento de experiencia en que se formulan: la práctica de la asociación libre. No hay teoría abstracta del recuerdo en Freud que no dependa de las condiciones del tratamiento analítico y su regla fundamental. De acuerdo con este lineamiento capital es que, en el próximo apartado, continuaremos con la consideración clínica del recuerdo.

## Clínica del recuerdo

En la anteúltima referencia indicada en el apartado anterior, Freud indicaba que otra representación final que el paciente no podría cancelar es la relativa a su persona (la del analista), por lo cual puede notarse cómo en ese contexto inicial ya se encuentra esbozada la idea misma de transferencia. Dicho de otro modo, el recuerdo asociativo también tiene cierta intencionalidad, se encuentra dirigido a ese otro que sostiene la invitación a hablar<sup>2</sup>. Por eso, como habría de formu-

---

2 He aquí un aspecto que Lacan (1936) mismo subrayó en la última parte de uno de sus primeros escritos: “Más allá del principio de realidad”.

lar años después en el contexto de los llamados “escritos técnicos”, la resistencia puede servirse de la transferencia para interrumpir el cumplimiento de la asociación libre.

Detengámonos ahora, entonces, en el artículo (de los trabajos sobre técnica) que nos concierne: “Recordar, repetir, reelaborar” (Freud, 1914).

En un primer momento, Freud destaca que la fase inicial del análisis, vinculada a la idea de catarsis, se enfoca sobre el momento de la formación de síntoma y busca hacer reproducir (*reproduzieren*) los procesos psíquicos de aquella situación, con el propósito de que vuelvan a la conciencia: “Recordar y abreaccionar eran en aquel tiempo las metas que se procuraba enlazar con auxilio del estado hipnótico” (Freud, 1914, p. 149). Luego del abandono de la hipnosis, la vía de acceso al recuerdo fue otra, a través de la asociación libre: “...la tarea de colegir desde las ocurrencias libres del analizado aquello que él denegaba recordar [...]. Dominadas ellas [las resistencias] el paciente narra con toda la facilidad las situaciones y los nexos olvidados” (Freud, 1914, p. 149).

De esta manera, al buscar hacer consciente aquello inconsciente, el psicoanálisis se constituye en una verdadera disciplina de la memoria que apunta a “llenar las lagunas del recuerdo”. Ahora bien, en este punto el inventor del psicoanálisis realiza tres precisiones fundamentales:

1. Por un lado, en un apartado que en la primera edición del texto aparecía con letra más pequeña, Freud aprecia que el olvido de ciertas escenas se reduce, las más de las veces, a un “bloqueo”; y, por cierto, no pocas veces el paciente se refiere a este hecho con la indicación de que se trataba de algo “sabido desde siempre”, pero que no venía a cuento hasta ese momento, o bien de una circunstancia en la que no había vuelto a pensar. De aquí se desprende nuevamente que el recuerdo se delimita según el modo en que llega a la conciencia.
2. Por otro lado, hay ciertos recuerdos singulares, dado que sucede que el paciente recuerde algo que nunca pudo ser olvidado “porque en ningún tiempo se lo advirtió, nunca fue consciente” (Freud, 1914, p. 151). Dicho de otro modo, se trata de recuerdos

que anticipan aquello que, en la década de 1920, Freud ubicaría “más allá del principio del placer”, esto es, aquello que el aparato psíquico no logró “ligar”. Para estos casos, el convencimiento en el análisis se adquiere por una vía diferente... a partir de la transferencia, tal como lo demuestra el historial del Hombre de las Ratas y la asunción de la escena en que debería haber realizado un desaguizado en la infancia (Freud, 1909).

3. Por último, Freud menciona otra restricción al olvido: el caso de los recuerdos encubridores cuya presencia es *universal*: “En muchos casos he recibido la impresión de que la consabida amnesia infantil, tan sustantiva para nuestra teoría, está contrabalanceada en su totalidad por los recuerdos encubridores” (Freud, 1914, p. 150). De estos, dice Freud, que conservan lo esencial de la vida infantil. Representan –“*Repräsentieren*” es la palabra utilizada, que remite a una operación de “estar en lugar de”, y no al sentido habitual de la palabra “representación” – los años infantiles... “como el contenido manifiesto del sueño a los pensamientos oníricos” (Freud, 1914, p. 150). En función de esta última observación, puede advertirse por qué era necesario comenzar este trabajo, y el apartado anterior, con una elaboración en torno a *La interpretación de los sueños*.

De este modo, para Freud el recuerdo encubridor tiene la estructura del sueño, es decir, debe ser tratado de forma semejante. Sin embargo, a pesar de esta relativa indistinción, que permitiría –por ejemplo– incorporar a la serie el síntoma (y decir que el síntoma se analiza también como un sueño, en la medida en que requiere del cumplimiento de la regla asociativa), cabría preguntarse: ¿qué distingue al sueño del recuerdo encubridor? A partir de lo tematizado en el primer apartado, ha podido verse que el recurso a la regresión facilitaba la explicación de los aspectos figurativos del sueño, aquello que reclamaba una mayor pregnancia –representación directa de la realización de deseo. Sin embargo, ¿el recuerdo encubridor se presenta de la misma manera? En primer lugar, es evidente que este último tiene un carácter consciente inmediato, por lo cual no puede quedar apresado dentro de lo que Freud había llamado el “recuerdo voluntario” (y su consecuente pérdida de intensidad). Asimismo, el recuerdo encubridor no tiene el carácter de la alucinación.

En segundo lugar, el sueño, en su conjunto, reclama un tinte alucinatorio, mientras que en los recuerdos encubridores siempre se trata de un rasgo, un fragmento, una parte, que se recorta como privilegiada. A partir de esta última indicación es que propondremos que la estructura formal que permite esclarecer los recuerdos encubridores es la de parte-todo, asociada a la forma del objeto *a* como mirada que Lacan llamó “pantalla” en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. A esta cuestión nos dedicaremos luego de explicitar, en el apartado siguiente, el contenido específico de los dos artículos que Freud dedicó al tema de los recuerdos encubridores.

## Recuerdos que encubren

En 1899, Freud publica un artículo titulado “Los recuerdos encubridores”. En alemán el título es “*Über deckrinnerungen*”, donde la partícula “*deck*” es especialmente importante aquí, ya que remite a lo que cubre, esto es, se trataría –en un sentido amplio, y que en este apartado corresponde precisar– de recuerdos que encubren *otra cosa*.

Freud comienza el trabajo con la indicación de que los recuerdos de los primeros años, por lo general fragmentarios, tienen una gran eficacia patógena, tal como lo demuestra el análisis de las neurosis. No obstante, Freud no busca que su reflexión permanezca en el ámbito psicopatológico, ya que destaca que la diferencia en el recordar también permite trazar una distinción entre el niño y los adultos, dado que para estos la disposición de la memoria comienza partir de los seis (o siete) años, anudándose un rasgo suplementario: de modo corriente la pregnancia de un recuerdo es correlativa de la importancia del suceso que lo motiva.

Sin embargo, ¿por qué el adulto olvidaría episodios significativos y, como contrapunto, retendría detalles anodinos? Según Freud, esta diferencia no puede deberse a que el niño sería un ser “inferior” o “incompleto”, ya que hacia los tres años puede advertirse que los menores realizan razonamientos y deducciones complejas. Por lo tanto, ¿qué otra circunstancia podría explicar la amnesia infantil del adulto?

Asimismo, Freud precisa que la época en que se sitúa el *contenido* de los recuerdos infantiles suele ir entre los dos y los cuatro años. Para validar estos aspectos empíricos, se apoya en un trabajo de C. y V. Henri, publicado en 1897, basado en un cuestionario que respondieron más de cien personas. Y, por cierto, esta referencia al “contenido” es significativa:

La cuestión de cuál puede ser el contenido de estos primeros recuerdos infantiles presenta especialísimo interés. La psicología de los adultos nos haría esperar que del material de sucesos vividos serían seleccionadas aquellas impresiones que provocaron un intenso afecto o cuya importancia quedó impuesta [...]. Habrá, pues, de extrañarnos [...] que los recuerdos infantiles más tempranos de algunas personas tienen por contenido impresiones cotidianas e indiferentes... (Freud, 1899, p. 331).

Para dar cuenta de este rasgo, a expensas de los investigadores Henri, Freud (1899) concede credibilidad a uno de los informantes de aquellos:

[El informante] supone que en estos casos la escena de referencia no se ha conservado sino incompletamente en el recuerdo, pareciendo así indiferente, pero que en los elementos olvidados se hallaría, quizá, contenido todo aquello que la hizo digna de ser recordada. Mi experiencia está de completo acuerdo... (p. 332).

De este modo, el detalle indiferente recordado sería solo una *parte* que remitiría a la *totalidad* olvidada. La única salvedad que Freud realizaría a la explicación anterior es la de reemplazar “olvidados” por “omitidos”. De todos modos, este esclarecimiento no tiene un alcance mayor, dado que no permite dilucidar los motivos de la selección ni su mecanismo.

Para dar cuenta de este último aspecto es que Freud plantea el proceso del recuerdo a través de la transacción entre fuerzas, siendo una de ellas –la resistencia– la que motiva un desplazamiento. En última instancia, un conflicto sobrevive gracias a una formación indicadora, en la que algo se muestra de modo subrepticio; la perviven-

cia de la imagen mnémica está polarizada por aquello que encubre. Respecto de la particularidad del mecanismo, Freud (1899) dice lo siguiente: “Constituye un desplazamiento por contigüidad asociativa, o, atendiendo a la *totalidad* del proceso, en una represión, seguida de sustitución por algo contiguo (local o temporalmente)” (p. 333) (cursiva añadida).

