

Heteridade 8

Revista de Psicanálise



*O “mistério do corpo
falante I”*

Internacional dos Fóruns
Escola de Psicanálise dos Fóruns do
Campo Lacaniano



Heteridade

8

Revista de Psicanálise

O "mistério do corpo falante I"

Internacional dos Fóruns
Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano

www.champlacanian.net



Heteridade 8

Internacional dos Fóruns-Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano

Heteridade 8

Comissão editorial (Heteridade 8) : CRIF 2008-2010

Cristina Toro

Dominique Fingermann

Esther Faye

Lola Lopez

Marc Strauss

Maria Teresa Maiocchi

Miquel Àngel Fabra

Ricardo Rojas

Equipe de realização

Dominique Fingermann

Lola Lopez

Miquel Àngel Fabra

Tradução dos

Anna Orts

Ana Laura Prates Pacheco

Blanca Sofia Bresani Di Battista

Carmine Marrazzo

Chantal Degril

Conrado Ramos

Devra Simiu

Elisabeth Newman

Esther Faye

Geneviève Lacombe

Gustavo Restivo

Jairo Gerbase

Leonardo Rodriguez

Lola López

Maria Eugenia Lisman

Maria Teresa Maiocchi

Maricela Sulbarán

Megan Williams

Miquel Àngel Fabra

Patricia Zarowsky

Ricardo Rojas

Richard John Barret

Susan Schwartz

Tereza Maria Ramos de Oliveira

Vicky Estevez

Vittoria Muciaccia

Diagramação

Cícero Oliveira

Capa

Onda seca, Edith Derdyk (2007)

ederdyk@uol.com.br

Site

www.champlacanian.net

Sumário

Editorial	06
1. O MISTÉRIO DO CORPO FALANTE	
Le corps parlant, que dit-il ?	11
<i>Marc Strauss</i>	
L'inconscient à l'épreuve du corps	18
<i>Sidi Askofaré</i>	
Inconsciente real e corpo falante	25
<i>Jairo Gerbase</i>	
Petite note sur la première page d'Encore	29
<i>Sol Aparicio</i>	
2. O CORPO AFETADO	
Le corps affecté	33
<i>David Bernard</i>	
Resonancias ... Los misterios del cuerpo hablante	42
<i>Pilar Dasi</i>	
Le corps, la pensée ou 'Ça me prend la tête'	51
<i>Pascal Padovani</i>	
O incorpóreo e a referência: a letra como escrita do gozo	54
<i>Conrado Ramos</i>	
Um corpo na perversão	59
<i>Maria Helena Martinho</i>	
Briznas de goce	65
<i>Rosa Escapa Esquisabel</i>	
3. CORPO E SEXUALIDADE	
Depression and the feminine body	73
<i>Esther Faye</i>	
S'autoriser du corps	84
<i>Fulvio Marone:</i>	
Les limites du féminin	90
<i>Jean-Claude Coste</i>	
<i>De re anatomica e a substância gozante:</i>	97
O gozo do Outro não é signo de amor <i>Ana Laura Prates Pacheco</i>	

Tres cuerpos y un solo goce verdadero	105
<i>Juan Manuel Uribe Cano</i>	
4. ACONTECIMENTOS DO CORPO	
Le corps en trop	117
<i>Patricia Zarowsky</i>	
Le corps, ce témoin des morsures de l'amour	122
<i>Eliane Pamart</i>	
Los misterios del cuerpo: El 'ataque de panico'	126
<i>Alicia Donghi</i>	
5. A EXCEÇÃO DA DANÇA	
La danse: un déshabillage impossible	133
<i>Fabianne Guillen</i>	
Quand Dieu ne danse plus...	141
<i>Maricela Sulbarán</i>	
Opsis: corpo e intuição	150
<i>Sonia Alberti</i>	
6. CORPO E DISCURSO	
El cuerpo y sus medicaciones	159
<i>Bernard Nominé</i>	
Las marcas en el cuerpo	163
<i>Beatriz Elena Maya Restrepo</i>	
Corpi parlanti, Gruppo e godimento	169
<i>Renato Gerbaudo</i>	
Inconscio.com? Una 'politica del sintomo'	178
<i>Maria Teresa Maiocchi</i>	
7. O CORPO E O DISCURSO DO ANALISTA	
Encore: corpo e repetição na experiência da análise	193
<i>Dominique Fingermann</i>	
El cuerpo, la angustia y lo real	199
<i>Juan del Pozo</i>	
Un amore nuovo	208
<i>Diego Mautino</i>	
Resumos	219

Editorial

Heteridade 8 é a segunda revista da IF da série *on line*, editada pelo CRIF de 2008 a 2010.

Os textos que vocês encontrarão neste número são uma compilação do trabalho de elaboração que nossos colegas vêm realizando aqui e ali, no âmbito dos dispositivos epistêmicos locais de nossa Escola, no decorrer desses dois últimos anos, seguindo a linha de pesquisa sobre o tema que congregará na ocasião do Encontro Internacional da IF-EPFCL em Roma, no próximo mês de julho: “O mistério do corpo falante”. *Heteridade 8* pretende, portanto, funcionar como um preâmbulo para introduzir ao trabalho ao qual nos convocam os enigmas do corpo.

O rápido desenvolvimento da ciência conduziu à proliferação de terapias que intervêm no corpo, das quais um dos efeitos é a predominância das especialidades. O ideal médico e psicológico sustenta-se numa especialização (TOC, TDAH, TEL...), o que leva a uma abordagem fragmentada do sujeito e de seu corpo.

Na atualidade, o discurso capitalista dominante incita ao consumo e promove o gozo excessivo, seguindo os imperativos socioculturais da época que tendem à unificação dos corpos, abolindo as diferenças. Procura-se a beleza uniforme, a mesma para todos, de acordo com os ideais que marcam a moda e os produtos de consumo que ela gera: cirurgia estética, tatuagens, modelagem do corpo...

Trata-se, definitivamente, de práticas que determinam o acesso direto ao gozo excluindo a dimensão da palavra, da linguagem sobre o corpo.

Desde seus primórdios, a psicanálise preocupou-se com o corpo. Foram os pacientes histéricos que mostraram para Freud que o inconsciente tinha efeitos sobre o corpo, o sintoma que se enraiza nele, e levou Freud a considerar seu estatuto de verdade. Lacan afirmará que o sintoma é “acontecimento do corpo”.

Nesta perspectiva, a psicanálise modifica a relação do sujeito com seu corpo, permitindo seu acesso através do sintoma.

O conceito do corpo como substância gozante, introduzido por Lacan em 1972, faz do corpo o lugar do gozo: “o corpo goza e é gozado”. Essa afirmação não deve, entretanto, eclipsar o fato de que para o falasser [*parlêtre*], o corpo é também um lugar de inscrição significativa. Assim, Lacan declara mais tarde que “as pulsões são o eco no corpo do fato de haver um dizer”. O sujeito fala através de seu corpo, o que constitui para ele um mistério, um enigma, que convoca a decifrá-lo, dado tratar-se de um dizer que escapa à cadeia explícita.

Se o falasser adora seu corpo, crê possuí-lo, e é apaixonado por sua imagem, este corpo é-lhe, contudo, estranho, porque na realidade ele não o possui, ao passo que sua imagem é a única que lhe dá a consistência de um falasser.

No final de seu ensino, e como consequência de suas novas elaborações em torno do real e do gozo, Lacan dá outra perspectiva à questão do corpo. A partir de seus desenvolvimentos do inconsciente e da *alíngua*, ele a articula à teoria do nó borromeano e do sinthoma, tanto na dimensão real quanto na dimensão imaginária e simbólica.

Essas linhas, em guisa de Editorial, pretenderam oferecer uma breve apresentação de *Heteridade 8*, na qual se reflete o dinamismo de nossa Escola, que cria transferência de trabalho entre seus membros, tal como mostra a

a participação muitos colegas que contribuíram, através de suas produções, para que *Heteridade 8* possa vir a público. Como os textos que compõem *Heteridade 8* são escritos na língua de origem de cada um dos autores, no final desse volume vocês encontrarão os resumos de cada artigo traduzidos para cada uma das línguas da IF e como forma de facilitar o acesso às pesquisas e reflexões de nossos colegas.

Resta-nos, então, esperar tê-los incitado a uma boa leitura.

Lola López

1. O MISTÉRIO DO CORPO FALANTE

Le corps parlant, que dit-il ?*

Marc Strauss**

La question qui fait mon titre m'a été évidemment inspirée par le titre de notre prochaine rencontre internationale, "Le mystère du corps parlant", en juillet de cette année, à Rome.

Essayons pour commencer de préciser ce que veut dire l'expression le corps parlant, ce qu'elle représente pour nous. Et quel est ce mystère ? C'est la question que nous devons nous poser, avant même de pouvoir nous demander si, ce mystère, nous pouvons le lever.

Si Lacan ne nous avait pas signalé le corps parlant comme un mystère, l'aurions-nous remarqué comme tel ? Certainement pas, car nous n'y aurions simplement jamais pensé. L'expression ne figurait pas dans notre vocabulaire, et il ne nous serait jamais venu à l'idée de l'utiliser ? Pourquoi ? Parce que pour parler du corps nous avons un vocabulaire suffisant, et pour parler de la parole aussi.

Le sujet parlant

Le corps, nous pouvions le rapporter à la biologie pour la science, et au stade du miroir pour la psychanalyse. Nous savions du coup faire la différence entre les deux. Et nous savions aussi expliquer, interpréter les troubles du corps qui nous concernent, ceux du corps parlé, troubles symptomatiques d'un désir - un désir refoulé et donc ignoré. Nous les interprétons par l'opération du symbolique.

Quant à la parole, nous la rapportions au champ du langage et à l'antériorité chronologique et logique du symbolique. Nous savions qu'à entrer dans le langage, dans l'articulation signifiante pour appeler l'Autre à son attention, le sujet se barrait, s'éliçait, dans une perte sans remède. Il ne lui restait plus alors que cette parole même pour essayer de recevoir de l'Autre le signe de ce qu'il est, ce qu'il est comme être unique, à nul autre pareil. Nous savions que la parole était au service de la mise en scène du fantasme, qu'elle servait au sujet à engager des acteurs pour en représenter le scénario, à les mettre en scène pour qu'il s'y conforme et satisfassent l'intention du fantasme, l'intention d'obtenir ce qui pour le sujet vaut comme signe de son élection. Cela afin de susciter le plaisir de l'autre et donc le sien, y compris sexuel, en se faisant utiliser, en étant dégusté ou dévoré, en étant maltraité ou chassé, en étant écouté ou regardé.

Si donc Lacan avait dit le sujet parlant, ce n'aurait pas été un mystère, puisqu'il a passé des décennies de son enseignement à le démontrer, que le sujet et la parole allaient de pair. A-t-il dit exactement "le sujet parlant", je n'en suis pas sûr. Il me semble plutôt qu'il a dit le sujet parlé, ce qui va mieux avec ce qu'il a affirmé si souvent, la subversion du sujet par la psychanalyse. Le sujet est représenté, cela nous le savons, par un signifiant pour un autre. Pas représentant. Il peut

certes, dans l'après-coup de sa parole, la soutenir, cette parole, la subjectiver, l'assumer, c'est-à-dire en assumer les conséquences. Est-il pour autant parlant ?

Quelle que soient les réserves que nous pouvons émettre à cette expression de sujet parlant, si nous considérons que le sujet peut subjectiver sa parole, dans une « parole pleine », il peut par là se faire ayant parlé, parlant dans l'après-coup de sa parole. Et se supposer parlant.

Et avec le sujet supposé parlant, nous savions aussi premièrement ce qu'il disait, deuxièmement comment il le disait, troisièmement à qui ; et enfin, quatrièmement, pourquoi.

Le sujet parlant interprété

Ce qu'il disait, était en fait une question. En effet, le sujet lui-même est question, question qui s'énonce ainsi : "Est-ce que ce que je dis est valable ? Est-ce que ça a une valeur de vérité ?" On le voit, le sujet comme question suppose un Autre sujet, un sujet-supposé-savoir, nécessaire pour en répondre, c'est-à-dire en juger. Le sujet sait que quelque chose lui échappe de ce qu'il dit, il sait qu'il ne sait pas ce qu'il dit, et est amené nécessairement à mettre en fonction un « Tu » de l'Autre auquel il adresse sa question.

Je ne peux pas en effet me contenter d'affirmer que ce que je dis est valable, il me faut le vérifier, en obtenir de l'Autre la confirmation, l'assurance. Peut-on être à soi même sa propre assurance, c'est une question. Une question qui pourrait nous ame-

ner à préciser ce que nous appelons toujours avec une certaine gêne qui trouve ici son explication, le courage. C'est d'ailleurs pour ça qu'on s'est cru obligé d'ajouter dans la langue française l'expression de "vrai courage", pour les cas où il nous semble n'y avoir aucune équivoque sur l'engagement du sujet dans son acte.

Il est vrai qu'on peut toujours affirmer quelque chose en se passant de la garantie de l'Autre, mais on court des risques, un risque : le risque de se retrouver tout seul. C'est vrai partout, depuis la rue où ça peut vous amener directement à l'hôpital psychiatrique.

C'est vrai partout, que je ne puis parler sans mettre en fonction le sujet supposé savoir, mais encore plus sur le divan. Parce que j'y parle de moi. De moi au sens où je fais de moi l'objet de ma parole mais surtout au sens de l'origine : ce que je dis vient de moi et de personne d'autre. Enfin, c'est l'hypothèse, présentée comme un postulat, au départ du procédé de l'association libre. Il y a quelque chose qui va sortir de moi ! La Charité freudienne selon Lacan, avant qu'il ne la réécrive en « archi-raté ». Une belle promesse en tout cas, bien à même de susciter l'Espérance, elle réécrite en « laisse-père-rogne » !

Et pour dire quelque chose qui vienne vraiment de moi...je commence par dire ce que les autres ont dit de moi, et je dis ce qu'ils m'ont fait faire comme bêtises – pour montrer que ce n'était pas ma faute. Je veux en effet que l'autre me dise que je suis aimable; et qu'il dise pourquoi,

comme ça je saurai ce qui vient vraiment de moi. Mais pour que ce soit vraiment de moi, et de personne d'autre, ça doit être unique, sinon ce n'est plus moi. Il faut que l'autre me dise ce qui me distingue absolument et pour cela, il faut d'abord que l'Autre m'aime absolument ; que je lui prouve qu'il ne peut que m'aimer et qu'en retour je reçoive le signe de son amour, c'est-à-dire quelque chose qu'il ne donne qu'à moi. Alcibiade voulait cela aussi, et a fait tout pour, mais il a été traité comme les autres. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'était pas aimable, mais s'il l'était, ce n'était pas plus qu'un autre. Pas de dialogue exceptionnel avec cet être unique qui vous parle comme si vous étiez la chose la plus chère au monde pour lui, pour reprendre une formule de Bernard Sichère qui retranscrit ainsi le pacte lacanien de la parole. Dans une analyse le sujet est amené à faire le deuil d'être l'être le plus exceptionnel en se rendant compte que sa demande n'était que manœuvre pour savoir, arriver à savoir en l'obtenant de l'Autre, ce qui venait vraiment de lui. Et il peut constater que tout ce qu'il a fait pendant l'analyse, eh bien, c'était bien lui quand même.

Au fond, « Je » ne saurai jamais vraiment ce qui vient vraiment de moi, mais si je suis aimé, si quelqu'un me suit, au moins je ne serai pas tout seul, ce qui laisse de l'espoir.

L'amour porté au sujet supposé savoir, c'est donc ce qui permet d'attendre la vérité, sans s'en faire soi-même le garant, sans en être obsédé ou instrumenté. Dans ce dernier cas, c'est-à-dire

pour le sujet psychotique, c'est d'être seul, de s'être retrouvé seul, qui l'oblige à recréer un monde où il n'est plus seul. Plutôt être l'ennemi de tous que d'être seul. Remarquons que le sujet psychotique, s'il se retrouve à l'hôpital, c'est bien parce qu'il parle aux autres, et qu'il attend quelque chose d'eux en réponse. Il affirme, et on ne peut pas dire qu'il ne vérifie pas ses affirmations, mais sa vérification n'est pas la même que celle du névrosé. Elle n'a pas le même sens, au sens aussi bien de signification que de direction. Pour lui la vérité est de son côté et il veut que l'autre la lui confirme, non parce qu'il doute, mais parce que le monde ne peut subsister s'il est seul à savoir la vérité.

Le névrosé, pour sa part, avance avec prudence, incertitude en tout cas quand à ses affirmations, et il attend de voir la réponse de l'Autre pour souscrire à ce qu'il a dit. La réponse de l'Autre a valeur pour lui de confirmation, ce qui ne veut pas dire nécessairement qu'elle doive être une réponse d'assentiment. Le névrosé se garde en réserve, il s'élide, se soustrait, n'y est pas tout à fait. Même si l'autre, partenaire chargé de représenter l'Autre, confirme son point de vue, il n'en sera jamais complètement certain pour autant, il y a toujours un autre Autre au-delà, susceptible de lui dire qu'il se trompe dans son affirmation. Reste à s'en remettre à l'Autre du jugement dernier, c'est ce qu'il y a de plus pratique pour s'assurer de sa liberté par rapport à tout autre qui dans la réalité se voudrait absolu. Car si le sujet névrosé se choisit un Autre de la vérité, c'est en fait pour qu'il ferme les yeux, comme dans le rêve de

Freud, qu'il se taise, qu'il ne fasse pas ce qui est attendu de lui, car il n'y a pas d'urgence. En effet, le sujet trouvait-il la réponse dernière à la question de son être, que lui resterait-il alors à chercher, lui qui fait de cette recherche la finalité de son existence, la seule finalité valable ? Il lui suffit de savoir qu'il n'est pas tout seul, que la vérité viendra, pour être heureux.