De esta manera, puede notarse cómo Freud reflexiona a partir de la estructura formal todo-parte. Y la justificación de que se trate de un desplazamiento sería convergente con la elaboración lacaniana en torno a la figura de la metonimia (Lacan, 1957), en la cual la contigüidad es fundamento de la elisión significativa. Por esta vía, el recuerdo encubridor se explicaría a través de un mecanismo significante. Sin embargo, Freud (1899) también afirma que “su génesis puede seguir aún otros caminos, y que su aparente inocencia suele encubrir recuerdos insospechados” (p. 333). Dicho de otro modo, se trata de la aparición de un sentido que escapa a la estructura del significante y que nosotros vincularemos al objeto mirada. Para dar cuenta de este aspecto, Freud (1899) menciona un recuerdo que atribuye a un paciente (pero que corresponde a su propia persona):

Veo una pradera cuadrangular, algo pendiente, verde y muy densa. Entre la hierba resaltan muchas flores amarillas, de la especie llamada vulgarmente “diente de león”. En lo alto de la pradera, una casa campestre, a la puerta de la cual conversan apaciblemente dos mujeres: una campesina, con su pañuelo en la cabeza, y una niñera. En la pradera juegan tres niños: yo mismo, representando dos o tres años; un primo mío, un año mayor, y su hermana, casi de mi misma edad. Cogemos las flores amarillas, y tenemos ya un ramito cada uno. El más bonito es el de la niña; pero mi primo y yo nos arrojamos sobre ella y se lo arrebatamos. La chiquilla echa a correr, llorando, pradera arriba, y al llegar a la casita, la campesina le da para consolarla un gran pedazo de pan de centeno. Al advertirlo mi primo y yo tiramos las flores y corremos hacia la casa, pidiendo también pan. La campesina nos da, cortando rebanadas con un largo cuchillo. El resabor de este pan en mi recuerdo es verdaderamente delicioso, y con ello termina la escena (p. 335).

Freud (1899) no duda en llamar “escena” a la circunstancia de este recuerdo, destacando un rasgo específico: “El amarillo de las



flores resalta demasiado en el conjunto, y el buen sabor del pan me parece también exagerado, *como en una alucinación*" (p. 335) (cursiva añadida). De acuerdo con este lineamiento, la impresión psíquica tiene un visillo de falsedad para la conciencia de quien recuerda; pero, en principio, importa apreciar esta cuestión: la estructura parte-todo no responde a una lógica diferencial (propia del significante) sino a una formación (hiper-)intensiva:

1. Por un lado, a partir de notar que la aparición de este recuerdo no proviene de la infancia, sino de un momento posterior (la visita, a los diecisiete años, a la provincia natal), se establece que la persistencia del color amarillo respondería a la añoranza de la pasión por una muchacha que, en la primera ocasión de verla, llevaba un vestido... amarillo.
2. Por otro lado, a partir del hecho de que el sabor del pan es el elemento más ostensible en el recuerdo, se establece que la presencia del trío de primos en el recuerdo reenvía a la situación en que los padres de quien recuerda habían planificado un plan matrimonial con una prima, en vistas de que el joven no padeciera la difícil carrera de ganar el sustento cotidiano.

Ambas vías de elucidación quedan reunidas en el siguiente efecto de traducción: "Esta representación, de la que emana una sensación casi alucinante, corresponde a la idea, fantaseada por usted, de que si hubiera permanecido en su lugar natal se hubiese casado con aquella muchacha y hubiera llevado una vida serena" (Freud, 1899, p. 337). El recuerdo encubridor tiene la estructura de una fantasía, o, mejor dicho, en este caso, de dos. Por eso es que Freud puede afirmar que, antes que de un recuerdo infantil, se trata de una fantasía retrotraída a la infancia. Asimismo, no quiere decir esto que la escena no sea verdadera o auténtica, sino que un suceso indiferente fue elegido para tal propósito, el de representar dos fantasías. Por lo demás, en último término, el recuerdo reenvía a un aspecto de la sexualidad: el acto de quitar las flores a una muchacha, en definitiva, es "desflorarla". De este modo, otro vector de la escena es un deseo inconsciente.

De acuerdo con Freud (1899), el recuerdo encubridor es la "exposición visual" (p. 339) de una fantasía, cuestión que remite a las

condiciones de su tratamiento. Porque sería erróneo sostener que este tipo de recuerdos se interpreta, o bien que son dependientes de las formaciones del inconsciente y su desciframiento significativo. En el primer apartado ubicamos de qué manera la regla fundamental puede entenderse a partir del tipo de recuerdo que produce o, mejor dicho, a partir del modo de aparición de los recuerdos en el análisis. Sin embargo, el recuerdo encubridor tiene otro estatuto, menos móvil y motivado en cierta fijeza que, a través de la hiperintensidad, remite a un factor pulsional. Independientemente de la moción en juego, lo que nos interesa interrogar en lo siguiente es la satisfacción que –por sí misma– implica este tipo de representación mnémica, aquello que Freud llama su “expresión plástica”.

Llegados a este punto, cabría ahondar en por qué darle un estatuto diferencial a los recuerdos encubridores, dado que no podrían ser explicados como cualquier formación del inconsciente en términos de una sustitución que podría ser reconducida a una operación significativa. Para avanzar en esta dirección es que cabe atender a un segundo rasgo específico que Freud introduce –además de la circunscripción del detalle–, a partir del cual importa detenerse con mayor énfasis en la cuestión de la mirada: en el recuerdo encubridor, además de recortarse una parte de una totalidad, esta última tiene una particular intensidad mnémica asociada al rasgo de que el sujeto puede verse a sí mismo en dicho recuerdo. El artículo que venimos comentando concluye con esta referencia:

Siempre que en un recuerdo así aparece la propia persona, como un objeto entre otros objetos, puede considerarse esta oposición del sujeto acto y el sujeto evocador como una prueba de que la impresión primitiva ha experimentado una elaboración secundaria. Parece como si una huella mnémica de la infancia hubiera sido retraducida luego en una época posterior (en la correspondiente al despertar del recuerdo) al lenguaje plástico y visual (Freud, 1899, p. 341).

El sentido del recurso a este lenguaje “plástico y visual” es el que se trata de interrogar en función del objeto mirada. Para avanzar en esta dirección, consideremos el segundo texto freudiano sobre los recuerdos encubridores, publicado como capítulo en la *Psicopatología de*

*la vida cotidiana* (Freud, 1901). Del cuarto capítulo de este libro importa destacar dos cuestiones:

1. Por un lado, el recuerdo encubridor no es la sustitución de un recuerdo por otro recuerdo. No responde a la mera alteración de la memoria a partir de un vínculo asociativo, sino que es la mostración de una fantasía, aspecto que dota de particular hiperintensidad al recuerdo.
2. Por otro lado, hay diferencias –por ejemplo– entre el olvido de nombres y el recuerdo encubridor: en el primero se trata de nombres aislados, mientras que en el segundo de impresiones “completas”. En uno hay falla de la memoria y en el otro hay formación positiva de un fenómeno. El olvido es una perturbación momentánea (lo que demuestra su carácter de formación del inconsciente), mientras que el recuerdo tiene una presentación prolongada. En un caso hay pérdida (y división subjetiva, podríamos decir), en el otro hay un elemento positivo. Por último, “en el olvido de nombres *sabemos* que los nombres sustitutivos son falsos, y en los recuerdos encubridores nos *maravillamos* de retenerlos todavía” (Freud, 1901, p. 783). Dicho de otro modo, el olvido de nombres se engarza con un saber supuesto, mientras que el recuerdo encubridor solicita una atención diferente.

Ahondemos en estas precisiones. En tanto fenómeno, el recuerdo encubridor no tiene el estatuto de una formación del inconsciente: no se presenta interrogando por su sentido (en conformidad con la suposición de saber), mucho menos es la expresión de un conflicto; no obstante lo cual no deja de tener un sentido, que se evidencia a través de una extrañeza que, según Freud (1901), se parece más a la “curiosidad” (p. 783): ¿por qué se recuerda *esto* tan nimio? De ahí que el sujeto del recuerdo encubridor, en el tratamiento, no sea el que recuerda motivado por un padecimiento, sino más bien el que interrumpe la asociación para manifestar su desconcierto.

Un modo más preciso de enfatizar este aspecto, radica en la distinción que podría realizarse entre un “falso recuerdo” o “engaño de la memoria” y un recuerdo encubridor: mientras que los primeros “funden varias personas en una sola o las sustituyen entre sí, o resul-

tan de una amalgama de dos sucesos distintos” (Freud, 1899, p. 341), entre otras posibilidades, pero en las que siempre se verifican las operaciones de condensación y desplazamiento que habilitan el desciframiento posterior, en el recuerdo encubridor se trata de una estructura “visual”. Así lo decía en el artículo de 1899: “La simple infidelidad de la memoria no desempeña precisamente aquí, dada la gran intensidad sensorial de las imágenes [...] ningún papel considerable” (Freud, 1899, p. 341). Y en estos términos vuelve sobre la cuestión en 1901:

...todos nuestros sueños son predominantemente visuales. Algo análogo sucede con los recuerdos infantiles, los cuales poseen también carácter plástico visual hasta en aquellas personas cuya memoria carece después de este carácter. [...] En estas escenas de niñez [...] aparece regularmente la imagen de la propia persona infantil con sus bien definidos contornos y vestidos. Esta circunstancia tiene que sorprendernos (Freud, 1901, p. 785).

Freud destaca el carácter de “escenario” que se establece en los recuerdos encubridores. Enfatiza la pregnancia visual que los caracteriza, y, si bien delimita condiciones específicas para el tratamiento, respecto de la teorización permanece en la circunscripción del modo de presentación, sin esclarecer la fundamentación de este modo de aparecer. Para dar cuenta del estatuto propio de los recuerdos encubridores, en cuanto implican un tipo de satisfacción pulsional, se hace necesario recurrir a los desarrollos lacanianos en torno del objeto mirada y su estructura propia de mostración, que Lacan llamó “dar a ver”.

## El recuerdo escópico

A diferencia de otras formaciones clínicas, el tratamiento del recuerdo encubridor es un motivo prácticamente ausente en la enseñanza de Lacan. A lo sumo, se encuentran referencias ocasionales, pero nunca una elaboración sistemática sobre la cuestión. En términos generales, podría decirse que hay dos contextos en los que Lacan establece indicaciones significativas sobre este tópico. Por un lado, en el seminario *La relación de objeto*, en el que esboza (sin continuidad) la cuestión de la intensidad propia con que se presentan estos recuerdos; por otro

lado, en el seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, en el que, más allá de la mención explícita, el desarrollo de la noción de pantalla reenvía directamente al modo de presentación de los recuerdos encubridores y considera su articulación con la noción de mirada como un operador que permitiría su esclarecimiento.

En la clase del 30 de enero de 1956, del *Seminario 4*, Lacan comienza su exposición con una referencia al campo de las perversiones, en general, y al fetichismo, de manera específica. El contexto argumentativo plantea la distinción entre la estructura metafórica del síntoma neurótico y la condición metonímica de las perversiones:

La otra vez les hablé, a propósito de la estructura perversa, de la metonimia, así como de la alusión y el mensaje entre líneas, que son formas elevadas de la metonimia. Está claro, Freud no nos dice otra cosa, salvo que no emplea el término metonimia. Lo que constituye el fetiche, el elemento simbólico que fija el fetiche y lo proyecta [...]. *Es el momento de la historia en el cual la imagen se detiene* (Lacan, 1956-57, p. 159) (cursiva añadida).

Sin que sea necesario detenernos aquí en la fundamentación de esta distinción, destaquemos que el fetiche tiene para Lacan una estructura propia: su valor no proviene de ningún rasgo intrínseco, sino de lo que representa. Su imagen refiere a una *nada* (*rien*) cuyo estatuto positivo no es el de la ausencia (la nada como *néant*). El fetiche realiza una detención imaginaria, recorta una parte de una totalidad, de la que adquiere su significatividad por vía indirecta a través del proceso negativo indicado. Ahora bien, este esquema del fetiche es el que Lacan (1956-57) aplica al recuerdo encubridor:

Me refiero a la rememoración de la historia, porque no puede darse otro sentido al término de recuerdo pantalla [...]. El recuerdo pantalla, el *Deckerinnerung*, no es simplemente una instantánea, es una interrupción de la historia, un momento en el cual se detiene y se fija (p. 159).

En este punto podrían proponerse dos observaciones críticas: por un lado, el planteo de Lacan pareciera quedar más cerca de la primera versión freudiana de los recuerdos encubridores, entendidos a partir

de la sustitución simbólica de un recuerdo por otro. Pero también, por otro lado, cabría preguntarse si acaso esta detención de la que habla Lacan recoge la idea de “detalle” que caracteriza lo que Freud delimitó para privilegiar su particular intensidad.

Podría salvarse este último punto al formular que “el recuerdo pantalla está vinculado con la historia a través de toda la cadena, y por eso es metonímico [...]. Deteniéndose ahí, la cadena indica su continuación” (Lacan, 1956-57, p. 159). En todo caso, a expensas de esta salvedad, el problema crucial radica en que, a través del intento de reducción significante que propone, sin justificar su equivalencia con el fetichismo, Lacan no logra dar cuenta –en este contexto– de la pregnancia del recuerdo encubridor, como tampoco menciona el segundo rasgo específico: que el sujeto se vea en la escena.

Asimismo, otro problema de la concepción lacaniana del recuerdo encubridor en el contexto del *Seminario 4*, radica en que termina conceptualizándolo como un retorno de lo reprimido [“Esta imagen es el signo, el indicador, del punto de represión” (Lacan, 1956-57, p. 160)], lo cual no sería convergente incluso con la utilización precedente del modelo del fetichismo. Por esta deriva, entonces, puede advertirse cómo en este contexto temprano de la enseñanza lacaniana, todavía no se encuentra una elaboración precisa de la noción de recuerdo encubridor.

Una última indicación del *Seminario 4* se encuentra también en la articulación que Lacan (1956-57) propone –en la clase del 6 de febrero de 1957– entre “dar a ver” y “mostrar”: “...en el uso masivo que suele hacerse de la relación escotofílica, se supone siempre como algo evidente que el hecho de mostrarse es algo muy simple, correlativo de la actividad de ver” (p. 169).

De acuerdo con este lineamiento, Lacan (1956-57) subraya que no se trata simplemente de la implicación del sujeto en la captura visual, como si fuera algo evidente o que fuera de suyo, es decir, el mostrar no necesariamente se recubre con *algo* visto:

Hay en la escotofilia una dimensión suplementaria de la implicación, expresada en el uso de la lengua por la presencia del reflexivo, esa forma del verbo que existe en otras lenguas y se llama la voz media. Aquí sería el darse a ver. [...] Lo que el sujeto da a ver al mostrarse es algo distinto de lo que muestra (p. 169).

De esta manera, a pesar del carácter temprano del contexto de argumentación, Lacan introduce una distinción que será importante en el marco del *Seminario 11*, al vincular al sujeto con la “visión”, desde el punto de vista de la satisfacción pulsional y enfatizar que en la mostración importa menos *lo que se muestra* que el mostrar *per se*. Sin embargo, Lacan no extiende esta consideración para el recuerdo encubridor. Para avanzar en esta dirección, entonces, detengámonos en el seminario del año 64, luego de explicitar los resultados hasta aquí obtenidos: 1. En el *Seminario 4*, Lacan no consigue elaborar la noción de recuerdo encubridor, a partir de la referencia al fetichismo y a la estructura significante; 2. Este movimiento recién habría de consolidarse cuando la referencia sea a la estructura de la mirada y su “dar a ver”, que permitirá esclarecer los dos motivos propios del recuerdo encubridor (la hiperintensidad y la posición del sujeto como espectador de sí mismo).

En el contexto del *Seminario 11*, el hilo conductor para dar cuenta del recuerdo encubridor es el tipo de conciencia “maravillada” –de acuerdo con la expresión de Freud– que se le asocia. En primer lugar, Lacan (1964) subraya la diferencia con la conciencia del sueño, para lo cual toma un célebre apólogo de Chuang-Tzú, que soñaba que era una mariposa:

En un sueño, es una mariposa. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que ve a la mariposa en su realidad de mirada. ¿Qué son tantas figuras, tantos dibujos, tantos colores? –no son más que ese dar a ver gratuito, donde se marca para nosotros la primitividad de la esencia de la mirada (pp. 83-84).

Lacan parte de esta mención para retomar la idea freudiana de que en el sueño siempre hay una conciencia implícita (a través de la cual muchas veces el soñante se dice: “Esto es sólo un sueño”). Sin embargo, agrega algo más, dado que plantea que Chuang-Tzú



podría preguntarse –ya despierto– si no es la mariposa la que sueña que ella es Chuang-Tzú. Esta observación le permite a Lacan extraer dos conclusiones: por un lado, afirmar que Chuang-Tzú no está loco (en función de la definición lacaniana de la locura como identificación inmediata con el propio ser); por otro lado, establecer una distinción entre sueño y vigilia, dado que cuando es la mariposa, a Chuang-Tzú no se le ocurre preguntarse si, cuando es Chuang-Tzú despierto, no es la mariposa que está soñando que es. Dicho de otro modo, si bien no se refiere aquí al ser propio de la identificación de la locura, sí se trata de la identificación con el objeto como mirada. Porque, en efecto, Chuang-Tzú *es* la mariposa en su fantasma:

En la relación escópica, el objeto del que depende el fantasma al cual está suspendido el sujeto en una vacilación esencial, es la mirada. Su privilegio –como también la razón por la que el sujeto pudo, durante tanto tiempo, desconocer esta dependencia– se debe a su propia estructura (Lacan, 1964, p. 90).

La mirada es el objeto privilegiado para dar cuenta de la estructura del fantasma y la captura del sujeto en una formación en la que se vuelve mancha. No expondremos en este contexto los lineamientos generales sobre el objeto mirada en la enseñanza de Lacan (cuestión que hemos hecho en otros trabajos), pero sí destacaremos que las formaciones del fantasma son diversas: a esto apunta la distinción que Lacan realiza entre la conciencia del sueño y otro tipo de conciencia –propia del recuerdo encubridor–, en la que se produce un fenómeno diferente, basado en los principios ya mencionados: el recorte de un detalle y la posición del sujeto que se ve a sí mismo.

Para dar cuenta de este último punto, es que en la clase del 26 de febrero de 1964 Lacan presenta un hilo conductor para explicitar el estatuto de la conciencia: la ilusión “me veo verme” (Lacan, 1964, p. 87). Por esta vía reformula la concepción del *cogito* cartesiano como sujeto de la representación, fundamentado en la reflexividad y la autoconciencia: al percibir siempre soy consciente (de modo implícito) de que percibo: “El privilegio del sujeto parece establecerse con esta relación reflexiva bipolar, por la cual, en la medida en que yo percibo, mis representaciones me pertenecen” (Lacan, 1964, p. 88).



No obstante, Lacan (1964) califica esta formulación como una “ilusión”, dado que elide un aspecto central: “la conciencia, en su ilusión de *verse verse*, encuentra su fundamento en la estructura vuelta de revés de la mirada” (p. 89). En la captación intuitiva de la identidad, se albergaría un elemento extraño. No es en la captura solipsista de la reflexión que el sujeto se constituye, sino a través de una exterioridad que hace de la conciencia una forma de gozar de la mirada.