Jusqu'au moment où, grâce au transfert, il se rendra compte qu'il est quand même tout seul. Mais pas tout le temps. Il est seul quand il affirme quelque chose, mais il ne l'est plus s'il tient compte de ce qui lui en répond l'autre. Ça lui permettra d'avoir moins peur, puisqu'il saura qu'il ne court pas grand risque à affirmer ce qu'il veut affirmer ; puisqu'il saura qu'il n'est pas toujours nécessaire de dire ce que l'autre attend pour affirmer quelque chose. Bref, il pourra prendre la parole. Et pour dire quoi ? C'est alors son affaire.

Bon, nous savons donc grâce à notre analyse ce que dit le sujet parlant, car nous disons tous la même chose : dis-moi que je suis sur la bonne voie, et que je peux continuer à y avancer sans trop de crainte et surtout ne m'enlève pas l'espoir de trouver la vérité dernière, un jour, plus tard. Ne me l'enlève pas en me signifiant qu'il n'y a plus rien à dire de plus, que j'ai tout dit. Car si je veux être sur la bonne voie, je ne veux pas avoir tout dit. Que resterait-il de moi si avec le peu que j'ai dit, j'ai tout dit de moi ?

Je dis cela d'autant plus volontiers que je suis sûr de ne vendre

aucune mèche : que nous disions tous la même chose ne dispense aucun de nous de la tâche de mettre en question ce qui dans sa vie représente pour lui la fonction du sujet supposé savoir, de faire une analyse donc. Mettre en question cette fonction, c'est dégager la place que nous lui faisons occuper dans la représentation de notre fantasme et préciser ce qui pour nous vaut comme signe et garantie de notre existence.

Pour conclure sur le sujet parlé, nous savons donc à son propos beaucoup de choses et du coup aussi nous pouvons les apprendre à d'autres, qui auraient envie aussi de savoir ce qu'ils disent, comment à qui et pourquoi ils le disent.

Une parole pour ne rien dire ?

Le corps parlant prend du coup toute sa dimension de mystère. Pourquoi passer du sujet au corps ? En quoi un corps est-il parlant s'il n'y a pas un sujet pour le faire parler ? Le corps n'est-il pas que l'instrument du sujet parlant, instrument nécessaire puisque s'il n'y a plus de corps il n'y a plus de sujet non plus, mais secondaire dans la hiérarchie de commandement ?

Or justement, Lacan, avec cette expression de corps parlant soulève le mystère d'un autre commandement, d'une autre cause.

Alors, à cela nous avons des réponses, que Lacan donne dans le séminaire XX, le même que celui où figure cette expression mystérieuse. Nous savons, parce qu'il nous l'a fait remarquer et reconnaître, qu'il y a un plaisir propre à parler, quoiqu'on dise. Un plaisir

lié juste au fait de parler, qui n'a donc rien à voir avec une question adressée à l'Autre et encore moins avec une quelconque information à transmettre. On parle pour ne rien dire, mais pour parler. Et Lacan va jusqu'à définir ce qu'est parler pour ne rien dire : c'est parler d'amour. En effet dans l'amour, on parle pour ne rien dire, on se dit des noms de légume, on se raconte des choses inutiles. Même, plus elles sont inutiles, plus elles sont paroles d'amour et la quintessence en est la poésie. C'est pourquoi il distingue l'acte d'amour, la copulation, et faire l'amour, la poésie. On y invente des mots pour l'autre, des mots qui ne lui ont jamais été dits, on le nomme ainsi comme unique pour nous. On parle pour ne rien dire, mais quand même, pour nommer et être entendu.

Lalangue du corps

C'est pourquoi Lacan va encore plus loin, en inventant la lalangue. Il l'invente, comme on parle de l'inventeur de Troie, au sens où il la dégage sous la langue articulée qui s'adresse à l'autre et dans son articulation met en fonction le sujet supposé savoir. Lalangue n'est pas une affaire de sujet, mais de corps. Elle serait le plaisir de jouer de la voix, de faire résonner son corps, pour avec la voix répéter des effets qui sont des affects. Des affects de jouissance.

Et si un corps résonne à lalangue qu'il émet, c'est parce que l'Autre lui a parlé, a inscrit sur sa surface des effets de sa lalangue à lui, l'Autre. Le corps est animé par la répétition de ces effets de l'Autre.

Du coup, nous avons deux questions, et il nous faut trancher pour savoir si c'est de l'une seulement ou des deux que Lacan qualifie de mystère, considérant qu'il n'a pas dit les mystères du corps parlant, au pluriel... La première est le passage d'une lalangue proférée par l'Autre à celle proférée par le sujet. Quel en est le mécanisme ? Quel est le lien entre l'une et l'autre ?

La seconde est le passage de lalangue au langage articulé.

En fait, la seconde n'en est pas vraiment une, Lacan a passé justement son temps à y répondre, du fait de l'articulation nécessaire des besoins, même les plus élémentaires, en demandes, c'est-à-dire en signifiants. Impossible de rester à « lalanguer », l'Autre ne l'accepte pas. Sauf à rejeter l'Autre, il faut s'assujettir, s'enchaîner au langage.

Nous voici donc ramenés à notre remarque que si l'amour, c'est parler pour ne rien dire, ce n'est pas parler tout seul pour autant.

Il y a des sujets pourtant qui parlent tous seuls. Non pas les psychotiques, qui à leur manière ne sont jamais seul mais toujours accompagnés de leurs voix, mais les autistes. A leur propos, Lacan dans ces mêmes années a dit qu'ils étaient plutôt verbeux. S'il est vrai qu'ils ne communiquent pas, ce n'est un paradoxe qu'en apparence, car plus que quiconque ils montrent ce qu'est un corps parlant, où la lalangue semble fonctionner toute seule, animer un corps sans sujet qui se le représente. Autrement dit, que

leurs corps ne soient même pas unifiés par l'image au miroir ne les empêche pas de proférer des sons, avec des affects manifestes, de satisfaction ou de déplaisir.

Le mystère de l'attraction des corps

Le mystère serait-il alors l'existence chez l'être humain d'une disposition à la parole qui doit être mise en fonction, exploitée, sinon elle fonctionne à vide ? Comment cette disposition est-elle alors mise en fonction ? Est-ce par l'Autre et l'effet de lalangue qu'a sur cet Autre même le fait de parler au corps du parlêtre ? Autrement dit, faut-il la satisfaction de l'Autre à parler pour ne rien dire à l'enfant, pour que la machine à « lalanguer » embraye, ne tourne pas à vide ? C'est ce que laisse supposer l'hospitalisme décrit par Spitz. S'il y a des gens à qui il faut parler pour ne rien dire, c'est assurément les enfants, les *infans* plus exactement, c'est-à-dire des corps prématurés, d'avant l'unification par le miroir.

Mais le mystère reste, de la répétition. De la répétition des affects produits par lalangue de l'Autre sur le corps, de la répétition de ces affects par le corps qui se fait lui-même parlant. Parlant, c'est-à-dire non seulement « lalanguant », mais articulant cette lalangue dans le langage, qui est une élucubration de savoir sur lalangue. La jouissance de lalangue ne suffit pas, même à Joyce. Il faut qu'un autre en soit l'adresse - les universitaires pour Joyce, nous le savons ; les savants pour Schreber ; pour nombre de psychotiques les dirigeants du monde, Dieu ou les chefs d'Etat, quand ce n'est pas le monde en-

tier.

C'est là que nous pouvons situer le mystère. Non pas que le sujet reçoive lalangue et ses effets d'affect avec l'amour de celui qui lui parle, mais qu'il aime à son tour, c'est-à-dire se choisisse un interlocuteur, qui n'est pas nécessairement le garant de la vérité, on l'a vu avec les psychoses, mais un interlocuteur qui soit son adresse. Le miracle du corps parlant, c'est que le corps ne peut pas être et rester seul, qu'il a besoin du corps de l'autre pour se soutenir comme parlant. Ce qui « retient les corps invisiblement », ce n'est pas l'instinct, mais le fait que ce soit le corps qui soit parlant. Le corps a besoin du corps de l'autre pour répéter la rencontre de deux lalangues, qui fait un effet autre que le jeu solitaire avec lalangue. C'est là une nouvelle forme d'amour dont parle Lacan dans le séminaire XX. Et à son propos, il ne parle plus de tromperie, mais de rencontre de savoirs inconscients. Cette rencontre semble compter suffisamment pour le sujet pour accepter de ne pas se satisfaire seul de lalangue. Le corps tient suffisamment à la présence de l'autre corps pour que le parlêtre, l'individu affecté de l'inconscient, accepte de se faire sujet du signifiant, c'est-à-dire de refouler sa jouissance solitaire de lalangue.

A la question pourquoi ne sommes-nous pas tous fous, nous connaissons la réponse, c'est parce que nous tenons au - et par - le garant de la vérité, nous tenons à et par cet Autre en tiers dans notre relation au partenaire du fantasme. Et quand un sujet est psychotique, il tient néanmoins à l'autre de son adresse, il

ne peut rester seul contre le monde, il est obligé de s'inscrire dans une réalité vivable pour lui.

Le corps de l'Autre

Mais pourquoi ne sommes-nous pas tous autistes ? Pourquoi avons-nous besoin d'un autre de l'adresse, alors que la lalangue, qui est notre savoir inconscient, fait que nous en savons toujours assez pour jouir, pour savoir-faire avec la jouissance ?

Une réponse en forme d'hypothèse. Parce que le sujet ne peut se reconnaître dans la jouissance de lalangue, il ne peut se l'attribuer subjectivement que si l'autre le fait parlant, c'est-à-dire le dit parlant, c'est-à-dire l'entend, lui donne le sentiment d'être entendu.

Le cogito lacanien n'est donc pas tant : « Je parle donc je suis » que : « Je suis entendu donc je suis ». Être, c'est être entendu. Entendu disant quoi ? Eh bien justement, la question ne se pose pas là, il s'agit d'être entendu absolument, comme parlant, au-delà et indépendamment de tout ce que le sujet peut dire, qui ne sera jamais que mi-vérité du fait de son élision comme sujet dans ce qu'il vient à articuler.

Au mi-dire de la vérité, j'ajouterais donc le mi-dire de la solitude. Le corps parlant, qui a affaire à l'Autre absolument autre, est seul, mais il supplémente cette solitude de la rencontre avec l'Autre de l'amour. Un amour sans raison, sinon la contingence de la ren-

contre d'où l'être se trouve nommé, désigné comme unique. Un amour qui n'est plus l'amour réglé par l'éthique, le fait que deux êtres se reconnaissent par leur manière de faire face à l'insupportable de l'existence. Les deux ne s'excluent pas, peut-être même peuvent-ils se rencontrer chez le même partenaire, mais ce n'est là que fait de hasard, sinon de chance. Évidemment, dans ces cas, ça mène à la répétition de la question, la reproduction, résultat pour Lacan d'un malentendu dans l'espèce humaine.

Ce qui est sûr, c'est que ce couple reproducteur ne peut être constitué avec le psychanalyste. Ce dernier ne peut qu'aider un sujet à ne pas se précipiter dans le malentendu et à trouver la réponse aux questions que sont pour lui son existence et la jouissance qui la soutient. Que dit le psychanalyste finalement au sujet, sinon : « Au-delà de ton scénario fantasmatique, que l'analyse peut te permettre de mettre à jour, je ne sais pas ce que tu dis, mais j'entends que tu parles. Que veux-tu de plus ? Que je te nomme dans ton être alors que nous venons de voir que c'est impossible ? Allez, va maintenant faire ce que tu veux, de toute façon, ça ne vaudra que ce que ça aura valu, futur antérieur, pour toi et pour les autres. Et à toi de voir à chaque fois comment tu arranges tes préférences. »

NOTES

* Conférence à l'Icles de Naples en mars 2010.

** AME de l'EPFCL.

L'inconscient à l'épreuve du corps

Sidi Askofaré*

« L'inconscient à l'épreuve du corps », ainsi ai-je intitulé cette contribution à la préparation de notre prochaine Rencontre de l'Internationale des Forums qui se tiendra au mois de juillet prochain à Rome, - reprenant les articulations de mon intervention récente à l'Icles de Naples - : « Le mystère du corps parlant ».

Ont déjà circulé différents commentaires, différentes déclinaisons et articulations de ce thème, somme toute assez mystérieux, si je puis dire. Pour ma part, je suis parti directement de l'énoncé de Lacan dont le titre de la Rencontre a été tiré. Je vous le rappelle: « Le réel, dirai-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient » (*Encore*, p.118).

On n'a besoin d'être grand clerc pour s'apercevoir qu'il s'agit non pas d'une thèse sur le corps mais d'une thèse sur le réel et sur l'inconscient, une thèse sur l'équation de l'inconscient et du « corps parlant » d'une part et une thèse sur le réel comme « mystère » de l'inconscient, du corps parlant, d'autre part.

Il s'agit de deux thèses assez nouvelles et qui ne se situent pas au même niveau. Il y en a une qui est subordonnée à l'autre; pour saisir en quoi le réel est le mystère - soit l'inconnu ou l'inconnaissable, l'ombilic de l'inconscient -, encore faut-il situer et déterminer en quoi l'inconscient est homologue au « corps parlant ».

D'où mon idée de m'arrêter à cette proposition de Lacan, et de

l'aborder de manière problématique. D'où, enfin, le titre de cette contribution : « L'inconscient à l'épreuve du corps ».

1. Je commencerai par une question simple: qu'est-ce qui justifie que l'inconscient - et pour nous inconscient veut dire tout d'abord « inconscient freudien » -, qu'est-ce qui justifie donc que l'inconscient puisse être mis à l'épreuve du corps ?

En effet, si Freud a reconduit sans le thématiser expressément le vieux dualisme corps/esprit ou soma /psyché, il me paraît difficile de considérer que le corps fut pour lui un réel problème. Sans doute a-t-il éprouvé, à certains moments, une certaine difficulté à articuler très précisément le corps et le psychisme. Sans doute aussi qu'il éprouva une certaine insatisfaction à rendre compte de certains phénomènes à partir de la notion de « conversion », c'est-à-dire de l'hypothèse d'un « saut du psychique au somatique ».

Il reste néanmoins que pour l'essentiel, ce que Freud a découvert sous le nom d'inconscient, s'il constitue un champ nouveau, une perspective qui subvertit l'étude et les pratiques de la « subjectivité », l'inconscient donc se situe dans un rapport de continuité /discontinuité, un rapport d'aliénation /séparation avec le corps.

Pour présenter les choses très simplement, je dirai que l'inconscient est présenté par Freud lui-même comme un « lieu psychique séparé », lieu qui doit sa constitu-

tion à une opération dynamique: le refoulement.

Or, qu'y a-t-il dans ce lieu? Autrement dit, qu'est-ce que le refoulement y « déverse »?

La thèse freudienne est connue: ce que le refoulement fait passer à l'inconscient, ce sont des représentations, ou plus exactement des *Vorstellungsrepräsentanzen*, des « représentants- représentatifs » ou « représentants de la représentation ». Il ne me paraît pas nécessaire de rappeler et d'épeler tout le processus tel que Freud le décrit. Qu'il suffise de rappeler qu'il ne s'agit pas de représentations *ex nihilo* mais de représentations pulsionnelles.

C'est à partir de la pulsion que corps et inconscient trouvent, en effet, à s'articuler chez Freud. Mais ce n'est ni sans embarras ni sans paradoxes. Rappelons-en quelques articulations. Je dirais qu'à propos du corps dans la clinique et la théorie psychanalytiques, il est possible de soutenir au moins deux propositions radicalement opposées. La première consisterait à dire que du corps, la psychanalyse, en tant que pratique et théorie du déchiffrement sous transfert des symptômes névrotiques, n'a rien à dire. En effet, il est tout à fait concevable de penser, avec Freud, que le corps comme tel se situe aux frontières voire hors du champ de la psychanalyse. Ainsi, dans sa préface à la réédition de ses *Recherches psychanalytiques sur le corps*, Christophe Dejours écrit: « Freud a été réticent face à toutes les tentatives de penser le corps en psychanalyse, qu'il s'agisse de celle de Ferenczi, de celle de Groddeck,

ou celle de Reich. Dans la métapsychologie de la pulsion, il affirme que l'étude de la source pulsionnelle n'intéresse pas la psychanalyse, n'est pas nécessaire à la psychanalyse et n'appartient pas à la psychanalyse. Elle appartient, selon Freud, à la biologie. »

À cette proposition, dont on voit clairement jusqu'à quel point elle est fondée sur la confusion entre corps et organisme, nous pouvons opposer celle-ci : qu'on l'envisage à partir du symptôme ou de l'angoisse, du signifiant ou de l'objet, du sexuel ou du discours, du sens ou de la jouissance, la clinique psychanalytique est fondamentalement une clinique du corps, une clinique qui part du corps pour y revenir, une pratique dont tous les opérateurs spécifiques ne sauraient être sans le corps.