Ahora bien, esta forma de conciencia que menciona aquí Lacan no es la indicada anteriormente para el sueño: mientras que esta última implica la posibilidad de poner entre paréntesis lo real en el sueño –lo real *del* sueño– y, por eso mismo, se consolida como un modo de presentación de lo real, en la ilusión de *verse verse* se apunta a otro modo de manifestación de la mirada, propio del recuerdo encubridor: al verse como parte del recuerdo, el sujeto desconoce la satisfacción que lo comanda en este mismo acto de *verse*. Cree que ve un objeto (sí mismo), pero se satisface en el acto de ver. De acuerdo con este lineamiento específico es que puede entenderse la pregnancia de los elementos hipervalentes del recuerdo encubridor, para lo cual cabe detenerse en una anécdota singular –del propio Lacan (1964)– a la que no dudaríamos en calificar como un recuerdo de este tenor:

Es una historia verídica. Tenía yo entonces unos veinte años –época en la cual, joven intelectual, no tenía otra inquietud, por supuesto, que la de salir fuera, la de sumergirme en alguna práctica directa, rural, cazadora, marina incluso. Un día, estaba en un pequeño barco con unas pocas personas que eran miembros de una familia de pescadores de un pequeño puerto. En aquel momento, nuestra Bretaña aún no había alcanzado la etapa de la gran industria, ni del barco pesquero, y el pescador pescaba en su cáscara de nuez, por su cuenta y riesgos. A mí me gusta compartirlos, aunque no todo era riesgo, había también días de buen tiempo. Así que un día, cuando esperábamos el momento de retirar las redes, el tal Petit-Jean, como lo llamaremos [...] me enseñó algo que estaba flotando en la superficie de las olas. Se trataba de una pequeña lata, más precisamente de una lata de sardinas. Flotaba bajo el sol, testimonio de la industria de conservas que, por lo demás, nos tocaba abastecer. Resplandecía bajo el sol. Y Petit-Jean me dice –*¿Ves esa lata? ¿La ves? Pues bien, ¡ella no te ve!* (p. 102).

Dejaremos de lado aquí cualquier intento de interpretación del mismo, dado que no se trata de un paciente en análisis, pero sí subrayaremos la presencia en este recuerdo –cuya textura narrativa es florida, y ubica al joven Lacan y sus expectativas juveniles en el centro<sup>3</sup>– de ese elemento “iridiscente” que motiva su atención. En efecto, no tendría sentido realizar un análisis de este recuerdo por nuestra cuenta, porque es el propio Lacan (1964) quien se toma este trabajo en el seminario –cuya posición al enseñar era la del analizante– cuando formaliza la estructura de la pantalla: “Sólo soy algo en el cuadro, yo también, cuando soy esa forma de la pantalla” (p. 104).

Ahora bien, esta función de la pantalla no encuentra una exposición del todo precisa en el seminario. Por cierto, incluso permanece en una aproximación intuitiva, y Lacan (1964) mismo lo reconoce: “...basta ocultar mediante una pantalla la parte de un campo que funciona como fuente de colores compuestos [...]. Percibimos aquí, en efecto, la función puramente subjetiva, *en el sentido corriente de la palabra...*” (p. 104)

Para no permanecer en este registro metafórico, es preciso avanzar en la vía de cernir esa forma de la mirada –que se manifiesta en el recuerdo encubridor– que es la función de la pantalla, fundamentada en la estructura formal ya entrevista: parte-todo. De acuerdo con este propósito, comentaremos un texto reciente de un autor post-lacaniano.

En el libro *La relación de desconocido* (Rosolato, 1978), de G. Rosolato, puede encontrarse uno de los pocos trabajos dedicados por un lacaniano a la cuestión del recuerdo encubridor. El artículo, titulado justamente “Recuerdo-encubridor”, parte de la presentación de dos materiales clínicos con un objeto específico: vincular estas formaciones con la posición pulsional fantasmática del sujeto.

Respecto del primer caso, se trata de un joven que asiste al cine con su madre y, en ocasión de contemplar la escena de un beso en-

---

3 “...tal como me pinté [...] yo constituía un cuadro vivo bastante inenarrable. Para decirlo todo, yo era una mancha en el cuadro” (Lacan, 1964, p. 103).

tre los protagonistas del film, recuerda que su madre le deniega la mirada para reconducirla hacia la parte inferior del asiento, donde advierte la presencia intensa de un charco. En este punto, el análisis demuestra que la escena encubre una teoría sexual infantil, relacionada con la micción, siendo el charco una forma de dar a ver el resultado de la acción elidida. No obstante, a través de un segundo caso, Rosolato amplía su elaboración para darle un mayor énfasis a una hipótesis propia. Citemos el recuerdo presentado:

Una piragua de la que sólo veo un extremo (como si yo estuviera situado en el otro), en la parte delantera hay un muchacho joven atado, trabado. La piragua está bastante cerca de la orilla, como si mordiera sobre la arena de la playa que aparece en el fondo. Una especie de isla del Pacífico. Se distinguen algunas palmeras, una jungla. Unos caníbales, desnudos y gritando (evidentemente se trata de una película muda) van a acercarse (¿se acercan?) a la piragua para apoderarse de este muchacho (¿para matarlo, para comerlo?) (Rosolato, 1978, p. 278).

En este caso, el recuerdo encubridor se encuentra fundido con la contemplación de una película, a la que un muchacho asiste con su madre: “Se trata de un niño, de aproximadamente tres años [...] que va por primera vez al cine con su madre y su tía” (Rosolato, 1978, p. 278). En este punto, el autor busca avanzar en su hipótesis a partir de recordar la observación capital mencionada por Freud, junto con la hiperintensidad, esto es, que el sujeto se vea a sí mismo en la escena:

Freud había notado que en el recuerdo encubridor uno se ve a sí mismo niño, siendo al mismo tiempo “un observador fuera de la escena”. Esta particularidad sería la prueba de la transformación de un episodio más antiguo de la vida [...]. En el presente caso, el sujeto se imagina asistir a la representación estando a la izquierda del lugar que ocupaba entre su madre y su tía [...]. Su propia imagen articula los dos espacios contiguos de la película, ilusorio y del recuerdo vivido en la sala oscura. Uno da un indicio de la irrealidad el otro (Rosolato, 1978, p. 279).

Por esta vía, la duda respecto del montaje del recuerdo es tomada por el autor para construir una posición fantasmática del sujeto: la dramatización de la escena corresponde al peligro de la devoración que

resulta del contacto establecido entre, por un lado el mar, la piragua y el niño atado y, por otro lado, la tierra (materna) y los caníbales. La orilla es el límite en el que se realiza la unión de los dos elementos, y la isla del Pacífico, su jungla y sus palmeras, evocan un paraíso original.

En todo caso, antes que cuestionar la traducción de la escena que realiza Rosolato, lo significativo es el método plástico al que se arriesga, basado en la figurabilidad del recuerdo. Asimismo, el trasfondo de la hipótesis del autor radica en vincular los recuerdos encubridores con las vivencias tempranas de seducción del niño, que así verificarían su posición fálica. Dicho de otra manera, los recuerdos encubridores elevarían recuerdos anodinos al estatuto de fantasías encubiertas que plasman la seducción que, de modo traumático, introduce la sexualidad para el niño a través de la presencia del *Otro* parental.

No discutiremos este resultado al que llega Rosolato, dado que excedería los límites de este trabajo, aunque una observación crítica que podría realizarse es la que atiende al fundamento que permitiría validar la generalización que formula a partir de la mención de apenas dos casos. De todos modos, más allá de esta indicación, importa subrayar de qué manera Rosolato (1978) destaca el vínculo entre el recuerdo encubridor y el objeto mirada, al apuntar que aquel “pone en escena importantes experiencias escotofílicas de la infancia” (p. 271).

Para dar sustento a esta idea, Rosolato propone tomar en sentido estricto la idea del recuerdo encubridor como pantalla, aunque podrían darse a este término una diversidad de acepciones: en el sentido más vulgar y anti-analítico la pantalla sería simplemente algo que cubre y oculta, mientras que lo significativo de la pantalla-analítica es cómo da a ver algo. El recuerdo encubridor no debe ser tratado en términos de algo que debe ser cancelado, sino como hilo conductor que en la conciencia paradójica que lo expone (al reclamar autenticidad, pero asociada a cierta extrañeza) muestra *a través de sí*. En este sentido, cabría mencionar una segunda acepción, para la cual Rosolato (1978) utiliza la metáfora del “parachispas” (de una estufa):

La imagen que viene a la mente para explicar esto podría ser la del parachispas. Este objeto no tiene otra utilidad que la de proteger de

la radiación del fuego. Además, si su superficie representa la escena elegida de un hogar incandescente, no hará más que reenviar al abrasamiento que emite, un calor y chispas reales. Pero la pantalla de la chimenea sólo es un panel o un filtro, mientras que el recuerdo encubridor es más que eso, por lo menos en otros rasgos indicados por Freud (p. 268).

De este modo, la pantalla del recuerdo encubridor no sería un simple “trasluz”, que podría llevar a la creencia ingenua de creer que lo real es algo que está *detrás*. Mucho más concretamente, la pantalla es una formación de lo real, un modo de manifestación de lo real, que nunca es una presencia directa o inmediata (intuitiva) sino que se delimita en la conciencia paradójica mencionada anteriormente. Antes que propiedades “objetivadas”, el recuerdo encubridor se caracteriza por su modo de presentación a la conciencia en el dispositivo, de acuerdo con la definición de lo real que Lacan (1956-57) propone en el *Seminario 4*: “...lo real se encuentra en el límite de nuestra experiencia” (p. 33), entendida esta a partir del cumplimiento de la asociación libre.