Je dirais, en première approche, parce que les conditions de la découverte freudienne la clinique de l'hystérie, ont d'emblée placé aux premières loges le corps, le corps comme lieu du symptôme pour faire simple. Avec, pour ainsi dire, au moins deux conséquences majeures:

- l'enseignement des paralysies hystériques: celles-ci témoignent de l'existence d'une « autre anatomie » que celle enseignée par la biologie et dont la médecine s'oriente. On peut dire qu'on tient là déjà le principe et le fondement de l'opposition organisme/corps;
- l'hypothèse de la conversion, c'est-à-dire de la transformation de l'affect en innervation corporelle, comme mécanisme de formation des symptômes hystériques.

Si nous y ajoutons le concept de pulsion que Freud forge en 1905, celui de narcissisme qu'il introduit en 1914 et la place qu'il accordera à l'hypocondrie dans la clinique des psychoses, il n'est pas exagéré de dire que Freud a été conduit à placer au cœur de la clinique et de la théorie analytique, le corps et le rapport au corps.

Seulement, pour peu qu'on l'interroge, on s'aperçoit qu'il s'agit justement d'un corps qui met en question notre acception naïve du corps et qui inaugure ainsi l'idée et le concept d'un corps irréductible à l'organisme.

C'est probablement et paradoxalement avec l'introduction du concept de pulsion, en 1905 dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* que la question du corps en vient à s'embrouiller chez Freud.

Et il y a là paradoxe, en effet, parce que, à première vue, on aurait plutôt tendance à penser que le concept de pulsion est l'opérateur théorique qui enracine la psychanalyse dans le corps, et par là même, serait à l'origine de ce que d'aucuns ont pu appeler le « fourvoisement biologisant » de Freud.

Or qu'en est-il ?

L'introduction du concept de pulsion a emporté, *a minima*, deux conséquences:

- la première fut d'entériner ce qu'il faut bien appeler le « dualisme » freudien, la position et l'opposition du somatique et du psychique. On se souvient que de cette opposition - quasi onto-

logique- que la pulsion elle-même trouve à se définir comme concept-limite;

- la deuxième conséquence se réfère au fait que Freud exclut du champ de l'investigation psychanalytique ce qui, de la pulsion, relève du corps tel que lui l'entendait, à savoir sa source... organique.

On perçoit dès lors, me semble-t-il, la difficulté qu'a pu représenter pour Freud, le fait de devoir penser le corps dans la psychanalyse.

Tout le monde sait que la thèse énoncée par Freud dans sa *Traumdeutung*, thèse par laquelle, d'un seul et même mouvement, il rompt avec la philosophie et la psychologie : « L'inconscient est le psychique lui-même et son essentielle réalité. »

Or cet inconscient, nous savons, depuis que Lacan y a insisté, que pour Freud il est fait de pensées (*Gedanken*)- c'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles Lacan se réfèrera au « Je pense... » de Descartes -, et que par conséquent, des pulsions, il ne connaît que les représentations, ou plus exactement les représentants de la représentation (*Vortellungsrepräsentanzen*).

On comprend ainsi pourquoi Freud a été conduit à établir par tous les moyens un pont entre les deux ordres qu'il a préalablement séparés.

D'où sa notion de conversion, les problèmes qu'elle pose et les perspectives qu'elle nous ouvre sur le statut du corps dans la clinique et la théorie analytiques.

2. Vous savez que ce n'est pas cette voie que suivra Lacan. Son enseignement ne se met pas en place sous le chef de la pulsion mais du signifiant, du langage et de la parole. C'est même pourquoi il intitulera le texte-manifeste de son enseignement, le fameux « Discours de Rome »: « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse ».

L'orientation de Lacan a consisté pour l'essentiel à reconstruire la doctrine freudienne à partir d'une nouvelle axiomatique. Et l'axiome qu'il a retenu n'est pas celui de la pulsion - l'exigence de satisfaction de l'organisme - mais celui de « l'inconscient structuré comme un langage » ou du « langage, condition de l'inconscient ».

Pas besoin, ici, d'entrer dans le développement, les raffinements mais aussi les difficultés que comportent cette axiomatique. Aussi, vais-je me limiter au minimum. Et ce minimum est que l'axiome de « l'inconscient-langage » a produit :

1.) des effets de simplification et de clarification, de mise en évidence d'une certaine homogénéité voire de congruence entre la structure de l'inconscient, le dispositif chargé de l'accueillir - fondé sur l'association libre et l'interprétation - et la technique du déchiffrement ;

2.) a initié une approche de l'inconscient qui lève défini-

tivement l'hypothèque biologique qu'a pu comporter le mésusage de la référence à pulsion comme *ultima ratio*.

Mais en même temps, la fécondité épistémique de cet axiome a conduit Lacan à produire non seulement une théorie de l'inconscient complètement dégagée de toute référence au corps - avec ce que cela comportait de risque idéaliste voire spiritualiste -, mais une dérivation de tous les concepts de la psychanalyse de cet inconscient-langage. Ce que j'avance là peut se vérifier très simplement. En effet, il suffit de se reporter aux toutes premières lignes du *Post-scriptum* de la « Question préliminaire... » : « Nous enseignons suivant Freud que l'Autre est le lieu de cette mémoire qu'il a découverte sous le nom d'inconscient, mémoire qu'il considère comme l'objet d'une question restée ouverte en tant qu'elle conditionne l'indestructibilité de certains désirs. A cette question nous répondrons par la conception de la chaîne signifiante, en tant qu'une fois inaugurée par la symbolisation primordiale (que le jeu : *Fort ! Da !*, mis en lumière par Freud à l'origine de l'automatisme de répétition, rend manifeste), cette chaîne se développe selon les liens logiques dont la prise sur ce qui est à signifier, à savoir l'être de l'étant, s'exerce par les effets de signifiant, décrits par nous comme métaphore et métonymie. »

Nous avons donc ici une théorie de l'inconscient entièrement construite à partir de la logique du signifiant, Lacan prenant le départ de l'opération dans la symbolisation primordiale dans la symbolisation primordiale, l'instaura-

tion de la chaîne signifiante qu'elle inaugure et lois du langage auxquelles se réduira - métaphore et métonymie - auxquelles se réduira le travail dudit inconscient. Nous savons que c'est cette élaboration qui conduira Lacan à définir l'inconscient doublement, selon qu'un privilège est accordé au synchronique - l'inconscient, c'est l'Autre, le « lieu de l'Autre », l'Autre comme « trésor du signifiant » - ou au diachronique : l'inconscient, c'est « le discours de l'Autre ».

On voit bien qu'à partir d'un nombre réduit de propositions (le langage est la condition de l'inconscient ; l'inconscient est structuré comme un langage ; l'inconscient, c'est le lieu de l'Autre ; l'inconscient, c'est le discours de l'Autre), Lacan construit une théorie de l'inconscient qui est loin de recouvrir ce que Freud a pu faire valoir de ce même inconscient en le définissant notamment des points de vue dynamique et économique. D'ailleurs, comme je l'indiquais plus haut, cela va plus loin puisque nous repérons des incidences importantes sur les autres concepts fondamentaux de la psychanalyse. Qu'il suffise de se rappeler - cf. « Le moi dans la théorie de Freud... » et « Le Séminaire sur « La lettre volée » » - que Lacan va réduire la répétition freudienne (que ce soit celle de « Remémoration, répétition et perlaboration » ou celle de l'« Au-delà du principe de plaisir ») à l'insistance de la chaîne signifiante. Il en va de même s'agissant du transfert que Lacan déconnecte heureusement de la répétition freudienne, mais pour en faire l'effet du « sujet supposé savoir » (SsS qui relève doublement

du langage : par le savoir, bien sûr, qui est « chaîne de signifiants » et par le sujet qui est effet du signifiant). Mais le plus surprenant, c'est que la pulsion est elle-même présentée comme effet du signifiant, puisque Lacan propose de la relire d'une part comme subversion du besoin par le langage et, avec son écriture comme $\$ \langle D$, disparition du sujet sous la demande de l'Autre qui le fait coupure.

Si l'on ajoutait à tout cela la définition toute signifiante du sujet lui-même - en tant que représenté par un signifiant pour un autre signifiant-, on est en droit de se demander où, quand et comment le corps est convoqué, reçu et éventuellement mis en jeu dans le cours d'une analyse.

Ai-je grossi le trait ? Peut-être. En tout cas, rien d'inexact dans ce rappel. J'irais même jusqu'à dire que le succès de Lacan dans certains milieux - philosophiques et religieux, notamment - a tenu en grande partie à cette orientation initiale qui a, pour ainsi dire, hypertrophié la dimension du sans et les références aux jeux du signifiant.

Pour poursuivre plus avant, je dirais qu'il n'est pas étonnant dès lors que Lacan ait atteint, à moment donné, les limites de la fécondité épistémologique de cette axiomatique. L'examen de certains aspects de l'expérience l'y ont également sans doute conduit. Je dirais que la reconsidération de la question s'est faite non pas brutalement mais dans un espace de temps assez réduit. On peut le dater assez précisément - entre 1962-63 et 1963-64 - puisque le

tournant est pris à partir des deux Séminaires sur *L'angoisse* et *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

En effet, après les grands commentaires des cas freudiens et l'exploration des textes théoriques et métapsychologiques de Freud, Lacan va s'attacher à rendre raison du plus fondamental des affects : l'angoisse. Or, convoquer l'angoisse, essayer d'en rendre compte, même comme effet de la structure de langage, exige de convoquer et de tenir compte du corps. Car si le Moi est le lieu de l'angoisse, ce n'est pas un lieu absent et décorporisé. L'angoisse prend au corps et le Moi lui-même a avoir avec le corps ne serait-ce que par ses limites, la peau, par la motricité, les sensations, les émotions et toutes les formes d'affects dont il est le lieu. Première scansion.

La deuxième scansion, je la situerai à partir de la rectification que Lacan apportera à sa conception du transfert. J'ai rappelé son premier mouvement : distinguer le transfert de la répétition, en plaçant à son principe une fonction signifiante, le sujet supposé savoir. Le second mouvement n'est pas moins intéressant : il s'est agi de compléter sa définition du transfert par une référence, non pas à la structure de langage de l'inconscient, mais à ce qu'il appelle sa réalité : la « réalité sexuelle ». « Le transfert, dira Lacan en 1964, la mise en acte de la réalité de l'inconscient en tant qu'elle est sexuelle ». Or, de mémoire d'analysant ou d'analyste, le sexe et le sexuel, même s'ils reçoivent quelques déterminations du signifiant et des discours, ne peuvent se passer de corps. Ne se-

rait-ce que parce que le corps est nécessaire pour jouir, et ce au point que Lacan a pu définir « la jouissance comme le rapport qu'entretient le sujet parlant à son corps » (*La logique du fantasme*). D'où enfin, le quasi abandon, par Lacan, de son mathème de la pulsion ($\$ \langle D \rangle$), pour revenir en 1964 - dans *Les quatre concepts fondamentaux...* - à l'élaboration freudienne de « Pulsions et destins des pulsions ».

3. Je dirais donc, pour faire un pas supplémentaire, qu'avec l'angoisse, le transfert - redéfini à partir de la réalité sexuelle de l'inconscient - et la pulsion - recentrée sur son objet, *a*, et son but : la satisfaction-, Lacan est conduit à opérer une rectification décisive dont les retombées sont considérables. On pourrait les ramener, *grosso modo*, à quatre points :

- la centralité de la référence à l'objet comme « contingence corporelle », et pas uniquement « consistance logique » ou « réalité topologique », avec ses incidences sur la considération du fantasme et la fonction de l'analyste ;
- l'introduction de la catégorie de jouissance et sa subversion de la logique du signifiant ;
- la catégorie de discours qui place au cœur du concept de « lien social » le lien entre des corps et pas seulement des rapports entre des signifiants ;
- la construction du paradigme borroméen et, par lui, l'orientation vers le réel : le *parlêtre*, le symptôme comme « événement de corps », la re-

valorisation de l'affect et, *in fine*: l'«inconscient réel».

On retrouve là plusieurs des points ou entrées à partir desquels Colette Soler, dans *Lacan, l'inconscient réinventé*, examine très précisément comment, après son « Retour à Freud », Lacan réinvente à proprement parler l'inconscient et l'expérience qui s'en est instaurée.

Dans cette opération de « réinvention », l'accent n'a été mis, jusqu'à il y a peu, que sur la dimension du langage, la référence au signifiant. Or, il semblerait que ce qu'apporte de décisif les dernières élaborations de Lacan concernent moins le symbolique que ce qui se produit de son nouage au Réel - soit à la substance jouissante - et à l'Imaginaire - c'est-à-dire au corps-. Comment comprendre sinon le recentrement de l'expérience, opérée par Lacan, sur le symptôme - sa fonction et son destin à la fin : identification du sujet à son symptôme fondamental - et l'affect - qu'il soit d'angoisse, de dépression ou de satisfaction- ?

Je conclus.

Lacan n'est pas un mystique et encore moins un théologien. Il n'ajoute pas aux mystères du christianisme - et tout particulièrement au mystère de l'incarnation- si bien exposés par Ludwig Feuerbach dans le chapitre I de *L'essence du christianisme*, un nouveau mystère, celui du « corps parlant ». Peut-être ne fait-il qu'approcher dans le livre XX de son Séminaire, dans une formulation encore approximative, son orientation résolue vers l'inconscient réel et ce qu'il y a à la fois d'impossible, de nodal et d'inatteignable par l'inconscient-structure dans l'expérience de la psychanalyse. Ce qui est certain, c'est que Lacan ouvre là une voie pour « aller plus loin » que l'inconscient-langage. Avons-nous pris la mesure de cette orientation et de cette avancée ? C'est ce que nous vérifierons à Rome, au mois de juillet, à notre Rendez-vous international !

NOTES

*AME de l'EPFCL.

Inconsciente real e corpo falante

Jairo Gerbase*

Quando uma formação do inconsciente (lapso, sonho, piada, sintoma) já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação) estamos no inconsciente.

Este enunciado dá partida ao “Prefácio à edição inglesa do Seminário 11”. A primeira conclusão que se pode tirar dele é que estar no ICS exclui o sentido. Conclusão suportada no dado que o ICS é feito de alíngua [*lalangue*], portanto é real.

Embora lalíngua seja uma tradução que evoca a lalação, o fato de ser unívoca me leva a preferir alíngua por ser equívoca.

Basta prestar atenção ao lapso para que se saia do ICS. A regra – diga seja o que for – a regra da associação livre, que Lacan traduziu por tagarelice, não passa pela atenção. Por isso, talvez, Freud tenha proposto ao analista escutar com a atenção flutuante. Não há verdade que ao passar pela atenção não minta.

Os programas de computador, o *software Money*, por exemplo, é bastante amigável. O ICS, ao contrário, não suporta amizade. É também neste sentido que ele é o Real.

A hipótese lacaniana enuncia que o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o sujeito de um significante. Deve-se notar neste enunciado uma relação de homologia entre indivíduo e sujeito.

Indivíduo dever ser entendido no sentido em que Aristóteles o emprega, no sentido de corpo. O que torna possível enunciar a hipótese de outra maneira: o cor-

po que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o sujeito de um significante. Deve-se agora notar uma relação de homologia entre corpo e sujeito. Esta homologia pretende por em dúvida o dualismo corpo – mente.

O que é um corpo afetado pelo inconsciente? É um corpo sensível ao significante. Um corpo no qual o dizer tem ressonância. O que equivale ao conceito de pulsão. Exclusivamente, o corpo humano é afetado pelo inconsciente. Um exemplo? Quanto tempo me resta? Ainda tenho tempo? Você pode responder minha pergunta porque possui um corpo sensível à palavra. Se perguntasse isso mesmo ao cão ele me responderia com um latido, porque seu corpo não é afetado pelo inconsciente.

Por isso rejeito a hipótese de que primeiro há o ser vivo e depois o ser falante. O fala-ser é falante de saída. Antes mesmo de nascer o fala-ser é falado pelo Outro, pela linguagem.

Alguém sonha com água, debaixo de uma onda imensa, dimensionando o perigo de estar ali. Até aí, enquanto o sonho não tem nenhum impacto de sentido, estamos no inconsciente, porque só temos o significante água ou onda, não sabemos o que este significante significa.

A partir do momento que dizemos que água significa líquido amniótico, por exemplo, saímos do inconsciente, fazemos *Signatura rerum*, a marca das coisas, terreno onde Jung, com o conceito de arquétipo, rivaliza como a mística de Boehme.

A proposta de uma significação universal poderia ser resumida no símbolo [JΦ], gozo ou significação do falo.

Estar sob a onda, temendo que lhe fosse faltar ar, o sujeito explica: sou gêmea de uma irmã que faleceu de asma no primeiro ano de vida. Desta vez o significante água obteve uma significação particular, mas ainda assim saímos novamente do inconsciente, apesar desta significação singular, que poderia ser resumida no símbolo [S₁] ou [JS], significante mestre ou gozo do sentido.

A promessa de sentido é a escroqueria do significante. Posso escrever a relação água à asma com o matema S₁ à S₂. O saber [S₂] acerca da morte da irmã é representado por uma sufocação sob a onda [S₁]. O significante [água] representa o sujeito para um outro significante [asma].

O significante não significa, representa. Esta é a distinção que é preciso fazer entre a *Bedeütung* e a *Vorstellung*. A *Bedeütung* deveria ser traduzida por referência de preferência à significação. O objeto água é o referente do significante água. O significante água é a representação [*Vorstellung*] do sujeito, não do significado, para um outro significante, não para um outro sujeito.

Há duas significações, ou melhor, referências: a significação do falo ou gozo que toma por referente o falo [JΦ] e a Outra significação ou gozo que toma por referente o Outro [JA]. A significação do falo [JΦ] é restrita. Por esta razão o analisando diz: eu sei muito, mas isto não muda muita coisa.

Alguém se queixa de disfunção da ereção, mais precisamente de ejaculação retardada. Freud

denominaria este sintoma de temor de contaminação e o explicaria como inconsciente ou estrutural; não condicionado por uma experiência fracassada, mas por uma fantasia fundamental [S ◊ a] tal qual a fantasia de ser espancado.

Por seu turno, Lacan denominaria este sintoma de temor do encontro com o Outro sexo, com o gozo do Outro [JA] e o explicaria como sem sentido, como efeito do ICSR, do inconsciente real.

O senso comum procuraria em uma experiência da realidade do tipo do ASI (Abuso Sexual Infantil) o sentido do sintoma. Neste caso sairia do inconsciente.

O próprio sujeito relata que foi ameaçado, por sua má mãe, de ter as mãos queimadas quando fora flagrado com seu irmão no gozo masturbatório, gozo do corpo próprio.

Trata-se aí do que Freud denominou de racionalização, de novela, romance familiar, ou do que Lacan denominou de raciocinação, ficção ou mito, da tentativa de dar forma épica ao que é da estrutura.

O sujeito é descendente do Peru. Explicou que o Peru originariamente se chamava Vuri, nome de um rio no dialeto quéchua, Inca. Também explicou que a ave peru se denomina pavo; ainda explicou que, diferentemente da gíria brasileira que chama o pênis de peru, a peruana o chama de pinga.

De tal sorte que é ele quem se diverte com os amigos brasileiros quando é convidado para tomar uma pinga.

Digo que o sujeito goza [sofre] do Peru, do exílio do NP. Prefiro dizer goza porque gozar implica simultaneamente o sofrimento e a

satisfação. Do exílio do Nome do Pai me interessa destacar que neste caso o referente não é o Pai, porém o País.

Digo que tal como em *Aliquis*, no esquecimento de uma palavra estrangeira, que Freud descreve em “A psicopatologia da vida cotidiana”, o sujeito tem temor de criar uma descendência em outro País, e expressa esse temor com a ejaculação retardada.

Este método de análise que submeto à apreciação de vocês, que prefere não privilegiar o sentido, que procura se orientar por alíngua, pelo inconsciente real, é semelhante ao que encontramos na análise do esquecimento de um nome próprio, descrito por Freud.

Embora Freud mesmo reduza *Signorelli* ao sentido recalcado da morte e do sexo, não deixa de deslizar metonimicamente ao longo desta análise por diversos significantes da alíngua: *Botticelli*, *Boltraffio*, *Bósnia*, *Trafoi*, *Herzegovina*.

Acredito que, exatamente porque reduz o significante ao sentido, Freud não se dá conta, como o fez Lacan, de que o significante *Signorelli* contém o primeiro fonema de seu NP (Nome Próprio) *Sig*, de *Sigmund*, certamente em consequência da mutilação de uma letra de seu nome original *Sigismund*.

Véra Motta propôs outra interpretação suportada na questão judaica. *Signor* e *Elli* são dois Nomes Próprios, dois Nomes do Pai, dois Nomes de Deus. *Signor* é Senhor em italiano e *Elli* é Senhor em hebraico. No calvário, disse Jesus: *Elli, Elli lama sabactâni* [Senhor, Senhor, por que me desamparaste?].

O que evoca a *Hilflosigkeit*, o desamparo do Outro, que não deve ser entendido como desamparo do outro semelhante, porém desamparo do Outro da linguagem, desamparo do significante, da alíngua.

O sentido do sentido

S_1 , *essaim*, esse Um, enxame posto que equivoca é um significante da alíngua. S_1 promete se articular a S_2 . Esta promessa de articulação de um significante a um outro significante, como disse acima, chamamos de escroqueria da cadeia significante.

A escroqueria do significante depende do sentido. Talvez isso tenha a ver com o que Carroll diz: tome conta do sentido, e os sons tomarão conta de si mesmos.

À sua maneira Lacan disse que o sentido vaza como no tonel das Danaides. Por vazarem, um discurso toma seu sentido, quer dizer, é impossível calcular seus efeitos e vem daí o enigma, de tal maneira que ele preferiria em lugar do *the meaning of meaning*, do sentido do sentido, propor o signo do signo.

As Danaides são as cinquenta filhas de Dânao com diferentes mulheres. Ele as incitou a assassinar os maridos. Como punição de seus crimes elas foram condenadas a encherem um tonel sem fundo.

Perseguir o sentido é realizar um trabalho inútil. Devíamos perseguir o signo, isto é, o que deve ser decifrado. Quanto vale a alma do sentido? A experiência cotidiana mostra que uma mensagem decifrada pode permanecer um enigma.

As formações do inconsciente (sonho, chistes, lapsos, sintoma),

mostram que sua estrutura é de significante. Formações do inconsciente e formações de significante são sinônimos.

É inútil interpretar o sentido. Quando Freud descobre o sentido sexual do sintoma está supondo que o gozo depende do sentido. Porém, temos um signo para indicar um gozo, mas não temos um signo para indicar o outro gozo. Por isso o sexo não se inscreve a partir de uma relação. Isto torna inútil interpretar o sentido. Porque interpretar é estabelecer uma relação de um termo com outro; relação de substituição, metáfora.

Quando Hugo põe “feixe” no lugar de “Booz” faz poesia, isto é, interpretação, segundo a regra da metáfora: substituição de um significante por outro. Por isso, a hipótese lacaniana segue na direção de encontrar uma relação de equivalência entre poesia e interpretação e por isso mesmo

verifica o limite da interpretação, posto que ela só pode ser metafórica.

O limite da interpretação é tentar decifrar o sentido sexual do sintoma, pois o gozo não obedece a regra da substituição posto que falta um termo. Ecco tenta resolver esta impossibilidade propondo a relação entre um termo presente e um termo ausente, mas, de todo modo, o inconsciente cifra e a interpretação decifra.

Essa relação entre cifrar e decifrar é o que se chama de signo. Em vez do “sentido do sentido” seria preciso procurar o “signo do signo” porque se trata de cifrar e decifrar no trabalho do inconsciente. O inconsciente que não pensa, não calcula, não julga, mas trabalha. E seu trabalho é o de cifrar e decifrar.

NOTAS

* AME da EPFCL.

Petite note sur la première page d'*Encore*

*Sol Aparicio**

Il est donc arrivé à Lacan de ne pas publier son *Éthique...*, par politesse !

Le temps passant, nous dit-il, cette politesse lui a paru ne pas suffire, il pouvait en dire plus. Il pouvait dire, il le fera quelques semaines plus tard, qu'il s'agissait d'un refus. Publier *l'Éthique de la psychanalyse* au moment même où, à l'IPA, il était négocié ? ! « Les gens qui ne veulent pas de moi, moi, je ne cherche pas à les convaincre. Il ne faut pas convaincre. Le propre de la psychanalyse, c'est de ne pas vaincre, con ou pas. »

Et puis, il a réalisé que « (son) cheminement était de l'ordre du *je n'en veux rien savoir*. » Qu'est-ce à dire ?

L'expression est celle-là même dont Lacan s'était servi pour désigner le refoulement dont, à l'époque, il distinguait la forclusion. Et, puisqu'il se dit ici en position d'analysant de son « *je n'en veux rien savoir* », parlerait-il de son refoulement ? Il semble plutôt, dans le contexte de cette page, que son *je n'en veux rien savoir* concerne la circonstance implicitement évoquée : les obstacles mis par l'IPA à la poursuite de son enseignement, l'interdiction portée sur sa fonction de didacticien. Car, n'est-il passé outre l'excommunication en poursuivant cet enseignement, et ne le poursuit-il pas, dix plus tard, *encore* ?

Disons que l'éthique de la psychanalyse conduit Lacan à commencer son séminaire, ce 21 novembre 1972, en reconnaissant

que non seulement son propre cheminement mais aussi celui de beaucoup des présents obéit à un *je n'en veux rien savoir*. Il y a bien dans le choix de l'analyse une forme de refus du discours dominant. (Cela dit, Lacan parle alors précisément d'« un certain savoir qui vous est transmis par bribes », ce qui n'est pas sans évoquer la critique déjà faite du discours universitaire et des « unités de valeur » qui constituaient la nouveauté en vogue dans ces années-là.)

Surpris de la « grande masse » de ceux qui se pressent à son séminaire, Lacan suppose que leur *je n'en veux rien savoir* des « discours officiels » y est pour quelque chose. (Et va conclure la séance en marquant l'opposition entre le discours analytique et les autres discours. Il expliquera son recours à la topologie, qui « converge avec notre expérience » et permet de penser la béance du sujet sans se référer à l'être ni à la substance, comme moyen d'une rupture avec toute philosophie.)

Or, « est-ce bien le même » *je n'en veux rien savoir* ?

C'est de la distance existante entre l'un et l'autre que Lacan déduit, qu'il affirme, d'abord, ce qui lie à lui ce public, encore là ; ensuite, ce qui lui permet d'être là comme analysant tout en étant par ailleurs analyste pour nombre d'entre eux.

De là aussi, de cette distance ou cet écart, une référence à la fin de l'analyse bien faite pour nous retenir. Le moment où le détache-

ment d'avec l'analyste est enfin possible, est décrit comme celui où son propre *je n'en veux rien savoir* « apparaît suffisant » à l'analysant. S'agit-il du moment où il lui apparaît que ça suffit de ne rien vouloir en savoir !? Ou de celui où le sujet en vient à ne plus rien vouloir savoir de ce qui s'oppose à son cheminement à lui ? L'un, me semble-t-il, ne va pas sans l'autre.

Il est donc arrivé à Lacan de ne pas publier *l'Éthique de la psychanalyse*, ce premier séminaire cen-

tré sur la jouissance. Grâce à quoi, dans *Encore*, il « réextrait » cette éthique. Cela offre une perspective de lecture. On peut penser qu'à l'heure où Lacan élabore le discours analytique, il re-formule le principe d'abord posé au regard du désir, en termes d'un bien-dire qui, comme il le dit, satisfasse. Un pas de plus et la question de la satisfaction qui marque la fin d'une analyse subira *encore* un tour.

NOTE

* AME de l'EPFCL.

2. O CORPO AFETADO

Le corps affecté*

David Bernard**

La parole, affirmera Lacan, affecte le parlêtre au point de constituer pour lui un parasite¹, un cancer². Or de cela, le sujet psychotique pourrait nous enseigner plus que d'autres. Telle est l'autre thèse de Lacan qui court, pour exemple, depuis son Séminaire *Les psychoses*³ jusqu'à son Séminaire le *Sinthome*⁴. Le sujet psychotique est non seulement un martyr⁵ de l'inconscient discours de l'Autre, mais un martyr de la langue, témoin forcé du « bruit » et de « la fureur »⁶ avec lesquels le langage l'affecte, comme de la langue qui s'incarne en lui. Si l'homme est « ravagé par le Verbe »⁷, lui le sait plus que d'autres, pour en pâtir dans le réel, à ciel ouvert⁸. Et c'est pourquoi pour traiter des mystères du corps parlant, je m'appuierai ici sur la psychose, à savoir le cas du jeune Robert, dit l'enfant au loup, dont Rosine Lefort rapporta le cas au Séminaire de Lacan⁹. Deux questions orienteront ce travail. Qu'est-ce que ce garçon nous enseigne quant à la dimension para-

sitaire du langage ? Mais aussi, que nous enseigne-t-il sur le corps lui qui, se présentant au départ comme affecté par rien, connaîtra ses premières larmes ?

A son arrivée à l'institution, cet enfant, âgé de trois ans et neuf mois, né de père inconnu, vient d'être abandonné légalement par sa mère un an plus tôt, et aura subi depuis sa naissance pas moins de vingt-cinq placements¹⁰. Je ne puis ici rapporter en détail son histoire, proposant plutôt d'en retenir l'un des traits majeurs : le défaut grave de soin dont cet enfant eût à souffrir auprès de sa mère, par ailleurs délirante paranoïaque. Mais venons-en à ce que dit Robert. Alors qu'il comprend ce qu'on lui dit¹¹, cet enfant, note Rosine Lefort, n'utilise que quelques signifiants, parmi lesquels deux font singulièrement exception : « Madame ! », et (lequel sera prononcé plus tardivement) « Loup ! ». Il ne cesse de les hurler, dans une agitation extrême, mêlée de violents passages à l'acte à l'endroit de son entourage. Cet enfant se présente ainsi comme déchaîné, tant sur le plan du signifiant, que sur le plan du corps, une conjonction que Lacan va tâcher d'éclairer.

1 Lacan J., Le Séminaire Livre X, *L'angoisse*, éd. du Seuil, 2004, p.291

2 Lacan J., Le Séminaire Livre XXIII, *Le sinthome*, éd. du Seuil, 2005, p.95

3 Lacan J., Le Séminaire III, *Les psychoses*, éd. du Seuil, 1981, p.140

4 Lacan J., Le Séminaire Livre XXIII, *Le sinthome*, op. cit., p.95

5 Lacan J., Le Séminaire III, *Les psychoses*, op. cit., p.149

6 Ibid, p.284

7 Lacan J., *Le triomphe de la religion*, éd. du Seuil, 2005, p.90

8 Lacan J., Le Séminaire III, *Les psychoses*, op. cit., p.71

9 Lacan J., Le Séminaire Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, éd. du Seuil, 1975, p.107-121

10 Cf sur l'histoire de Robert, Lefort R., *Les structures de la psychose*, éd. du Seuil, 1988, p.33-41, et Aubry J., *Psychanalyse des enfants séparés*, éd. Denoël, 2003, p.80-88

11 Lefort R., *Les structures de la psychose*, op. cit., p.17

Ravagé par le verbe

Dans le commentaire qu'il en fait à son Séminaire, d'où prend t'il son départ? D'un constat simple, cet enfant parle. Rosine Lefort, lors de sa présentation du cas, concluait que cet enfant n'avait aucune fonction symbolique. Lacan rectifie aussitôt: « Il avait quand même deux mots »¹. Mais plus encore, cet enfant, à suivre Lacan, nous démontre ce qu'est la parole à sa racine, le surmoi. Qu'est-ce à dire? La parole est en son fondement un impératif, ainsi que Rosine Lefort l'avait noté² dans la façon même dont Robert vocifère ses signifiants. La parole est, de nature, de l'ordre d'un *Tu dois*. Seulement, y ajoute Lacan, elle est un *Tu dois...* qui est une parole privée de tous les sens³. Le surmoi est donc un commandement... paradoxal, impossible à tenir. Freud le remarquait dès 1923, le surmoi comporte un *Tu dois être*, en même temps qu'un *Tu ne dois pas être*⁴. Le surmoi se dévoile donc ici pour ce qu'il est, à la fois la loi et sa destruction, le pouvoir maître du signifiant, autant que l'effet de néantisation qu'il cause aussitôt, ici incarné dans le réel, par ce négativisme dans lequel cet enfant voudrait rayer tout ce qui, dans le monde, s'ébruite autour de lui. Et c'est pourquoi aussi, fait valoir Lacan, rien ne serait à attendre d'une signification de ce qu'est *Le loup !*. La parole ici ne représente pas Ro-

bert. A être réduite à son trognon, elle ne fait que le commander. Robert est *Le loup !* du moment qu'il l'énonce. « Le loup ! c'est n'importe quoi en tant que ça peut être nommé »⁵. Signifiant à l'état pur, ne faisant qu'obliger le sujet, le pousser à...