Lo real no es *algo* que estaría escondido o en otra parte, sino la interrogación de las condiciones que hacen posible el cumplimiento de la regla fundamental. Así, el recuerdo encubridor es una formación que hace presente lo real del objeto, mirada a través de su puesta en tensión de la lógica del significante. Que a este modo de manifestación le quepa el nombre de pantalla reenvía a una tercera acepción del término: “...la pantalla es más bien el índice de una ausencia de significante [...]. Este es el tercer sentido, el más importante y que siempre orienta hacia un origen” (Rosolato, 1978, p. 269).

A partir de lo anterior, puede otorgarse a la función de la pantalla un sentido estricto, que orienta hacia la pregunta por su origen, formulada anteriormente al tomar, como hilo conductor, la conciencia paradójica en que se manifestaba: “¿Por qué recuerdo esto tan nimio?”. Este tipo de conciencia, que es la función de la pantalla como tal, no esconde nada, no hay nada detrás de ella, sino que polariza hacia un modo de gozar de la mirada que se expresa más en el acto que en un objeto específico. En todo caso, el elemento hipervalente que se muestra en el recuerdo encubridor es un signo de esta posición del sujeto, cuyo correlato es su objetivación en la escena –el *verse verse*, según Lacan.

En última instancia, el recuerdo encubridor definido desde su modo de presentación en la experiencia, basado en la conciencia paradójica que lo sostiene, implica el pasaje por una estructura formal (parte/todo) que guía desde la pregnancia visual, no hacia otro recuerdo “oculto”, sino hacia la posición del sujeto y un modo de satisfacción en la fantasía, un goce escópico en el que se expresa el deseo.

## Bibliografía

- Freud, S. (1899). Sobre los recuerdos encubridores. En *Obras completas* (331-342). Madrid: Biblioteca Nueva, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1900). *La interpretación de los sueños*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1982.
- \_\_\_\_\_. (1909). A propósito de un caso de neurosis obsesiva (El Hombre de las ratas). En *Obras completas*, Vol. X (119-194). Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1901). Psicopatología de la vida cotidiana. En *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1982.
- \_\_\_\_\_. (1914). Recordar, repetir, reelaborar. En *Obras completas*, Vol. XII (145-157). Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- Lacan, J. (1956-57). *El seminario 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_. (1957). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos I* (473-509). Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- \_\_\_\_\_. (1936). Más allá del principio de realidad. En *Escritos I* (67-85). Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- \_\_\_\_\_. (1964). *El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Rosolato, G. (1978). Recuerdo encubridor. En *La relación de desconocido* (267-287). Barcelona: Petrel, 1981.

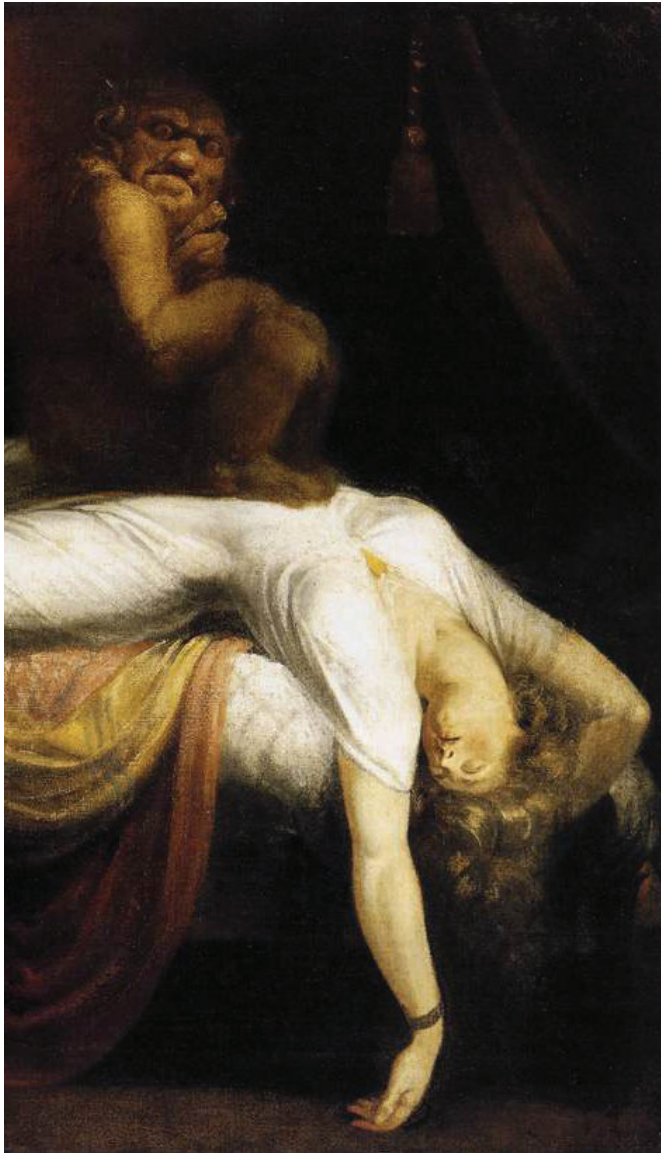
**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artículo (APA):**

Lutereau – Luciano. (2017). La pantalla de la memoria. El recuerdo encubridor como formación de la mirada. *Revista Affectio Societatis*, 14(26), 188-214. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

## CLÁSICOS DEL PSICOANÁLISIS

---







# LA FORMACIÓN DEL CARÁCTER EN EL NIVEL GENITAL DEL DESARROLLO DE LA LIBIDO (1925)<sup>1</sup>

Karl Abraham



En las dos fases del desarrollo tratadas en los capítulos precedentes, pudimos reconocer *tipos arcaicos de la formación del carácter*. Ellos representan, en la vida del individuo, recapitulaciones de los estados primitivos que atravesó la raza humana en ciertos períodos de su evolución. Aquí tiene también vigencia, como en general en la biología, la regla de que el individuo repite en una forma abreviada la historia de sus antepasados. En consecuencia, en circunstancias normales el individuo atravesará esas primeras etapas de la formación del carácter en un tiempo relativamente breve. En este capítulo, presentaré esquemáticamente una noción del modo como el carácter de hombres y mujeres, en su forma definitiva, está cimentado en esos tempranos fundamentos.

---

1 Abraham, Karl Psicoanálisis Clínico. Cap. XXV. Ed. Hormé. Buenos Aires. 1994

Según la opinión tradicional, se define al carácter como la dirección que toman habitualmente los impulsos voluntarios de una persona. No entra en el propósito de este trabajo emplear mucho tiempo en la búsqueda de una definición exacta del carácter. Sin embargo, no creemos recomendable dejarse influir demasiado por el "hábito" de atribuir una gran importancia a la dirección que toman habitualmente esos impulsos voluntarios. Pues nuestras discusiones anteriores han puesto en claro ya que el carácter es algo mudable. Por lo tanto, será mejor que no convirtamos a su duración y permanencia en un criterio esencial para los rasgos de carácter. Será suficiente para nuestros fines decir que consideramos que el carácter de una persona es la suma de sus reacciones instintivas hacia su medio ambiente social.

Ya hemos visto que en la primera época de la vida, el niño reacciona ante el mundo exterior exclusivamente sobre la base de sus instintos. Es sólo por grados que supera en alguna medida sus impulsos egoístas y su narcisismo, y avanza hacia el amor objetivo. Y, como sabemos, la llegada a esta etapa evolutiva coincide con otro acontecimiento importante, a saber, con la consecución del más alto nivel de organización de la libido, el nivel genital, como se lo denomina. Al pensar, como nosotros lo hacemos, que los rasgos del carácter de hombres y mujeres se originan en fuentes instintivas definidas, esperaremos naturalmente que el desarrollo del carácter de una persona sólo se completará cuando su libido haya alcanzado la fase más elevada de organización, y haya obtenido la capacidad para el amor objetivo. Y de hecho, la teoría de Freud de que la actitud sexual de la persona se refleja en el conjunto de sus actitudes psíquicas, es completamente confirmada por todos los hechos observados también en este campo.

En el primero de estos tres ensayos se ha demostrado en detalle que el individuo sólo es capaz de ocupar su lugar y ejercitar sus facultades plena y satisfactoriamente en su contorno social, si su libido ha alcanzado la etapa genital. Pero todavía no le hemos concedido especial atención al proceso de transición entre la segunda etapa de la formación del carácter, y la tercera y final.

La primera función de esta tercera etapa en la formación del carácter, consiste, por supuesto, en eliminar las huellas que queden de

las etapas más primitivas del desarrollo, en la medida en que sean perjudiciales para la conducta social del individuo. Pues, por ejemplo, éste no será capaz de tener una actitud tolerante y amplia hacia otras personas e intereses distintos de los suyos, hasta que no haya conseguido superar sus impulsos hostiles y destructivos que surgen de fuentes sádicas, o su avaricia y desconfianza derivadas de fuentes anales. Por consiguiente, examinaremos con gran interés el proceso por cuyo intermedio se realiza tal transformación.