Dès ce moment de son enseignement, Lacan démontre donc, à partir du cas Robert, comment un sujet peut être ravagé par le verbe. Nous savons par ailleurs ce que dans son Séminaire *Encore*, Lacan précisera: le signifiant est un « impératif »⁶... de jouissance. Aussi pouvons-nous à présent résumer: le corps de cet enfant, dans le réel, ne cesse de se faire le lit de l'Autre⁷, et de sa jouissance. Peut-on même dire que Robert a un corps? Rien n'est moins sûr, quand cet enfant est possédé par le langage, plus qu'il ne l'habite. Robert est le discours de l'Autre, faudrait-il dire lalangue de l'Autre, dans le réel. Le langage lui est imposé, au sens d'un phénomène élémentaire, sans qu'il ne puisse s'en séparer. Impossible pour lui de se soustraire au lieu de l'Autre, pour s'y représenter, et s'y loger avec son corps. Là où d'ordinaire le langage fait place au sujet, en le faisant dans le symbolique, disparaître et advenir, Robert est quant à lui dans le réel, expulsé et négativé⁸ par le langage. Promenant avec lui son

5 Lacan J., Le Séminaire Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p.121

6 Lacan J., Le Séminaire Livre XX, *Encore*, éd. du Seuil, 1975, p. 33

7 Lacan J., "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité", in *Autres écrits*, éd. du Seuil, 2001, p.357

8 Cf sur ce point le négativisme que Lacan souligne aussi dans le cas Dick, de Mélanie Klein. Lacan J., Le Séminaire Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p.98

1 Lacan J., Le Séminaire Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, p.117

2 Lefort R., *Les structures de la psychose*, op. cit., p.19

3 Lacan J., Le Séminaire Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p.119

4 Freud S., « Le moi et le ça », in *Essais de psychanalyse*, 1981, éd. P.B Payot, p.247

corps en trop, dans lequel lui-même ne peut se reconnaître, le voilà qui sera soumis à une temporalité de l'instant, où le verbe, dans sa valence surmoïque, ne cesse de le ravager.

Une logique ainsi s'entrevoit. Le désir anonyme, qui aura marqué la venue au monde de Robert, est paradoxalement solidaire de ce que cet enfant soit d'autant plus aliéné, dans le réel, aux signifiants de l'Autre. Dans le registre de l'être autant que dans celui de la jouissance le sujet en reste ici à son aliénation à l'Autre. Et si affects il y a, ceux-ci resteront ceux de l'Autre. Raison pour laquelle Rosine Lefort reconnaîtra dans l'agitation folle des conduites de Robert, plutôt que l'affect d'un sujet pourvu d'un corps, le caractère imposé de ces *sensations* dont Schreber lui-même se plaignait¹. La suite, *a contrario*, en constituera la preuve. C'est dans la rencontre d'un désir non anonyme, et de l'accueil fait à ses signifiants, que cet enfant pourra advenir comme sujet. Un « virage »² dans le travail thérapeutique de Robert, que viendra entériner un moment défini par Rosine Lefort, de profonde dépression. Je m'y arrêterai à présent pour faire valoir ce que nous enseigne cette tristesse, d'un sujet alors naissant.

1 « Je ressens chaque mot qu'on m'adresse ou qui est prononcé en ma présence, chaque pas que j'entends, chaque sifflet de train (...) avec un coup simultané porté à ma tête qui provoque une sensation plus ou moins douloureuse », cité par Rosine Lefort dans *Les structures de la psychose*, op. cit., p.77

2 Lacan J., Le Séminaire Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p.119

L'appel

Faisons d'abord avec l'auteur un simple constat, classique dans la clinique de l'autisme et de la psychose infantile, mais dont il nous resterait à rendre compte. De même que Robert ne riait jamais³, elle note qu'au début du traitement, cet enfant ne *savait* pas pleurer⁴. Je souligne ici l'expression, nous laissant déjà supposer qu'un certain savoir serait peut-être nécessaire à ce qu'un enfant naisse à l'affect. Quoiqu'il en soit, le compte-rendu exhaustif des séances, nous permet de situer précisément le contexte dans lequel cet enfant en vint à ses premières larmes.

Disons d'abord ce qui précéda ce moment. Durant les premières semaines qui suivirent son entrée à l'institution, Rosine Lefort note que cet enfant n'adresse aucun appel⁵, pas plus d'ailleurs qu'il ne répond à l'appel de son prénom. Robert est les signifiants qui s'énoncent et hurlent à travers lui, le laissant dans l'impossibilité de s'y représenter, fût-ce dans une demande. Or un premier saut subjectif va se produire, qui va permettre à cet enfant de passer de ce défaut d'appel, à ce que l'auteur nomme un appel impossible⁶. Nous sommes là trois semaines après son arrivée. Lors d'une séance, Robert fait se renverser au sol un biberon de lait. Inquiet, il s'efforce alors d'effacer la tache, puis quitte soudainement le bureau en criant « au-revoir » à l'analyste. Il atteint alors les premières marches d'un escalier

3 Lefort R., *Les structures de la psychose*, op. cit., p.22

4 *Ibid*, p.445

5 *Ibid*, p.26-27

6 *Ibid*, p.40

qu'il doit descendre, et à cet instant, énonce « un appel pathétique, déchirant : « maman, maman ». « Je le rejoins, indique Rosine Lefort, et le prends dans mes bras pour la descente et, par deux fois, même appel déchirant, sur un ton assez bas, contrairement à son mode d'expression verbale habituel »¹. La scène se réitère le lendemain, avec une modification que l'auteur relève, l'appel lui semble cette fois adressé. « Dit : « maman », plusieurs fois pendant la descente de l'escalier, sur un mode moins déchirant qu'hier, où j'ai senti que ce « maman » était adressé à une absence, tandis qu'aujourd'hui il l'est en partie à moi »². Le soir même, après le coucher, se produit une scène aujourd'hui connue, Robert essaie de se couper le pénis avec une paire de ciseaux³.

La détresse, qui n'est peut-être pas encore de la tristesse, que Rosine Lefort voit ainsi advenir chez cet enfant apparaît donc solidaire de l'appel fait à l'Autre. Telle est bien en effet la difficulté structurale pour Robert, trouver un Autre auquel s'adresser, qui puisse être présent, sur fond d'absence, un Autre lui-même écorné par le symbolique. Et c'est pourquoi, ainsi que Lacan le disait du schizophrène, nous verrons cet enfant sans cesse « réitérer ce pas »⁴, pour tenter de faire son « entrée dans le réel »⁵. Je parle ici de ce que Lacan, justement à propos du *Fort-Da*, énonce

1 *Ibid*, p.56

2 *Ibid*, p.57

3 *Ibid*

4 Lacan J., « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », in *Ecrits*, éd. du Seuil, 1966, p.392

5 Lacan J., « Remarque sur le rapport Daniel Lagache », in *Ecrits*, op. cit., p. 654

comme étant le premier pas, le « premier temps, de la parole »⁶, à savoir l'appel. Par la suite, Robert utilisera en effet souvent ce signifiant de « maman ». Désormais, Rosine Lefort note qu'il lui arrive de l'appeler à l'aide, « d'un « maman » désespéré »⁷, en se serrant contre elle. Parfois même, il élèvera même ce signifiant au rang d'une question. Ainsi ce jour où, croisant Rosine Lefort qui s'apprêtait à monter avec un autre enfant à son bureau, il l'accroche en disant « Là-haut ? Maman »⁸. Mais pour lors, retenons cet appel que Robert lance à l'Autre, énonçant « maman », puis qu'il réitère, tâchant d'adresser cet appel à Rosine Lefort. Ici, un autre rapport à la parole commence de s'inaugurer. Des signifiants premiers, hors-sens, surmoïques, et empestés de la voix qui les hurle, cet enfant réitère à présent le pas de faire appel à l'Autre.

La marque

Par ailleurs, ce premier appel ne sera pas sans marquer et affecter Robert dans son corps, où tente de s'inscrire une coupure. La tentative d'auto-mutilation en témoignait déjà, mais poursuivons à l'appui de deux autres séances. La première a lieu 11 jours après que Robert ait énoncé son premier appel. Robert, comme à son habitude (si tant est que cet enfant puisse avoir des *habitudes*) se saisit d'un poupon, qu'il tape puis qu'il jette dans son berceau, en criant violemment « bébé »⁹. Cela le laisse assez anxieux, au point

6 Lacan J., Le Séminaire Livre IV, *La relation d'objet*, éd. du Seuil, 1994, p.182

7 Lefort R., *Les structures de la psychose*, op. cit., p.119, 149, 174

8 *Ibid*, p.86

9 *Ibid*, p.89

qu'il ne tardera pas à quitter le bureau. Il revient peu après, pour repartir quelques instant plus tard avec une boîte et le poupon. Rosine Lefort le raccompagne alors sur son groupe, puis repart accompagnée d'un autre enfant, Nadia. Et c'est alors qu'elle l'entend hurler, et pleurer de façon frénétique, tout en appelant une fois « maman ». A son retour, « Je le trouve dans sa chambre. Il vient à moi, avec de nouveau son calme triste du début. Je lui parle un peu, il me tend le poupon. Je lui dis à demain et pars ». C'est la première fois que Rosine Lefort dit remarquer un affect de tristesse chez cet enfant, et qu'elle constate ses pleurs, joints à la réitération de son appel à l'Autre.

De la séance suivante, qui a lieu deux jours plus tard, je ne peux malheureusement retenir que l'un des moments (regrettant de passer sur ceux où cet enfant, pour la première fois, advient à, *dans*, des jeux de cache-cache). Il s'agit là du nouvel usage que Robert fait du poupon, qu'il s'efforçait jusque-là de frapper, de jeter, bref, de négativer dans le réel. La chose commence par se répéter. Robert le tend à Rosine Lefort puis le rejette violemment dans le berceau. La psychanalyste lui interprète qu'il n'aime pas les autres enfants dont elle s'occupe, et que c'est pour cette raison qu'il les bat. Puis elle tente de l'assurer qu'elle ne l'abandonnera pas¹. Robert revient alors au berceau en disant à propos du bébé « a bobo »². « Mais avant de le prendre, il vient me montrer qu'il s'est coupé au petit doigt. Il prend alors le poupon dans ses bras, l'allongeant

tendrement, en me disant : « bébé a bobo » et en soulevant la robe pour regarder sous sa couche ». La psychanalyste berce alors le bébé. « Il me le prend, le remet dans le berceau doucement, lui dit très doucement : « dodo » ; il le berce un peu en psalmodiant « dodo », met une jambe dans le berceau. » Puis « il revient vers moi, me dit encore qu'il a bobo en me montrant son petit doigt ». Dans les autres séances, Robert fera désormais alterner les scènes de violence, et celles où il se mettra à bercer le bébé, lui répétant « dodo ».

Un autre temps de l'affect se révèle ici. Non plus seulement l'appel adressé à l'Autre, mais sa conséquence, la touche du réel³ sur le corps, que vient ici pointer le « bobo ». Cet enfant commence d'être affecté, dans son corps. Robert ne sera plus seulement habité par le langage, mais peu à peu, y habite⁴, pour s'en séparer, et s'en servir, un peu. Rosine Lefort le remarque à plusieurs reprises, son rapport à la parole se modifie, au point qu'elle écrit, s'agissant de l'usage que Robert fait du poupon : « C'est avec une expression signifiante d'un degré qu'il n'a pas encore atteint qu'il me dit que le bébé a bobo »⁵.

Arrêtons-nous alors sur ce signifiant de « bobo », dont nous savons d'ailleurs l'importance qu'il revêt pour tout enfant advenant à la parole. J'y verrai pour ma part l'indice exact de ce que le

1 *Ibid*, p.91

2 Cf aussi *Ibid* p.376, 389

3 Lacan J., "Télévision", in *Autres écrits*, op. cit., p.527

4 *Ibid*. Cf aussi Lacan J., « L'étourdit », in *Autres écrits*, op. cit., p.474

5 Lefort R., *Les structures de la psychose*, op. cit., p.107

langage commence à mordre¹ sur le corps de cet enfant. Rosine Lefort y insiste souvent, le rapport au corps s'est peu à peu modifié pour cet enfant. Et ce, à des titres divers. Pour exemple, cet enfant, qui était jusque là insensible à la douleur, réagira désormais à tel ou tel soin infirmier. Ainsi ce jour où l'on dut le soigner pour un panaris : « On lui a ouvert la veille son panaris et l'infirmière a été très étonnée de le voir pleurer car jusqu'ici il n'avait jamais pleuré lors d'un soin médical si douloureux fût-il. Il revient lentement vers une sensibilité normale ; il est très réceptif au plaisir (il s'endort en suçant son pouce) comme à la douleur physique ou morale ; d'où ces larmes »². De même, le jour où pour la dernière fois, dans un fort moment de détresse, il prononce « Le loup ! », voilà que dès le lendemain, pour la première fois, il tombe malade. Cet enfant « commence une angine le jour de sa naissance symbolique »³ écrit Rosine Lefort. Par ailleurs, Robert commence à se reconnaître des semblables, à s'identifier à quelques autres. Il cite à présent les prénoms de plusieurs⁴, et désormais fait montre de compassion lorsqu'il les trouve affectés, au point de vouloir les apaiser⁵. Comme ce jour où il descendit le soir chercher la surveillante, disant : « Renée bobo... pleure ». « Elle l'a suivi, et en effet, Renée pleurerait

silencieusement »⁶.

Il nous faut donc préciser. Non seulement le bobo est la marque du langage sur son corps. Mais elle est aussi la marque du fait que le langage lui décerne un corps. Preuve en est que cet enfant peut enfin parler de son corps et l'adresser, ainsi entaché, au regard de l'Autre. Le corps, dira Lacan, « c'est le langage qui le décerne (au sujet), au point qu'il n'y serait pas, faute d'en pouvoir parler »⁷. Le bobo est la marque⁸ de la morsure du langage sur le corps de Robert, qui lui permet désormais d'avoir un corps. Mais quel corps? C'est là aussi ce qu'indique la marque du bobo, un corps affecté. Robert ne parvient à disposer de son corps qu'affecté par la structure. « C'est incorporée que la structure fait l'affect »⁹, notait Lacan. Robert est affecté¹⁰ *via* son corps¹¹, un corps qui désormais cohabite¹² avec langage. L'affect de tristesse ici naissant, en est le témoignage. Le langage a pour effet de disjoindre du corps, la jouissance¹³. Tel est aussi le sens de cette marque, une jouissance s'évide du corps, le faisant calme et triste à la fois. Robert peut alors, et pour la première fois, se plaindre à l'Autre de son corps, lui adresser

6 *Ibid*, p.473

7 Lacan J., "Radiophonie", in *Autres écrits*, op. cit., p.409

8 *Ibid*

9 *Ibid*. Cf aussi « Télévision », in *Autres écrits*, op. cit., p.525

10 Lacan J., « Télévision », in *Autres écrits*, op. cit., p.527

11 Lacan J., "... Ou pire", in *Autres écrits*, op. cit., p.550

12 Lacan J., Le Séminaire Livre XX, *Encore*, op. cit., p.130

13 Lacan J., "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité", in *Autres écrits*, op. cit., p.357

1 Lacan J., « Séance extraordinaire de l'Ecole belge de psychanalyse, le 14 Octobre 1972 », inédit

2 Lefort R., *Les structures de la psychose*, op. cit., p.525

3 *Ibid*, p.356, 429

4 *Ibid*, p.376

5 *Ibid*, p.528

son « bobo ». Comme de façon corrélative, il commence à prendre soin d'un corps, celui du poupon, autant qu'il demande à ce que l'Autre prenne soin du sien. A l'apparition des pleurs, se joint l'appel à l'Autre. Robert berce, autant qu'il demande à être bercé, pouvant alors enfin s'endormir, quand le réel le laissait jusque-là, à tout instant, sur le qui-vive.

Une surveillante, qui semble avoir beaucoup compté pour cet enfant, en témoignera auprès de Rosine Lefort. Alors que le moment du coucher était jusque-là l'occasion de crises violentes, et de hurlements, cet enfant, outre le fait qu'il pleure durant ce moment, demande à présent à la surveillante de le bercer. Ainsi ce jour où il redescend le soir de sa chambre pour s'en aller trouver la surveillante. « Bercé par elle, il s'est endormi dans ses bras et elle a pu le recoucher sans qu'il se réveille, alors que d'habitude la moindre chose le réveille ». Le lendemain matin, l'analyste le retrouve, et s'étonne de son calme, mêlé de tristesse : « Quand je viens le chercher (...) il vient dans mes bras. Il a des larmes dans les yeux ; il est calme. Il monte, serré dans mes bras, tendre, sans frénésie. C'est la première fois que je le vois ainsi. (...) Il me semble ressentir une émotion profonde mais d'une qualité agréable ; elle me semble plus normale. (...) Toute cette séance me semble présenter pour la première fois, une évolution vers la névrose »¹.

Rosine Lefort ne manque pas de relever l'importance de l'affect

1 Lefort R., *Les structures de la psychose*, op. cit., p.205

nouveau, voire premier, qui ainsi s'empare de l'enfant. Il y a là, écrit-elle, une « note nouvelle : son côté dépressif. (...) La dépression remplace « le loup » qui hantait ses nuits en rêve ou le réveillait et, le jour, le faisait courir dans une fuite éperdue (...). Robert se montre donc capable de se regarder lui-même dans son impuissance de nouveau-né ». Certes, ce ne seront là toujours que des « instants »², et même, de courts instants, toujours fragiles. Mais qui iront en se répétant, et en s'accroissant, ainsi qu'une autre note, écrite deux mois plus tard, en atteste. « Une infirmière lui donne la main pour monter l'escalier et je lui dis : « A demain ; bonne nuit ; tu montes faire dodo, moi aussi je vais aller faire dodo. » Il répète : « à demain », monte une marche et se retourne vers moi qui passe la porte. Il me regarde partir avec une attitude et un visage tout nouveaux pour lui : c'est l'attitude normale d'un enfant qui quitte quelqu'un qu'il aime beaucoup. Il est immobile, le visage calme, le regard est profondément triste (...). Cette scène me fait plus encore remarquer le changement de son visage : le regard est devenu normal »³. Le sujet est donc né, d'être affecté d'un corps pulsionnel. Car le voici à présent écorné, ici de l'objet scopique, faisant le regard de Robert pour la première fois présent à l'Autre.

L'inconsolable

Enfin, soulignons autre chose qui insiste dans les passages qui précèdent Fait nouveau et inaugural, cet enfant demande à être conso-

2 *Ibid*, p.220

3 *Ibid*, p.317

lé. Or Robert, advenant à cette demande de consolation, pourrait bien nous révéler l'une des marques des parlêtre. S'y devine en effet cette douleur première dont Freud, l'associant à la détresse originelle, nous indique qu'elle appelle aux « expériences consolatrices »¹. Seulement, notons ici que, bien loin que de réduire celles-ci au nourrisson, Freud reconnaîtra dans cette demande de consolation², une demande fondamentale, ontologique, chez l'être humain. Au point qu'il en fera dans ses dernières et *Nouvelles conférences*, la cause secrète du désir de croyance chez les êtres parlants³.

Il y aurait ainsi une trace, une cicatrice, qui affecterait chaque être parlant, pour sa vie durant, de sa première prise de parole, jusqu'à ses croyances les plus élaborées, d'un inconsolable. Freud y reviendra autrement dans une lettre qu'il adressa à Ludwig Binswanger, le 11 Avril 1929. Celui-ci venait alors de perdre son fils aîné, âgé de vingt ans. Freud, y associant le souvenir de sa propre fille décédée, lui écrit : « On sait qu'après une telle perte, le deuil aigu s'atténuera, mais on reste toujours inconsolable, sans

1 Freud S., « Inhibition, symptôme et angoisse », in *Œuvres complètes*, V. XVII, éd. Puf 1992, p.284

2 Freud S., « Sur une Weltanschauung », in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, éd. Folio-Essais, 1984, p.217

3 Ibid, p.218. N.B : dans *Avenir d'une illusion*, Freud écrivait déjà : il se trouve « créé un trésor de représentations, nées du besoin de rendre supportable le désaide humain, édifiées à partir du matériel que sont les souvenirs du désaide de la propre enfance et de celle du genre humain », Freud S., « Avenir d'une illusion », in *Œuvres complètes*, V.XVIII, éd. Puf, 1994, p.159

trouver de substitut ». Puis il ajoute, « Tout ce qui prend cette place, même en l'occupant entièrement, reste cependant toujours autre. Et au fond, c'est bien ainsi. C'est la seule façon de perpétuer cet amour qu'on ne veut abandonner à aucun prix »⁴. Retenons alors ce que, *via* cette douleur incurable, Freud aperçoit. L'inconsolable qui affecte, est fait de la perte première d'un objet, que rien ne pourra remplacer. Aucun substitut n'y suffira, étant toujours autre. Or ne pourrait-on y reconnaître, au mot près, le commentaire voire la définition, que nous pourrions donner de l'objet (*a*). Celui-là même, notera Lacan, qui, derrière le moi, affecte le sujet d'une « détresse »⁵ originelle.

En cela, la tristesse de Robert serait le signe de cette perte première, d'où il aura pu advenir comme sujet, affecté d'un corps, étant lui-même affecté du langage. Mais alors, n'est-ce pas du refoulement originaire, qu'il nous faudrait rapprocher ce moment inaugural ? Où la tristesse première de Robert trouverait sa source, non pas dans refus de bien dire⁶, mais avant cela, dans un impossible à dire⁷ ? Car enfin, comment le sujet pourrait-il dire ce qu'il aura perdu pour la première fois, quand c'est cette perte même, qui le fera advenir à la parole, après-coup. Lacan y aura

4 Freud S., et Binswanger L., *Correspondance*, éd. Calman-Levy, 1995, p.280

5 Lacan J., Le Séminaire Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, éd. du Seuil, 2006, p.24

6 Lacan J., « Télévision », in *Autres écrits*, op. cit., p.526

7 « Sans interprétation possible », dira Barthes au sujet du deuil de sa mère, Barthes R., *Journal de deuil*, éd. Seuil / Imec, 2009, p.88

insisté lui-même. A la question, *Qu'est-ce que le refoulé primordial?* il répond en 1975 : « quelque chose qui se spécifie de ne pouvoir être dit en aucun cas (...), d'être si on peut dire à la racine du langage »¹. Et c'est alors comme marque, que nous en aurons la trace. Freud, ajoute t'il, l'aura repéré dans ce qu'il nomma *l'ombilic du rêve*, ce point exact où le rêve *repose*² sur un insondable³, de l'in-interprétable. Etonnante alors, cette autre indication clinique que Rosine Lefort nous rapporte. Il s'agit de ce jour où, quittant Robert, elle s'étonne de le voir nouvellement affecté d'une tristesse, qu'elle corrèle pourtant à la certitude acquise par lui de son retour. Robert a changé, et outre ce calme triste dont il témoigne, elle lui découvre un regard normal. Raccompagnant cet enfant, elle apprendra alors que depuis neuf jours, la veilleuse sait les jours où Robert a eu sa séance parce qu'il rêve tout haut la nuit qui suit⁴. « Robert rêve tout haut, la nuit ; les noms de Renée, de Maryse et de Pupuce reviennent très fréquemment, en plus du mot « maman » toujours prononcé avec un accent pathétique »⁵. « Fait capital et nouveau, note Rosine Lefort, Robert rêve »⁶.

1 Lacan J., « Réponse de Jacques Lacan à une question de Marcel Ritter », in *Lettres de l'Ecole Freudienne*, n°18, Avril 1976, p.8.

2 Freud S., « L'interprétation des rêves », *Œuvres complètes*, V.IV, éd. Puf, 2004, p.578

3 Ibid, p.146

4 Lefort R., *Les structures freudiennes des psychoses*, op. cit., p.318

5 Ibid, p.414

6 Ibid, p.333, 343

NOTES

* Ce texte est la version réécrite d'une conférence prononcée à Bordeaux le 7 Mars 2009 sous le titre « L'avènement de la tristesse », faite à l'invitation du Collège de Clinique Psychanalytique du Sud-Ouest du Champ lacanien. Le texte de cette conférence est parue dans le n°11 du Recueil des travaux du CCPSO.

** AME de l'EPFCL

Resonancias....

Los misterios del cuerpo hablante

*Pilar Dasí Crespo**

« Lo real es el eje de lo que atañe a la ética del psicoanálisis »
J. Lacan. Seminario 16. De un Otro al otro. 1969

Resonancias de la palabra y del lenguaje

Si en nuestra reflexión partimos de la consideración del cuerpo, inmediatamente nos damos cuenta que la obra de Freud aborda el tema a partir de las resonancias que la palabra y el lenguaje producen al menos en dos direcciones. Por un lado, prestamos nuestro cuerpo a ser significado; por otro, las palabras nos moldean, de modo que nuestro destino se ha ido formando al calor, al color, al sabor de palabras que nos llegaron en momentos cruciales de nuestra existencia ya que se entrelazan con los dominios de la vida y la muerte. Esta perspectiva no ignora tampoco los efectos del discurso social en los cuerpos y sus avatares, y considera la enfermedad y lo mórbido como un eco en el cuerpo de lo psíquico que suena, resuena, consuela. ¿Qué es sino nuestra conceptualización del fantasma? El fantasma no es ni más ni menos que esa melodía¹.

Tanto en la sincronía como en la diacronía de un sujeto, como en la reflexión sobre las civilizaciones y

¹ Lacan J.: Seminario 23: *Es preciso que haya algo en el significante que resuena (...)... las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir. Para que resuene este decir... es preciso que el cuerpo sea sensible a ello. De hecho, lo es. Es que el cuerpo tiene algunos orificios, entre los cuales el más importante es la oreja...*

sus producciones, Freud, en su vigencia actual, nos permite una lectura del cuerpo no sólo clínica, sino también biológica y sociológica donde el concepto de pulsión tiene toda su pertinencia. Y no sólo su pertinencia conceptual, metapsicológica, sino también desde la consideración de la subjetividad en todo el despliegue fenomenológico o no, del pensamiento, del ser y del semblante. Es decir, el lenguaje, él mismo nos habla y no sólo se trata de curar con palabras, sino de curar y de cuidar las palabras, lo que abre el diálogo con la medicina, la lingüística, la literatura, la sociología, las ciencias políticas, es decir, aquellas disciplinas que se ocupan de abordar las coordenadas de nuestro tiempo. El eje de lo real que atañe a la ética del psicoanálisis sólo puede ser deducido del lenguaje en lo que se dice...., por eso hay que ir de la biografía (historización) a la biología y no al revés².

El cuerpo³ está afectado por el

² Las ofertas del Otro van escribiendo las huellas que el decir de la demanda inscribe en el cuerpo. Nuestro cuerpo *sustancia gozante* es el receptor de todo esto, o dicho de otra manera, de la historia de la demanda en la diacronía de nuestra vida.

³ Hasta el seminario *Aún* Lacan habla del cuerpo como *desierto de goce*. Y a partir del seminario 20 habla del cuerpo *sustancia gozante*. El hecho de que cambie el concepto de *cuerpo desierto de goce al cuerpo sustancia gozante* (Seminario 20) no quiere decir, que el cuerpo

lenguaje (a-histórico) y es efecto del discurso¹ (cultura), el cuerpo que tiene el sujeto en virtud de la estructura de la pulsión y como efecto de las huellas que deja el decir de la demanda, del que se ocupa el psicoanálisis...., es el cuerpo que habla y que como Collette Soler nos plantea en su texto de presentación del próximo Encuentro Internacional “*si existe un misterio, no es aquel de la palabra que se hizo carne, sino el de la carne que habla. Y en este sentido sus enigmas no son simplemente los de la vida, sino los de esta propiedad de lo vivo que se llama goce...*”

El cuerpo es la sustancia gozante afectada de la no relación sexual que es el acontecimiento del cuerpo en el sentido del trauma, ese que deja huellas en cada uno de nosotros como seres hablantes. Esta precisión permite diferenciar o hacer otra lectura de algo que aparece compacto en la obra de Freud y es que el cuerpo ofrece su materia al significante y en consecuencia el saber pasa al cuerpo y lo afecta. Son dos momentos lógicos. Pero, además, que lo que llamamos síntoma sea lo que perturba el cuerpo como acontecimiento, plantea una nueva disposición metodológica entre un cuerpo del saber vinculado a la falta en ser y un cuerpo libidinal afectado por la angustia.

El afecto es un efecto de saber, un efecto corporal del significante, un efecto de goce, ya sea para facultar el fantasma, como nos muestra Freud en *Pegan a un niño*, ya sea para producir un síntoma. Pues, siempre es el cuerpo

desierto de goce se anula como concepto en el corpus teórico del psicoanálisis.

1 Soler C. *L'en corps del sujeto*: El sujeto del inconsciente habla con su cuerpo, en el sentido de que habla con la pulsión.

el que goza, nos dice Lacan a partir de *Aún*. Hay en Lacan una corporización de la dialéctica del \$ y el Otro (Tachado) donde circula el efecto de goce, vehiculizado por la pulsión.

La teoría de las pulsiones mitifica lo real a falta de poder ser alcanzado por el lenguaje y Lacan trata de mantener la distancia con el real impensable, por eso desde “Estudios sobre la histeria”² hasta “El malestar en la cultura”³, desde “El Proyecto...” hasta “Inhibición, Síntoma y Angustia”, desde las “Teorías sexuales infantiles”⁴ hasta “Moisés y la religión monoteísta”, desde “Las perturbaciones de la visión” al “Más allá del principio del placer”⁵, el cuerpo está implicado en Freud del lado de la conversión, del discurso y de lo real (que él llama mitología y Lacan elucubración).

Resonancias del malestar

El sujeto recibe su mensaje en forma invertida, es decir, su propio goce como goce del Otro, con la particularidad de que el goce pulsional no es socializable, lo

2 El psicoanálisis nace, de la mano de la histeria, allí donde se comienzan a escuchar las voces del cuerpo.

3 De la pretensión de garantizar que la totalidad de la libido se transfiriese sobre el vínculo colectivo sin extraviarse en prácticas individualizadas, se deduce el estatuto de la represión cuando Freud escribe *El malestar en la cultura*.

4 “Tres ensayos de una teoría sexual”: Con el divorcio de la sexualidad de la genitalidad, Freud introducía una dimensión del cuerpo, que queda ubicado como cuerpo erógeno.

5 Freud, en 1920 en “Más allá del principio de placer”, sitúa la compulsión de repetición como la regla. La insistencia se sostiene en lo irreductible y en lo indestructible freudiano, que es solidario con la concepción de lo invariante planteada por Lacan en su Seminario 21.

que abre una brecha entre el goce normalizado por el discurso y la verdad del goce singular y por eso el psicoanálisis trata de distinguir muy precisamente la enfermedad y los enfermos¹, frente a la deriva en la que han entrado los dispositivos de la salud, al olvidarse del enfermo en beneficio de la enfermedad².

En los hospitales la gente se muere de hambre de piel, decía Walter Benjamín, hoy esa máxima se amplía considerablemente, pues el cuerpo que nace en el tercer milenio es el cuerpo desacralizado, experimentado, explotado y torturado en los campos de concentración; y es también el cuerpo brotado de la revolución sexual del siglo pasado. También es el cuerpo surgido de los adelantos de la medicina. Por otra parte, el culto al cuerpo que se desarrolla en nuestros días no es un culto a lo orgánico en él, sino al cuerpo como imagen, lo que produce enfermos de la imagen que se tiene de sí mismo.

La época actual en la que los ideales ya no organizan la vida del sujeto, los desengañados se engañan, faltando a su cita con el inconsciente como saber. Como nos recuerda Lacan, cada generación reinventa sus arreglos de goce

con la aparición de sufrimientos inéditos en los sujetos y en las estructuras colectivas, y por eso la práctica analítica tiene que ubicar ese malestar en el contexto de las condiciones de la subjetividad de la época.

La afirmación “el hombre es un animal enfermo” recorre la filosofía desde San Agustín a Nietzsche, pasando por Hegel, y para Žižek (*La metástasis del goce*) el rechazo de lo simbólico propio del discurso capitalista, es cínico³. El neoliberalismo programa un desamparo organizado⁴ con diversas alternativas de “cosificación” que aumentan el *plus de goce* y conduce a una consolidación del fantasma que desemboca en un refuerzo de las fijaciones de goce. Insta al sujeto a un *gocce autista* y sin freno por medio de una fetichización de bienes y objetos que a la vez arrasa con las particularidades y retorna correlativamente en diversos tipos de segregación y fundamentalismos. Paradójicamente no son las ciencias sociales quienes se ocupan de las resonancias del malestar, más bien las forcluyen; sino, como Freud mismo enuncia, es la creación artística la que permite aproximarse a la experiencia única de lo sublime, es decir al hecho de que la Cosa puede

1 Las enfermedades se sufren, pero también, curiosamente, se tienen. (En italiano, irlandés, inglés, español y para los judíos). El español admite cierto grado de responsabilidad en el proceso. El inglés, no.

2 Soler C.: La psiquiatría sin duda, hace hablar al paciente, pero en la medida que a través de lo que dice, pueda entregar los signos de la especie mórbida a la que pertenece. Se busca en su palabra, no las huellas de un sujeto, sino las huellas de la enfermedad. En cambio, para el psicoanálisis, el síntoma es lo que el sujeto considera como síntoma. *La Querrela de los diagnósticos* Curso 2003-2004.

3 Tal como propone Sloterdijk en *Crítica de la razón cínica*: “El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula sería entonces: ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen. La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aún así, no renuncia a ella.”

4 Arendt H.

revestirse de dignidad estética y ética. Al respecto, sabemos que la relación de un sujeto con sus objetos la proporciona una fantasía primordial insertada en su verdad inconsciente, y J. Lacan ha puesto de manifiesto, que los límites de la construcción de la realidad para cada sujeto, son éticos.

Resonancias metafóricas

La clínica actual está repleta de malestares que se manifiestan en el cuerpo ¿Quizás no fue así siempre? ¿Qué puede haber de distinto en nuestros tiempos? Y si hay algo distinto ¿De qué se trata? La pulsión en su gramática, dicta lo que el sujeto no alcanza a decir más allá de la demanda.

Susan Sontag denunció las metáforas en su libro “La enfermedad como Metáfora”. Las metáforas asociadas a la enfermedad (cáncer, sida, tuberculosis) contribuyen a intensificar los sufrimientos de los enfermos. No se trata sólo de la palabra en sí, sino del discurso en que suele aparecer inserta.

Sontag describe el proceso por el cual una enfermedad asociada con un uso metafórico puede volverse un adjetivo. Ejemplo: esquizofrenia, histeria, manía depresiva. Esta no es una tesis novedosa, pues ya Nietzsche afirmaba que “los enfermos suelen sufrir más por la imagen que sustentan acerca de su propia enfermedad que por la enfermedad misma”. Del mismo modo, Lévi-Strauss y Mauss hablan de la porosidad del cuerpo respecto de la acción del símbolo. Y David Le Bretón, en su libro *Antropología del cuerpo y modernidad* nos dice que “la palabra, es eco en el cuerpo,

resonancia en la carne”.