Se presenta ante nosotros una abrumadora abundancia de elementos relacionados con los procesos que hemos agrupado bajo el título general de complejo de Edipo, y atrae nuestra atención hacia esta clase de hechos mentales. Si nos limitamos al caso del varón, descubriremos que las más poderosas fuentes de emociones en sus primeros años, son su deseo erótico de su madre y el de apartar al padre de su camino. Y estrechamente vinculadas con ellos están sus ideas acerca de la castración. Si consigue dominar adecuadamente las emociones centradas en este tema, eso tendrá un efecto decisivo sobre la forma que asumirá su carácter. Me contentaré con un examen muy breve de esta cuestión, dado que puedo remitir al lector al trabajo de Alexander, ya publicado<sup>2</sup>, sobre las relaciones entre el carácter y el complejo de castración. En términos generales, podemos decir que cuando el niño ha conseguido superar su complejo de Edipo con todos sus componentes, ha dado el paso más importante hacia la superación de su narcisismo original y de sus tendencias hostiles; y al mismo tiempo 'ha destruido el poder del principio del placer sobre su conducta.

En este punto, me extenderé con más detalles sobre un aspecto particular de este proceso de cambio, pues hasta ahora ha recibido poca atención su importancia para la formación del carácter. Me refiero a la amplia transformación que tiene lugar en la actitud del niño hacia el conjunto de las personas del sexo opuesto, esto es, en primer lugar hacia su madre. Originalmente, el cuerpo de ésta era para él un motivo de curiosidad y temor combinados; en otras palabras, le

---

2 Alexander, Franz "El complejo de castración en la formación del carácter" (1922)

suscitaba sentimientos ambivalentes. Pero gradualmente llega a una catexia libidinal de su objeto amoroso en su totalidad, es decir, incluyendo aquellas partes de él que le despertaban anteriormente sentimientos contrarios. Si esto sucede, surgen en el niño expresiones de su relación libidinal con ese objeto que están inhibidas en cuanto a su meta — sentimientos de cariño, devoción, y semejantes —, y ellas coexisten con sus deseos directamente eróticos. Y en verdad, durante el período de latencia del varón estos sentimientos “con su fin inhibido” predominan sobre sus emociones sensuales. Si el desarrollo del niño continúa siendo normal, estos nuevos sentimientos que se han establecido en relación con la madre, son luego transportados al padre. Extienden gradualmente su campo, y el niño adopta una actitud amistosa y benevolente, primero hacia las personas de su contorno inmediato, y después hacia la comunidad en conjunto. Me parece que este proceso es una base muy importante para la formación definitiva del carácter de la persona. Se produce en el momento en que se está saliendo de esa fase del desarrollo libidinal que Freud ha denominado la etapa fálica. Eso implica que el niño ha llegado a un punto en sus relaciones con sus objetos, en el que ya no tiene una actitud ambivalente hacia el órgano genital de su objeto heterosexual, sino que lo reconoce como parte del objeto a quien ama en su calidad de persona total.

Mientras que en los niveles anteriores del desarrollo del carácter, los intereses del individuo y los de la comunidad se oponen, en el nivel genital ellos coinciden en una amplia medida.

De tal modo, nos vemos conducidos a la conclusión de que el carácter definitivo que se desarrolla en cada individuo, depende de la historia de su complejo de Edipo, y en particular de la capacidad que ha adquirido para transferir sus sentimientos cordiales hacia otras personas, o a todo su medio social. Si ha fracasado en esto, si no ha conseguido desarrollar suficientemente sus sentimientos sociales, la consecuencia directa será una marcada perturbación de su carácter. Entre nuestros pacientes, con cuya vida mental nos familiarizamos durante el tratamiento, en todos sus aspectos, hay un gran número que sufren en mayor o menor grado perturbaciones de esta clase. La historia de su primera, infancia nunca deja de mostrar que ocurrie-

ron ciertas circunstancias que impidieron el desarrollo de sus sentimientos sociales. Siempre descubrimos que los impulsos sexuales de estas personas no son acompañados por ningún deseo de relaciones afectuosas. Y de un modo semejante, en la vida cotidiana tienen dificultades en la obtención de un contacto emocional adecuado con otras personas. Hasta qué punto ese desarrollo del carácter, favorable desde el punto de vista social, depende del grado de desarrollo de estos componentes instintivos "afectuosos", se ve muy claramente en una clase de personas cuya infancia ha sido especialmente marcada por las circunstancias de su nacimiento. Me refiero a los hijos ilegítimos. Desde el mismo principio, estos niños han sufrido por una falta de simpatía y afecto por parte de las personas que los rodeaban. Si un niño no tiene ante él ejemplos de amor, será difícil que tenga por sí mismo tales sentimientos, y será incapaz además de descartar esos impulsos primitivos que están originalmente dirigidos contra el mundo exterior. Y sucumbirá así fácilmente a una actitud antisocial. Vemos que sucede lo mismo en los pacientes neuróticos, quienes, aunque nacidos y educados en circunstancias ordinarias, sienten que no son amados, que son la "Cenicienta" de la familia.

Ya que estamos en el tema de la etapa definitiva de la formación del carácter, será conveniente evitar un posible malentendido. No es nuestra intención decir exactamente qué es un carácter "normal". El psicoanálisis no ha establecido nunca normas de este tipo, sino que se contenta con verificar hechos psicológicos. Se comprueba simplemente hasta dónde ha conseguido llegar una persona o grupo de personas, en la línea de desarrollo desde la primera etapa hasta la última, en la estructura de su carácter. Es precisamente la experiencia analítica la que nos enseña que aun el desarrollo caracterológico más completo en un sentido social, representa meramente un éxito *relativo* en la superación de los tipos más primitivos de estructura mental, y que las circunstancias individuales internas y externas determinan hasta dónde se conseguirá la meta final, o hasta qué punto esa consecución será duradera.

En 1913 Freud llamó la atención sobre el caso de una paciente en quien aparecieron, en la época de la menopausia, y al lado de algunos síntomas neuróticos, ciertos fenómenos de involución del

carácter<sup>3</sup>. Ésta fue la primera vez que se hizo una observación de ese tipo. Consideramos a los síntomas neuróticos como productos de una regresión en la esfera psicosexual. Uniendo ambos procesos bajo el encabezamiento general de regresión, Freud pudo explicar por qué se efectúa un cambio en el carácter al mismo tiempo que se forman síntomas neuróticos. Desde entonces, esta observación de Freud ha sido confirmada a menudo. Pero no es sólo en un período particular de la vida cuando el carácter de la persona depende de la posición general de su libido; esa dependencia existe en cualquier edad. El proverbio que dice “La juventud no conoce la virtud” (“Jugend kennt keine Tugend”) expresa la verdad de que en esa etapa el carácter carece todavía de estabilidad o forma definida. Sin embargo, no debemos sobreestimar la fijeza del carácter en los años posteriores sino más bien tener en cuenta ciertos hechos psicológicos que trataré brevemente ahora.

Fue Freud quien primero señaló que, a través del proceso de introyección, pueden efectuarse cambios importantes en la constitución mental del individuo, en cualquier momento. Las mujeres, en particular, tienden a asimilar su carácter al del hombre con el que están viviendo. Y cuando cambian su objeto amoroso, puede suceder que cambien en consecuencia su carácter. Además, vale la pena observar que los esposos que han vivido mucho tiempo juntos tienden a parecerse en el carácter.

Los psicoanalistas están familiarizados con el hecho de que cuando aparece una neurosis, puede involucrar un cambio regresivo en el carácter; e inversamente, una mejoría en la neurosis puede verse acompañada por un cambio del carácter en una dirección progresiva. Hace algún tiempo señalé que en los intervalos entre el retorno periódico de los síntomas, las personas que padecen trastornos cíclicos exhiben un carácter similar al de los neuróticos obsesivos, de modo que de acuerdo con nuestra teoría, ellas progresan desde el nivel oral al anal-sádico.

---

3 Freud, Sigmund. La predisposición a la neurosis obsesiva. (1913).

Pero hay otras razones por las cuales no podemos establecer una norma para el carácter. Como sabemos, los individuos muestran a este respecto amplias variaciones, según su clase social, nacionalidad, y raza. Sólo necesitamos recordar cuán grandemente difieren unos de otros las naciones y grupos de personas en su sentido del orden, su amor a la verdad, su industriosidad y otras cualidades psíquicas. Pero aparte de esto, cada grupo varía en su conducta en los momentos diferentes. Una nación, por ejemplo, cambiará en el curso *de* su historia sus concepciones de la higiene, la economía, la justicia, etc., más de una vez. La observación ha demostrado, además, que las alteraciones de las circunstancias externas de un pueblo, clase social, etc., pueden implicar cambios radicales en sus categorías dominantes. Todavía está fresco en nuestra memoria el efecto de la Gran Guerra. Vemos así que, tan pronto tienen lugar alteraciones adecuadas en sus relaciones internas o externas, un grupo de personas exhibe la misma mutabilidad del carácter que un individuo.

En los dos trabajos precedentes he demostrado cómo la fase final de la formación del carácter está edificada sobre fases anteriores de su desarrollo, y absorbe elementos esenciales de esas fases. Y atribuimos una importancia especial en la formación del Carácter a las vicisitudes que sufre el complejo de Edipo. De modo que fijar una norma estable para el carácter humano sería negar, no sólo el hecho ya conocido de que el carácter es variable, sino también todo lo que sabemos acerca del modo en que se producen tales variaciones.

Nos sentimos inclinados a considerar como normal, en el sentido social, a una persona que no se ve impedida por alguna excentricidad muy grande en su carácter de adaptarse a los intereses de la comunidad. Pero una descripción como ésta, es muy elástica, y deja lugar para un gran número de variaciones. Desde el punto de vista social, todo lo que se requiere es que los rasgos de carácter del individuo no se lleven a extremos; que aquél pueda, por ejemplo, encontrar algún término medio entre los extremos de la crueldad y la exagerada bondad, o entre la avaricia, y la extravagancia. Antes que nada, debemos evitar el error de establecer una norma respecto a la proporción en que deberían combinarse en una persona las distintas cualidades mentales. No es necesario decir que no intentamos con



esto proclamar el ideal del “dorado medio” en todas las relaciones del hombre con su prójimo.