Al respecto, el discurso cambiado por la metáfora reorganiza la realidad, pues las metáforas son mensajeras de la significación. Por ejemplo, “soy adicto” “soy alcohólico”, “soy jugador”, “soy anoréxica”, señalan un anclaje en el discurso que no fomenta, e incluso impide, la formulación de interrogantes en torno al padecer subjetivo. Mientras que el discurso del amo, discurso que funda el inconsciente, marca un punto de imposibilidad en la relación sujeto-objeto, el discurso capitalista confiere un falso ser, definido por una práctica y no por un síntoma.

En contrapunto, en el discurso psicoanalítico se trata de transmitir un decir propio, que recoja las patologías del punto de almohadillado sobre la incertidumbre histérica y sus arrebatos de agitación, sobre los efectos de exceso de la cadena rota en la manía, sobre el pasaje al acto del obsesivo, la petrificación melancólica o las personalidades “como si” -para los que la palabra y la conducta son de prestado-, o sobre las voces y los neologismos del automatismo mental.

Resonancias de *lalengua*

Podemos referirnos en la obra de Lacan a las resonancias de la libido, matriz del objeto perdido y la consiguiente transformación del goce en goce discursivo a través del significante, sobre el cuerpo, pero es evidente que a partir de *Aún*, Lacan radicaliza el retorno al cuerpo como sustancia susceptible de gozar, lo que introduce una nueva lógica entre el sujeto (saber) y su cuerpo (tener) con sus interrogantes, lo

cual no es ajeno a la eficacia del psicoanálisis mismo y a las preguntas que plantea la clínica.

El cuerpo, los cuerpos que J. Lacan aísla en un viraje conceptual a partir del Seminario *Aún*, pero con antecedentes claros en su referencia al *Estadio del espejo* o en su construcción de los discursos en el *Reverso del Psicoanálisis (Seminario XVII)* y en algunos otros textos, leídos *après-coup*, nos permiten aislar conceptualmente la importancia que el psicoanálisis ha dado siempre a los efectos de *lalengua* en el *parlêtre*.

En mi opinión el pase no fue ajeno a todo esto. Desde el 67, hay una necesidad de pensar el pase y el fin del análisis, lo que produce un viraje respecto a la relación del sujeto con su goce que va desde pensar está relación bajo la forma del fantasma (\$ a), es decir, una pantalla que consuela del desamparo y que hay que atravesar, a pensar que la relación del sujeto con su goce resulta marcada por la repetición, lo cual da un nuevo valor al síntoma al final del análisis, o mejor a las “versiones del pase” en relación al lazo con el Otro, una vez el sujeto alcanzó el encuentro con el inconsciente real. Al final hay una nueva relación con la repetición, como validación de que hay algo nuevo en el decir, una satisfacción que hace resonar no tanto el cuerpo como imaginario, sino una conexión con el agujero, una resonancia dirigida al hueco de uno mismo y de los otros. Lo que se transmite en el pase, como en el análisis, son siempre “modalidades de la pérdida”. Una pérdida entendida no como el fruto de la impotencia del lenguaje sino como signo de una nueva relación con la repetición,

aquella que sabe que hay una imposibilidad, imposibilidad que lejos de excluir el goce del saber, permite establecer una relación de extimidad que permite una nueva resonancia. Resonancia ligada a *lalengua* en relación al cuerpo viviente y al vacío que cava, como forma de abordar el misterio del cuerpo hablante.

Esta concepción se concretó con la autonomía de lo imaginario (consistencia), lo simbólico (agujero) y lo real (ex-sistencia) y su anudamiento por el *sinthoma*, explicitado en el nudo borromeo¹, y deviene hoy una anticipación lógica y una herramienta útil para abordar la clínica actual repleta de malestares que se manifiestan en el cuerpo.

Resonancias del goce

Las elaboraciones sobre lo real a partir del *Seminario Aún*, vinculan el cuerpo al goce (sustancia gozante) y el misterio se desplaza desde el desciframiento al cuerpo que habla, al hablante-ser. Por consiguiente el sujeto del inconsciente, constituido por el significante, será a partir del *Seminario Aún*, falta-en-ser, vinculado al saber, y el cuerpo su soporte, condición del inconsciente real.

El cuerpo es la condición del goce. Esta concepción abre una perspectiva clínica inédita para abordar los nuevos malestares vinculados al discurso, pero también entre los efectos clínicos del goce Uno y los efectos estructurales del goce Otro, sexual, goce de otro cuerpo, hendidura estructural de la no-relación.

¹ El nudo borromeo se reformula en *R S I* y es preciso retomar toda la fenomenología respecto al cuerpo (Imaginario), el verbo (simbólico) y el goce del viviente (real).

La conversión se presentó en la historia del psicoanálisis como el paradigma de la histeria, pero entender la conversión como el efecto de que la ley simbólica esté inscrita en el cuerpo, nos lleva a la conclusión de que es el hecho de hablar lo que transforma lo psíquico en somático. Desde el momento en que hablamos, el cuerpo está afectado y por lo tanto la conversión tiene que ver, es declinada a partir de los efectos del lenguaje.

La conversión que afecta a todo ser hablante es “un *quantum* de afecto” y un sustituto de la satisfacción sexual, como bien explica la plasticidad de la estructura histérica, aunque no dé cuenta de la enfermedad orgánica, la psicósomática, ni *el fuera del cuerpo* de la psicosis. Puede implicar el *rechazo del cuerpo*, pero no es sinónima de la *huelga del cuerpo*, aunque en Freud se preste a cierta confusión. Ambos, rechazo y huelga, se juegan a nivel del cuerpo¹, en la investidura sintomática del propio cuerpo, donde la erogeneidad es desplazada tanto respecto de las zonas erógenas como respecto de los órganos genitales, pero no son lo mismo ni objetan igual al discurso establecido.

Esta diferenciación es útil para distinguir la posición histérica, que hace la huelga del cuerpo dándose aires de mujer, del síntoma-mujer, donde precisamente una mujer se sitúa a nivel de la sustancia gozante en lo sexual. Y por otra parte permite abordar los rechazos del cuerpo en relación con la sintomatología que los sostienen y despejar errores diagnós-

1 J. Lacan 1975. *Conferencias sobre Joyce* 1 x 1 nº 45 pág. 13.

ticos en las nuevas formas del síntoma, acordes a los discursos a los que objetan.

El síntoma histérico no es el síntoma de otro cuerpo, no exige el cuerpo a cuerpo, es más, no presta su cuerpo para ser síntoma de otro cuerpo. Ignora el goce del otro, del partenaire. Ella (la histérica) quiere ser el agalma del deseo, lo que equivale a no querer ser el síntoma, en el sentido de cuerpo gozado por otro. La histérica revela la estructura lógica del goce².

Si como sabemos, para Freud, los objetos de la pulsión colman la pérdida de vida a través de las pulsiones parciales, hoy los *plus de gozar*, haciendo tapón de la castración, aumentan significativamente, lo que nos lleva a redescubrir lo problemático de los lazos actuales de los seres hablantes y a distinguir sus efectos de rechazo. Lo que el sujeto recupera con sus estrategias subjetivas no es el goce, sino lo que viene a representar la institución de su pérdida, los *plus de goce*³ vinculados al discurso.

Resonancias de los enigmas de la repetición

La consideración de la subjetividad implica que la sustracción de goce por efecto del lenguaje y el discurso retorna por estrategias de la repetición, que implican entropía e insistencia de goce. Y también implica que los misterios del cuerpo hablante se descifran en referencia al *deseo*, cuyos

2 Colette Soler Año 2002/2003, *La histeria, su lengua, sus dialectos y sus vínculos*.

3 J. Lacan. Seminario 16. *De otro al Otro*. Clase 7 de 15 de enero de 1969.

ejemplos más claros son las depresiones y las abulias tan frecuentes en nuestros tiempos, y en referencia a *la pulsión en acto*. Estos últimos a su vez también requieren de una reflexión, ya que debemos distinguir los que se refieren a *manifestaciones compulsivas*, como las adicciones (drogas, alcohol, medicamentos), los ataques de pánico, los bruxismos, la fibromialgia, la vigorexia, los cortes en el cuerpo, las bulimias (dialéctica lleno/vacío) y las *conductas asumidas*, como la anorexia¹.

Son rechazos del cuerpo que tienen por efecto, reaparecer en lo real y son solidarios con los imperativos del discurso vinculados a las exigencias de la cultura. Los vínculos sociales que condicionan los anudamientos mediante la nominación, tienen su reverso y dan lugar hoy, más allá de los síntomas clásicos de la neurosis, a un amplio abanico sintomático que va desde una *sumisión despersonalizante*, a *respuestas de rechazo* que producen trastornos de personalidad, entendiendo por personalidad que algo está "fijado". Son síntomas diferentes a los que nos tienen acostumbrados Freud y Lacan, resisten al desciframiento. Son síntomas de separación salvaje que no pasan por el Otro, ni tienen anudamiento fantasmático, es decir, que no hacen lazo. Collette Soler, en el seminario del *Síntoma y su analista* los llama *síntomas autistas* porque dice que llamarlos simplemente autoeróticos sería evocar a Eros y eso le parece excesivo. No son propios de las psicosis, ya que se encuentran *síntomas autistas* en sujetos per-

1 No sólo nos nutrimos, somos comensales. Los anoréxicos y los bulímicos fallan en su comensalidad, en su simposio.

fectamente insertados en el vínculo social.

Resonancias de la Angustia

La extinción del síntoma como mensaje dirigido al Otro fija la angustia², y se convierte en *síntoma autista*, por la radical separación entre la subjetividad y las manifestaciones somáticas, o en *fenómeno psicossomático*³ (diferente de las conversiones somáticas) donde no hay articulación significativa S1-S2, es decir, hay un defecto de la incorporación del lenguaje y del significante en el cuerpo organismo, como en el asma, la rinitis noalérgica, las migrañas, el colon irritable, las lumbalgias crónicas, los lupus, etc. Podríamos decir que mientras que las conversiones (histéricas o no) son rechazos del cuerpo dialécticos, hoy abundan las modalidades antidialécticas de rechazo del cuerpo (transclínicos).

El nudo borromeo permite abordarlos. Para el Lacan clásico el NP (0) implicaba la forclusión y el N.P. implicaba el Edipo freudiano. Pero el Nudo Borromeo anuncia el

2 Han ido apareciendo oleadas de síndromes: Síndrome de Sissi, Tigre enjaulado, Hiperhidrosis, La depresión del paraíso, El trastorno de la alegría generalizada, La fobia social, El síndrome de déficit de atención e hiperactividad, El colon irritable, Disforia premenstrual, Ansiedad social.

3 Al respecto, los fenómenos psicossomáticos no son meras realidades biológicas. Sin sentimientos no hay hormonas y viceversa. Nuestras reacciones se acompañan inevitablemente de elementos químicos. Freud siempre trató de localizar un espacio que permitiera entender con rigurosidad la articulación de los procesos psíquicos y los fundamentos biológicos. Esa disyunción esencial no admite ninguna síntesis y entonces, la pulsión deviene la única fuerza constante de los síntomas.

fin del binario *fuera de discurso/discurso*, y también que *el fuera de discurso implique el fuera del vínculo social*. A partir del 73, Lacan establece que los vínculos sociales producen anudamientos paternos pero también anudamientos no paternos.

Si el anudamiento por el Nombre del Padre tiene como función anudar la filiación y la reproducción sexual, en la actualidad todo se cuestiona, tanto la ley paterna, como la ley biológica. La época actual está plagada de estos vínculos sociales epifánicos (el término es de Colette Soler), que implican cambios en la clínica por efecto del discurso capitalista y que producen *efectos de fragmentación y efectos de homogeneización*. Generan el sufrimiento de los sujetos y no amenazan el orden establecido, no hacen huelga a la doxa colectiva, pero plantean problemas sociales, clínicos y políticos. Esto nos lleva a tener que distinguir:

- 1.) Síntomas que tienen que ver con el anudamiento NP¹ (tienen que ver con el desdramatamiento freudiano).
- 2.) Síntomas que tienen que ver con el no anudamiento del NP (esquizofrenia, paranoia). La identificación inmediata en la psicosis paranoica² (anudamiento de trébol -

1 El neurótico es él mismo síntoma, ya sea el obsesivo que supone que el amo sabe lo que quiere, ya sea, la histérica que no se toma por la mujer.

2 En la paranoia se produce un anudamiento de trébol (en continuidad). La paranoia no es sólo una enfermedad del ideal, es también una enfermedad del deseo (no que no lo haya, sino que está congelado) en relación a la mirada. Hay una prevalencia de lo imaginario como muestra la reflexión de Colette Soler sobre Rousseau y las identificaciones no pasan por la mediación fálica, sólo pasan

en continuidad) no es igual a la captación especular de la imagen en la esquizofrenia³.

3.) Síntomas que provienen de otros anudamientos y producen cortocircuitos autistas.

A partir de la referencia al Nudo borromeo el sentido del término *sujeto* cambia, ahora se trata del *sujeto real*, que supone que somos *parlêtres* con nuestros cuerpos marcados por el lenguaje. Esto implica un cambio de paradigma que lleva a Lacan a replantear la cuestión diagnóstica, fundamentalmente el binario forclusión/no forclusión, aunque mantiene la discontinuidad neurosis, psicosis, perversión y el concepto del Nombre del Padre no es cuestionado⁴.

BIBLIOGRAFÍA

CASTELLANOS, Santiago: *El dolor y los lenguajes del cuerpo*. Ediciones GRAMA

FREUD, S: *Obras completas*.
 FREUD, S: *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*. (1892-99). Carta 84, (1898).

LACAN, J: "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario XI* "donde Lacan afirma que "La pregunta sigue siendo la de qué puede impulsar a quienquiera, sobre todo después de un análisis, a *hystorizarse* de sí mismo".

LACAN, J. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis*

LACAN, J. Seminario 19 (Bis). *...Ou pire*. El saber del psicoanalista

LACAN, J: Seminario 20, *Aún*. ed. Paidós.

LACAN, J: Seminario 21, *Los no incautos yerran* (1973-74).

por el deseo narcisista (a-a´).

3 El cuerpo esquizofrénico afectado por el lenguaje tiene un soporte corporal de carne, una sustancia, que es el cuerpo que sufre. El sufrimiento de las voces en el delirio; el sufrimiento corporal, cuando un brazo es un brazo separado de la gestalt corporal.

4 Soler C.: *La Querrela de los diagnósticos*. Año 2003/2004

LACAN, J. "Radiofonía y Televisión". Ed. Anagrama
 LACAN, J: Seminario 23, *El Sinthoma* (1975-1976).
 LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna*. Editorial Cátedra
 J. Lacan, *El Atolondradicho*, Escansión, ed. Paidós
 J. Lacan, *Del Trieb de Freud*, Escritos 2, ed. Siglo XXI, 1991.
 Soler, Colette: Año 2000/2001 *Declinaciones de la Angustia*
 Colette Soler: Año 2001/2002. *L'en corps del sujeto*
 SOLER, Colette: Año 2002/2003, *La histeria, su lengua, sus dialectos y sus víncu-*

los.
 SOLER, Colette: 2003/2004. *La Querella de los diagnósticos*.
 SOLER, Colette: Año 2004/2005. *El síntoma y el analista*.
 SONTAG, Susan: *La enfermedad y sus metáforas*. El sida y sus metáforas, BBAA, Taurus, 2005.
 ZIZEK, Slavoj. *La metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, ed. Paidós, Buenos Aires

NOTAS

*AME de la EPFCL.

Le corps, la pensée ou “Ça me prend la tête”

*Pascal Padovani**

« Nous tenons à l'âme comme la tique à la peau d'un chien »
Lacan, *Télévision*

Je partirai d'un constat clinique: les patients qui viennent consulter énoncent une plainte qui concerne, bien souvent, leurs pensées -“ça me prend la tête...”. Ce “ça”, ces idées qui les importunent, quelqu'en soit le contenu, les empêche de dormir, de travailler, d'aimer. Si ça n'est pas leurs pensées, c'est de leur corps dont il s'agit, mais on ne leur trouve rien, “c'est dans votre tête, vous devriez consulter...”

Comment accueillir et aborder la chose?

C'est là qu'il ne serait peut-être pas inutile de revenir sur une opposition tout-à-fait admise et entendue, dans le discours courant tout au moins, l'opposition du corps et de la pensée, la très classique opposition de la substance étendue et de la substance pensante. En première analyse d'ailleurs, cette opposition se prolonge dans la clinique des névroses: l'hystérique souffre dans son corps, l'obsessionnel souffre de ses pensées.

Mais les faits, déjà, battent en brèche cette tranquille opposition. Nombre d'obsessionnels se plaignent de leur dos, de leur ventre, de leur digestion, nombre d'hystériques de leurs pensées, de leurs ressassements et de leurs doutes.

Cette contamination de jouissance, pour l'appeler par son nom, n'est pas moins mystérieuse dans l'un et l'autre cas, ça passe tout aussi bien dans la pensée que dans le corps -mais ça vient d'où?