Se sigue de lo que se ha dicho, que no hay una línea absoluta de demarcación entre los diferentes tipos de formación del carácter. No obstante, en la práctica encontramos que se agrupan con bastante naturalidad en clases distintas.

Los mejores sujetos para la investigación psicoanalítica son esos pacientes que de tiempo en tiempo cambian ciertos rasgos de carácter por otros bajo la observación directa del analista. Un joven que se hizo analizar por mí, cambió gradualmente su actitud hasta tal extremo, bajo la influencia del tratamiento, que prácticamente se libró de ciertos rasgos de su carácter marcadamente antisociales. Antes de eso, era inamistoso, mal dispuesto, altivo y codicioso en su relación con los demás, y de hecho exhibía un gran número de características orales y anales. Esta actitud cambió más y más a medida que pasó el tiempo. Pero con ciertos intervalos irregulares, aparecían violentas resistencias, y eran acompañadas en cada ocasión por una momentánea recaída en la fase arcaica de la evolución del carácter, que ya había parcialmente abandonado. En esas oportunidades, se mostraba desagradable y hostil en su conducta, despreciativo e imperioso en su modo de hablar. Después de haberse conducido de una manera cortés y amistosa, se convertía en desconfiado e irritable. Mientras duraba su resistencia, cesaban todos sus sentimientos cordiales hacia sus circundantes, incluido su analista, y adoptaba una actitud completamente opuesta hacia el mundo exterior. Al mismo tiempo que reaccionaba ante los seres humanos con odio y aversión, centraba sus deseos en objetos inanimados, en un grado desmedido. Todo su interés lo absorbía la adquisición de cosas. De este modo establecía en cuanto era posible una relación de *posesión* entre él y su contorno. Durante este periodo lo dominaba el temor de perder o de que le robaran alguna de sus pertenencias. Toda su actitud hacia el mundo exterior estaba así dominada por ideas de posesión, adquisición y pérdida posible. Inmediatamente después que su resistencia comenzaba a disminuir, su rasgo de carácter oral de la codicia se retiraba al segundo plano, y comenzaba una vez más a mantener relaciones personales



con otras personas, y a tener hacia ellas sentimientos normales que continuaban desarrollándose y estableciéndose.

Los casos de esta especie son particularmente instructivos, no sólo porque muestran la relación que hay entre ciertos rasgos del carácter y un nivel determinado de la organización libidinal, sino también porque evidencian la mutabilidad del carácter; muestran que en ocasiones, el carácter de una persona puede elevarse a un nivel de desarrollo superior, o hundirse en uno más bajo.

La etapa final de la organización del carácter, muestra en todas partes huellas de su asociación con las fases precedentes. Toma de ellas todo lo que conduzca a una relación favorable entre el individuo y sus objetos. De la primera fase oral toma la iniciativa y la energía; de la etapa anal, la resistencia, la perseverancia, y otras varias características; de fuentes sádicas, la fuerza necesaria para mantener la lucha por la existencia. Si el desarrollo de su carácter ha sido exitoso, el individuo puede evitar la caída en exageraciones patológicas de esas características, sea en una dirección positiva o en una negativa. Puede mantener bajo control a sus impulsos sin verse conducido a un completo repudio de sus instintos, como es el caso del neurótico obsesivo. El sentido de la justicia puede servir como ejemplo; en un caso de desarrollo favorable, este rasgo de carácter no está exacerbado hasta ser puntilliosidad extrema, y no es probable que irrumpa violentamente en alguna ocasión trivial. Sólo tenemos que pensar en las muchas acciones que efectúan los neuróticos obsesivos en el sentido de la "equidad": si la mano derecha ha ejecutado un movimiento o tocado un objeto, la izquierda tiene que hacer lo mismo. Ya hemos dicho que los sentimientos cordiales ordinarios son algo muy diferente de las formas exageradas de la bondad neurótica. E igualmente, es posible encontrar un curso medio entre los dos extremos patológicos de demorar todas las cosas o hacerlas siempre apresuradamente; o de ser demasiado obstinado o muy fácilmente influible. En cuanto a los bienes materiales, se llega al compromiso de que el individuo respeta hasta cierto punto los intereses de los demás, pero asegura al mismo tiempo su propia subsistencia. Conserva en alguna medida los impulsos agresivos necesarios para la preservación de su vida. Y

una considerable parte de sus instintos sádicos no la emplea ya con fines destructivos, sino constructivos.

En el curso de esta transformación general del carácter, tal como ha sido esbozada aquí, observamos también que el individuo domina firmemente su narcisismo. En las primeras etapas, su carácter estaba todavía gobernado en amplia medida por los impulsos narcisistas. Y no puede negarse que en su etapa definitiva contiene aún una cierta proporción de tales impulsos. La observación nos enseña que ninguna etapa evolutiva, cada una de las cuales tiene una base orgánica propia, es nunca completamente superada o reprimida. Por el contrario, cada nuevo producto del desarrollo posee características derivadas de la historia anterior. No obstante, aunque en alguna medida se conservan los signos primitivos del amor a sí mismo, podemos decir que la etapa final de la formación del carácter es *relativamente* no narcisista.

Otro cambio de gran importancia en la formación del carácter es aquel en el que el individuo supera su actitud de ambivalencia (hablo nuevamente en un sentido relativo). Ya se han ofrecido ejemplos para mostrar de qué modo el carácter de la persona evita los extremos después de haber llegado a la etapa final del desarrollo. También me gustaría llamar la atención aquí hacia el hecho de que en tanto continúa existiendo en el carácter de una persona un conflicto serio de sentimientos ambivalentes, habrá siempre un peligro, tanto para ella como para su contorno, de que repentinamente pase de un extremo a otro.

De modo que si una persona va a desarrollar su carácter aproximadamente hasta ese punto que hemos considerado como el nivel más alto, debe tener una suficiente cantidad de sentimientos amistosos. Un desarrollo de este tipo va de la mano con una superación relativamente exitosa de la actitud narcisista y de la ambivalencia.

Hemos visto que la opinión corriente sobre la formación del carácter no nos daba ninguna clave real de las fuentes de ese proceso en conjunto. Por otro lado, el psicoanálisis, basándose en la observación empírica, ha demostrado la estrecha relación que hay entre la formación del carácter y el desarrollo psicosexual del niño, en especial las

diferentes fases libidinales y las relaciones sucesivas de la libido con su objeto. Y, además, nos ha enseñado que aún después de la infancia el carácter del individuo está sometido a procesos de evolución e involución.

En el psicoanálisis, consideramos al carácter anormal en estrecha y constante relación con todas las otras manifestaciones de la vida psicosexual de la persona. Esto, y el hecho de que el carácter no es una cosa fija, ni siquiera en los adultos, hacen posible ejercer una influencia correctiva sobre las formaciones del carácter patológicas. El psicoanálisis no está de ningún modo simplemente confrontado con la tarea de curar síntomas neuróticos en el sentido estricto de la palabra. A menudo tiene que tratar al mismo tiempo deformidades patológicas del carácter, y aun en primera instancia. Nuestra experiencia demuestra hasta ahora que el análisis del carácter es uno de los trabajos más difíciles que pueda emprender el psicoanalista, pero es también en algunos casos el más remunerador. Sin embargo, en la actualidad no estamos en condiciones de emitir ningún juicio general acerca de los resultados terapéuticos del análisis del carácter; eso debemos dejarlo a la experiencia futura.



# GUÍA PARA AUTORES

## *Política Editorial*

La política editorial de la revista consiste en la difusión de artículos académicos sobre temas concernientes al campo teórico-clínico propio del psicoanálisis, y a su diálogo con otras disciplinas, que contribuyan a su permanente y necesaria transformación, gracias a la articulación entre su práctica y los problemas propios de cada época.

## *Originalidad*

Los artículos que sean presentados para publicación deberán ser producciones *originales*, esto es, que no hayan sido publicados en otros medios. Si ellos son el resultado de un proceso investigativo o tesis, se deben mencionar los datos relativos al proyecto de investigación o tesis, el periodo de tiempo e institución en que fue realizada. Se recomienda que aquellos artículos que sean resultados de investigación terminada incluyan datos relativos a planteamiento del problema, objetivos de la investigación, metodología y conclusiones.

## *Idioma*

Como parte de la política de nuestra publicación, y con el ánimo de difundir la Revista *Affectio Societatis* a otras latitudes, los artículos candidatos a publicación pueden ser enviados igualmente en inglés, francés o portugués. Todos los artículos que se publiquen aparecerán con su resumen tanto en español, como en francés e inglés; esta traducción debe ser enviada por el autor junto con el artículo.

## *Evaluación de los artículos*

Los artículos presentados para su publicación son sometidos al Comité Editorial de *Affectio Societatis*, quien decide en un plazo no superior a un mes cuáles de ellos cumplen los requisitos para ser sometidos a evaluación y posterior publicación. Los artículos que no cumplan es-

tos criterios mínimos son devueltos a los autores. Los artículos que pasan la primera revisión son dispuestos para un proceso de evaluación académica por parte de árbitros idóneos en la materia y el tema específicos, y pertenecientes a universidades e instituciones tanto del ámbito nacional como internacional, bajo el sistema *doble ciego*: consistente en ocultar los datos del autor al evaluador, así como al autor la identidad del o los encargados de evaluar su artículo. Los textos son evaluados teniendo en cuenta: su valor académico, su fundamentación científica, la presentación de la información, el manejo de las fuentes, entre otras. Para esta parte del proceso los evaluadores cuentan con un mes para emitir su concepto. El autor conocerá de parte de *Affectio Societatis* el resultado del arbitraje de su artículo, bien sea su aprobación con o sin modificaciones, o su desaprobación, así como los aspectos más relevantes de dicha evaluación. Por último, los artículos ya evaluados y revisados por los autores pasan por una evaluación editorial consistente en la corrección de estilo y revisión del cumplimiento de los criterios editoriales de la Revista; esta corrección es igualmente puesta en conocimiento del autor y acordada con éste. En todos los casos, el Comité editorial tendrá la discrecionalidad para publicar cualquier artículo.

Si bien la Revista convoca para la recepción de artículos con el tiempo necesario para cada número; merced a contratiempos insalvables, en ocasiones no es posible completar el proceso de evaluación de un artículo dentro del tiempo previsto; en estos casos la Revista aplazará la evaluación del artículo teniendo en cuenta el calendario para el número siguiente. En todos los casos se avisará a los autores acerca de estas modificaciones.

### *Criterios editoriales*

Los artículos no deberán exceder las 20 páginas tamaño carta, a espacio y medio con fuente en 12 puntos (times new roman) y en procesador compatible con Word de Microsoft. Lo cual corresponde aproximadamente a unos 35.000 caracteres.

- El autor deberá cuidar que al interior del artículo no aparezcan de manera explícita datos sobre la autoría del texto o la institu-

ción, ello para garantizar la revisión por pares mediante el procedimiento *doblo ciego*.

- En un archivo aparte deberá enviarse la siguiente información:
- Un resumen no superior a 8 líneas, en el que se sintetice el contenido del artículo, y se especifique si el mismo es el resultado o el avance de un trabajo de investigación. Dicho resumen debe ir acompañado de su debida traducción al inglés y al francés, y al español en caso de que el original esté en otro idioma.
- Palabras clave del artículo en español, inglés y francés.
- Datos del autor: nombre, domicilio, teléfono, número de fax, dirección electrónica, nombre de la institución donde labora, cargo actual y un breve currículo, incluyendo, por supuesto, estudios realizados y otras publicaciones, para reconocimiento de los créditos respectivos y la inclusión de dicha información en la base de datos de autores. Se aclara que estará al alcance de los navegantes sólo el nombre, el e-mail, la información sobre estudios realizados, el cargo(s) actual(es) y la filiación institucional.
- “Formato de autorización” diligenciado, el cual se descarga desde el sitio web de la revista, y en el que consta de manera explícita la autorización para publicar el artículo y su inclusión en bases de datos bibliográficas.

Los artículos deberán tener la debida corrección ortográfica y observar las normas APA en lo concerniente al uso de citas y notas, como se muestra más abajo. Si contienen diagramas o escrituras especiales (como es el caso de los grafos o de algunos “símbolos” en la teoría psicoanalítica), estos deben estar correctamente indicados en el texto.

### *Nota de copyright*

Los artículos enviados a *Affectio Societatis* deberán ser inéditos y no estar sometidos paralelamente a procesos de arbitraje en otras revistas. Tampoco pueden estar ya publicados en un sitio web. Los autores autorizan a la revista a publicar sus artículos no sólo en la página web de la misma sino también en cualquier otro medio escrito, así como su inclusión en las bases de datos a las cuales pertenezca *Affectio Societatis*. La Revista reconoce que los derechos morales y la decisión de publicar sus trabajos posteriormente en otros medios compete exclu-

sivamente a los autores, y éstos deben hacer expreso reconocimiento de los créditos debidos a *Affectio Societatis*.

### *Referencias bibliográficas y pautas de citación*

La Revista ha acogido los parámetros de las normas APA, por lo cual la *citación dentro del texto* debe ser indicada correctamente. Las notas al pie se utilizan sólo para hacer aclaraciones o aportar datos adicionales, las referencias bibliográficas se harán en el cuerpo del texto según las siguientes indicaciones.

Donde se hace referencia a un autor o a una obra, o donde se trae una cita textual, debe aparecer entre paréntesis el apellido del autor y, seguido de coma, el año de edición del texto, luego, seguido de dos puntos, el número de página o el rango de las mismas. Por ejemplo:

«El “relato marco” es el soporte del cuento y son tres los embragues que tiene este cuento con respecto a la realidad del lector, es decir, el lugar donde el cuento encuentra un oyente o lector específico: el inicio, el final y la secuencia de los envidiosos (Betancur, 1995: 105-106), lo que nosotros hemos llamado la moraleja.»

De igual modo deben referenciarse las citas textuales, bien sea aquellas que van entre comillas (cuya extensión es menor a 5 líneas) o las que van en texto aparte con sangría (mayores a 5 líneas).

Es menester señalar que, al menos en el área del psicoanálisis, es importante tener en cuenta la fecha de publicación original de los textos freudianos y lacanianos, especialmente.

La bibliografía debe presentarse en la forma siguiente:

**Libro:** El o los autores se identifican con su apellido y sus iniciales, si son más de dos se indica lo anterior con el símbolo “&”. A continuación se escribe el año de publicación, que va entre paréntesis. Luego el título se escribe en letra cursiva. Si el libro tiene más de una edición, ésta se incluye entre paréntesis con el número ordinal acompañado



de la abreviación “Ed.” a continuación del título. Posteriormente deben aparecer la ciudad y el país seguidos por la entidad editora o la editorial.

Ejemplo: Andreas-Salomé, L. & Pfeiffer, E. (2001) *Aprendiendo con Freud: diario de un año, 1912- 1913*. Barcelona, España: Laertes.

**Capítulo de libro:** Luego del autor y la fecha se coloca el nombre del capítulo, el cual va sin cursiva ni comillas, seguido de la palabra “En” y las iniciales y apellidos de los editores o compiladores, seguidos de la abreviatura “Ed.” ó “Comp.” que los identifica como tales. El título del libro donde se encuentra el capítulo se escribe en cursiva, luego se anotan entre paréntesis los números de página, antecedidos por la abreviatura “pp.”, del capítulo consultado. Por último, se anotan los datos de publicación del libro, tal como se mostró en la anterior referencia.

Ejemplo: Sanmiguel, P. (2009). Ricercando. En J, Hoyos (Comp.). *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia* (pp. 21-28). Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia.

Si se trata de un libro clásico que ha sido traducido, luego del autor y fecha de publicación debe incluirse la inicial y apellido de traductor acompañados de la abreviatura “Trad.”. Si el libro ha sido traducido y editado debe especificarse en la referencia quién fue el editor y quién el traductor. Si quien editó el libro es el mismo que lo tradujo se escribe entre paréntesis (Ed. y Trad.). Finalmente, luego de los datos de publicación del libro se coloca entre paréntesis la fecha original de publicación antecedida de la frase “Trabajo original publicado en...”.

Ejemplo 1: Platón. (1983) *Cratilo*. (J. Zaranka, Trad.). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Ejemplo 2: Freud, S. (1993). El olvido de los nombres propios. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. VI, pp. 9 – 22). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1901).

**Revista:** Si es una publicación diaria, semanal o mensual, es necesario incluir el mes y el día utilizando el siguiente esquema: (2002, 24 de enero). El autor debe ser citado tal como se ha mostrado en las referencias anteriores; posteriormente, en letra cursiva, van el título, el volumen -sin necesidad de incluir una abreviatura- y el número de entrega entre paréntesis sin abreviatura. La paginación se anota con números arábigos, después del número de entrega, separada de éste por una coma. Las páginas discontinuas se dividen con una coma.

Ejemplo de revista especializada: Sanmiguel, P. (2007). Requiem por una nueva pulsión. *Desde el jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, 7 (Diciembre 2007), 111 - 118.

Ejemplo de artículo de diario: Medina, C. (2002, 8 de febrero). Montoya cambiará de canal. *El Tiempo*, pp. 2, 9.

**Fuentes de internet:** Además de tener en cuenta lo anterior respecto de la citación de revistas, para un artículo recuperado de una base de datos electrónica debe tenerse en cuenta la dirección URL de la página o la base de datos donde se obtuvo el artículo.

Ejemplo: Eidelsztein, A. (2009). Psicoanálisis y lógica. La operación omega. *Revista Affectio Societatis*, 6, (10). Recuperado de la base de datos Directory of open access journals (DOAJ): <http://www.doaj.org/doaj?func=openurl&issn=01238884&genre=journal&uiLanguage=en>

#### Artículos de revistas que se publican sólo en internet:

Ejemplo: García, A. (s.f.) Literatura y psicoanálisis. *Acheronta*, 21. Recuperado en <http://www.acheronta.org/>

Tesis no publicada:

Ejemplo: Parra, C.M. (2001). *Ingeniería social en una comunidad vulnerable*. Tesis de maestría no publicada. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

#### Si está en fuente electrónica sin publicar:

Ejemplo: Cendales, L.A. (2005). *Incidencia del programa de comunidad justa en el desarrollo moral del Instituto Técnico José Ignacio de Márquez*.

Tesis de maestría no publicada. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Recuperado en: [http://biblioteca.uniandes.edu.co/Tesis\\_2005\\_segundo\\_semestre/00004954.pdf?](http://biblioteca.uniandes.edu.co/Tesis_2005_segundo_semestre/00004954.pdf)

### *Envío de artículos*

Los artículos y la información correspondiente al autor o autores, así como el «Formato de autorización», deberán ser enviados a través de la plataforma OJS creando un usuario o bien, usando el que ya se tenga si ha sido autor en números anteriores. Desde esta plataforma se confirmará automáticamente el recibo de los mismos. Posteriormente el editor de la revista o su auxiliar se pondrá en contacto con el autor. Para mayor información puede descargar la guía del OJS en la sección *PARA AUTORES*.



**Imprenta**  
**Universidad de Antioquia**

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13  
Correo electrónico: [imprenta@udea.edu.co](mailto:imprenta@udea.edu.co)