Appelons ça substance jouissante. Voilà une troisième substance, qui vient bien nous embarrasser...

Je propose, pour y voir clair, d'introduire un un nouveau (mais ancien) terme dans ce débat, et je fais l'hypothèse de l'âme. On verra bien ce qui peut en découler, mais en tout cas j'espère pouvoir situer autrement, à partir de cette supposition, le corps et la pensée, autrement que dans une opposition veux-je dire.

Je demande donc au lecteur d'accepter cette hypothèse, et de croire, le temps de sa lecture, en cette chose délirante, l'âme...

...qui n'est pas aussi absente de la psychanalyse qu'on pourrait le penser. Il n'est qu'à voir un texte ancien de Freud (1890) qui se propose comme extrêmement lisible (il fut inclus dans un ouvrage médical à l'usage des familles):

‘Psyché’ est un mot grec, que l'on traduit par âme. ‘Traitement psychique’ veut dire par conséquent ‘traitement d'âme’ [...]traitement prenant origine dans l'âme, traitement -de troubles psychiques ou

corporels- à l'aide de moyens qui agissent d'abord et avant tout sur l'âme de l'homme. Un tel moyen est avant tout le mot, et les mots sont bien l'outil essentiel du traitement psychique. (Freud, *Traitement psychique*, in RIP I, p.1.)

Cet article très riche vaudrait de plus longs développements, je n'en retiens ici que l'équivalence *psychique=de l'âme*. Une note de traduction précise d'ailleurs la stricte équivalence, dans l'oeuvre de Freud, des expressions *psychischer Apparat* et *seelischer Apparat*, traduites en français par *appareil psychique*.

Cette âme, que la psychanalyse se propose de traiter au moyen de mots, qu'est-elle donc? Ne serait-elle que le nom ancien du *sujet*? Mais ne serait-ce pas un sujet quelque peu *idéalisé*?

Il faut y voir de plus près et reprendre la chose du début.

Je vous propose une brève excursion du côté d'Aristote: *Peri Psychès, De anima, De l'âme*.

Ce texte, lui aussi, mériterait un examen approfondi mais ce n'est pas du tout mon objet, je ne relève que 2-3 petites choses qui m'ont frappé.

Tout d'abord, à suivre Aristote qui se livre dans une première partie à un examen de la littérature sur la question, on peut retenir que l'âme est traitée comme une chose, dans sa matérialité. C'est un réel qui est là interrogé, et sommé de répondre à des questions comme *qu'est-ce que c'est, où c'est, comment ça marche?*

Pour l'atomiste Démocrite par exemple, l'âme est comparable à un poudroisement de poussières dans un rayon de soleil -et ça n'est pas poétique du tout, le

terme grec signifie *raclures, débris*. Empédocle, plus médical, l'identifie au sang, Hippon à la semence. Voilà de quoi nous *dépoussiérer* des tonnes de commentaires et de cette conception romantico-religieuse dont nous avons hérité.

Puis viennent une série de définitions de l'âme: elle n'est pas un corps mais quelque chose du corps, qui y est tangente (comme l'est une droite à un cercle). L'âme est l'énergétique et finalité ("entéléchie") du corps vivant, ce en quoi il croît, se meut, sent et éventuellement pense. L'arbre a une âme, l'animal a une âme, l'homme a une âme.

En bref l'âme est au corps ce que le tranchant est à la hache, sa cause et son principe, la somme des fonctions qui le font vivant.

D'où suit ce qui fait l'os de ce texte, une physiologie des sens. Ce "traité de l'âme" est en effet d'abord une physiologie du système nerveux (pour la psychologie il faut voir l'Éthique à Nicomaque). Tout y passe, le sentir, le toucher, le voir, l'entendre, le penser enfin.

Mais la pensée, le *nous*, n'a pas d'organes comme les sens et est frappée de *désêtre*: le *nous* n'est rien avant de penser et son lieu n'est pas le corps mais l'idée, *eidos* -si ce n'est pas l'idéal. C'est là où l'âme (mais seulement une de ses parties, la partie pensante) se dématérialise, devient pur esprit, et c'est précisément sur ce point que Lacan contredit Aristote, comme nous allons voir.

Dans *Télévision* en effet, au début (p.16), Lacan fait cette supposition de l'âme, mais justement pour y réintroduire de la matérialité: *Le sujet de l'inconscient ne touche à l'âme que par le corps*,

d'y introduire la pensée. La pensée, loin de tirer l'âme vers les idées, l'alourdit d'un poids de corps dont elle ne sait que faire: *pensée dont l'âme s'embarrasse [...] la pensée est dysharmonique quant à l'âme* (p.17).

A preuve, car c'est là qu'on voit bien la différence entre l'âme et la pensée, le symptôme obsessionnel, et je pense là à deux cas qui illustrent parfaitement ce point:

- pour l'un, ses élans romantiques vers l'aimée, par où il pense approcher les idéaux du beau et du pur, sont véritablement empoisonnés par des pensées lourdes, criminelles et bestiales: *je suis un salaud, je pourrai l'étrangler si je voulais.*

- pour l'autre, exerçant dans le domaine juridique, la perfection idéale de ses montages argumentatifs est sans cesse minée de doutes: *et si j'avais oublié tel point de droit, on pourrait m'attaquer sur cet aspect de mon dossier, et sur celui-là, et sur celui-là, mais je pourrais contre-argumenter ainsi et ainsi, mais alors on m'opposerait ça, et puis ça, et puis ça encore...ça me laissera tout nu et je ne serai plus qu'un corps ridicule et honteux ne sachant où se cacher.*

La pensée, c'est de la substance jouissante affectant le corps, mais pas n'importe quel corps, un corps *cisaillé* (le terme est de Lacan), découpé en rondelles par la structure du langage. Cette cisaillage produit la pensée obsessionnelle (qui n'est pas sans corps) et

le corps hystérique (qui n'est pas sans pensée), et je pense encore à un autre cas, qui doit s'assurer en permanence de ceci: où qu'il soit, il doit pouvoir d'un pas se précipiter aux toilettes, car il vit, éprouve et pense les parties basses de son corps comme, tout simplement, un tuyau vertical et tout droit reliant son estomac à son anus.

J'ai longtemps été intrigué par des petites remarques de Lacan, proposant de localiser la pensée dans les peauciers du front, ou même dans les pieds. Et je comprends mieux maintenant ces remarques. Si on fait des pensées quelque chose du corps, et qui se décharge dans le corps, sous la forme d'affects, alors l'opposition corps-pensée est définitivement ruinée, de même que s'évanouissent les mystères des effets de la pensée sur le corps. De la pensée au corps il n'y a plus changement de plan, on ne peut plus revenir en arrière, on a *incorporé* le symbolique.

Ça n'est pas sans présenter quelque inconvénient pour notre humaine condition, la clinique le constate, mais je laisse à Aristote le soin de conclure: *Il est pénible d'être mêlé au corps s'en pouvoir s'en délier* (De l'âme, 407b3 Ed.-Ross, p.37 Trad. Tricot).

NOTES

*Membre de l'EPFCL.

BIBLIOGRAPHIE

Aristote, *De l'âme.*

- Traduction Tricot: Paris, Vrin, 1985.

- Edition Ross: New York, Oxford University Press, 1984.

Freud (1890), *Traitement psychique* dans Résultats, Idées, Problèmes, Tome I, pp 1-23, Paris, PUF, 1984.

J.Lacan (1973), Télévision, Paris, Seuil, 1974.

O incorpóreo e a referência: a letra como escrita do gozo

Conrado Ramos*

Na 3ª aula do *Seminário 20* Lacan¹ discute o *ato da lingüística* de sustentar que a dimensão do significante só ganha relevo ao se colocar que aquilo que se entende, no sentido auditivo do termo, “não tem nenhuma relação com o que isso significa”.

Essa dimensão não é espontânea e só veio à luz com Freud e Saussure, e graças ao discurso científico. Que os gregos tenham lá um dia esbarrado nisso, Lacan o confirma, mas indicando como o *Crátilo* de Platão representa justamente uma tentativa desesperada de mostrar que o significante quer dizer, em si mesmo, alguma coisa.

Dizer que o significante é arbitrário implica afirmar que ele não depende ou dependeu, em momento algum, de um referente. Lacan diz:

Um lingüista tão pertinente quanto pôde sê-lo Ferdinand de Saussure fala de arbitrário. Isto é um deslize, deslizamento para um outro discurso, o do senhor para chamá-lo pelo nome. O arbitrário não é o que convém aqui.

[...] Dizer que o significante é arbitrário não é do mesmo porte que dizer simplesmente que ele não tem relação com seu efeito de significado, pois é escorregar para uma outra referência.

A palavra *referência*, na ocasião, só se pode situar pelo que constitui como liame o dis-

curso. O significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame².

O significante, como tal, não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, qual seja, o do mestre; a um modo de funcionamento, isto é, $S1 \rightarrow S2$, a uma utilização da linguagem como laço. O significante saussureano só nos permite formalizar o discurso do mestre como laço que mantém sob a barra o sujeito, isto é, o *subiēctus* (*posto debaixo* em latim) ou o *hypokeimenon* (*suporte*) como referência evanescente. Mas, de outro modo, temos outra dimensão do laço em que se trata de pensar a referência, e aí temos um retorno de Lacan ao signo como aquilo que representa algo para alguém. No laço que o signo assim coloca em jogo não é o sujeito suposto que está representado, mas o falasser, o ser gozante. Ou, como diz Lacan³, “não há fumaça senão como signo do fumante”. E aí citamos Soler:

Lacan sempre disse que o signo não era o significante, que se devia distinguir. Ponho aqui o matema da representação significante. Essa é a estrutura do significante na linguagem, o significante no simbólico; em lalíngua o significante não se encontra no simbólico⁴.

2 Idem 1, p.42-3

3 Idem 1, p.68

4 Soler, C. *Los ensamblajes Del cuerpo*. Medelim: Asociacion Foro Del Campo La-

1 Lacan, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p.42.

Pois bem, o fato de na língua o significante não se encontrar no simbólico nos abre para a dimensão do inconsciente real, aquele, justamente, que é o mistério do corpo falante. É aí que “o significante se situa no nível da substância gozante¹”.

Partimos do princípio, portanto, de que a língua é o que rompe com o arbitrário do significante e constitui referência abrindo o campo da letra. A letra, por assim dizer, é a *queda* do significante de sua arbitrariedade.

É por esta razão que Lacan insiste que o falasser fala com seu corpo, do que faz uso da letra como aquilo que *apresenta*, com toda a opacidade em que se constitui², mas que pode vir a *representar*, ao entrar na cadeia e tornar-se metonímia.

Uma vez marcado o gozo do corpo, a substância de gozo passa à materialidade do significante, isto é, à letra. Algo do real pode, então, ao entrar na cadeia, passar do significado à significação: um ilegível passa ao discurso. No entanto, nem toda a substância gozante pode ser, assim, ordenada falicamente, restando um gozo não colonizado pelo significante. Aqui temos o campo do gozo do Outro, que se localiza no corpo, mas não no simbólico. Temos aqui também algumas manifestações clínicas da angústia. E temos, ainda, o gozo místico.

Porém, nessa operação de passagem do signo à significação, nesse “único exorcismo do qual é

capaz a psicanálise³”, a letra nomeia pedaços de gozo, fazendo de um conjunto fechado o subrecobrimento de espaços abertos, e então o acesso ao gozo se torna possível pela via fálica, tal como ilustrou Lacan⁴ a partir da propriedade topológica da compacidade. Lembremos aqui que língua é um conjunto aberto, é uma multiplicidade não fechada de significantes que não representam, mas que valem como elementos marcados por diferenças. É a linguagem que, ao usar língua, produz um conjunto fechado, ordenando tais elementos discretos de um modo a produzir como efeito o sujeito da cadeia de significantes.

Mas, como se dá a marcação do corpo? No ponto em que esta questão nos coloca podemos distinguir o inconsciente que se localiza como saber no nível da substância gozante e o inconsciente estruturado no discurso do Outro. Se o segundo é atravessado pela história do sujeito, o primeiro é caracterizado pela contingência dos encontros do falasser; se o segundo implica a novela pela qual o sujeito, como efeito, tenta dar algum enquadramento ao desejo fazendo coalescência entre o objeto *a* e o $S(A/)$; no primeiro o falasser tem que se haver: a) quer com um gozo que não se sintomatiza, que se põe como ex-sistente ao simbólico, b) quer com o Φ , com $S1$ na contingência de um *pára de não se escrever*. Segundo Lacan⁵, a produção deste $S1$ marca o momento no qual a experiência analítica encontra seu termo, pois tudo que ela pode produzir é $S1$ como o significante do gozo, seja o

caniano de Medellín, 2006, p.72. São minhas as traduções livres a partir do espanhol dos trechos de Soler aqui citados.

1 Idem 1, p.36

2 Agradeço a Elizabeth Saporiti por esta explicação.

3 Lacan, J. 1974, p.15

4 Idem 1, p.17.

5 Idem 1, p.126.

mais idiota ou o mais singular, e daí por diante que o sujeito se responsabilize e se vire com *isso*, mas agora deixando-se causar pelo objeto *a* que cai da falta de um significante no Outro.

À condição universal que podemos supor ao inconsciente estruturado a partir do Outro, apesar da particularidade das histórias de cada um, podemos opor a singularidade do saber do inconsciente situado na substância gozante. Essa oposição nos ajuda a distinguir, como propõe Lacan¹, o campo da sintaxe do lado homem, em sua ordem e universalidade, e o campo do metaplasmo (ou da prótese) e dos equívocos do lado mulher, pela contingência e opacidade que o caracterizam. A tábua das fórmulas da sexuação nos permite uma leitura não só das distinções destas dimensões do inconsciente como também das relações entre elas: em especial, o modo como o conjunto fechado da linguagem recobre os conjuntos abertos do lado da multiplicidade não-toda da lalíngua, e a contingência do equívoco pelo qual o S1 é produzido para representar, como sintoma, “o retorno da verdade como tal na falha de um saber²” – saber, aqui, no nível da substância gozante, como saber sem sujeito.

Da distinção dessas duas dimensões do inconsciente, que podemos chamar de inconsciente simbólico e inconsciente real, tiramos como importante conclusão clínica, acompanhando Soler, que a elaboração histórica não tem alcance sobre o significante escrito

no corpo:

As montagens do significante não são só as montagens da história, da cadeia, são também as que regram o gozo corporal, em disfunção com o sujeito mesmo. [...] A manifestação clínica na qual se insere o Inconsciente tem um nome em Freud e se chama o Trauma. O corpo se mostra capaz de receber marcas e de conservar as pegadas de acontecimentos de gozo na medida em que são acontecimentos que perturbaram a tranqüilidade do princípio do prazer, que transtornaram a homeostase do organismo³.

O corpo é, então, marcado pelos excessos, na condição de mais-de-gozar. Neste caso, o sintoma como real não é um *sentido oculto* que produziria efeitos de gozo, ao modo de um *código primário*, um *dicionário pessoal* inscrito no Outro, mas o contrário, pois, “a bateria significante de lalíngua fornece apenas a cifra do sentido. Cada palavra assume nela, conforme o contexto, uma gama enorme e disparatada de sentidos⁴”.

Mas à dimensão *viva* do signo, à produção da marca na substância gozante, não podemos ter acesso. Assim, a letra, que é da ordem da escrita, é a veiculação de signos mortos da lalíngua, de marcas contingencialmente produzidas na substância gozante. A escrita não é propriamente a impressão desta substância. É como já impressa que ela se nos apresenta. Diz Lacan⁵ em *A terceira*: “A

1 Lacan J. *O Seminário, livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p.112.

2 Lacan J. Do sujeito enfim em questão (1966). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.234.

3 Idem 4, p.80

4 Lacan J. Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.515.

5 Lacan J. *A terceira*. Conferência pronunciada em Roma, em 31 de outubro de 1974. Inédito.

lalíngua, não é para ser dita viva porque está em uso. É antes mesmo a morte do signo que ela veicula.”

Lacan coloca a letra no registro freudiano da *Wahrnehmungszeichen* (indicação da percepção), talvez possamos dizer que a dimensão viva e propriamente real do signo está no registro da *Wahrnehmungen* (percepções). Este registro é o que equivale à primeira folha de celulóide do Bloco Mágico¹, lá onde se dá propriamente a inscrição, mas cuja marca não se acessa. É preciso, então, que o corpo do simbólico se incorpore no corpo propriamente dito.

Assim, o mais perto que se pode chegar de um suposto núcleo traumático do sintoma é o *tocar* as suas marcas, suas letras, o que faz da interpretação a prática do equívoco. A respeito disso diz Soler:

Lacan insiste, o único instrumento que pode tocar o sintoma é o equívoco, o equívoco não tem que ver com o sentido, o equívoco é tentar utilizar a polivalência, a pluralidade de cada significante para, talvez com boa sorte, tocar o significante que se faz de pegada para um sujeito².

Temos, pois, de um lado o significante e de outro o corpo, ambas entidades materiais. Da relação entre estes dois corpos Lacan extrai, por inspiração estóica, o *lékton*, isto é, o incorpóreo, que para os estóicos corresponde ao *significado* ou ao *que se pode expres-*

1 Freud S. Uma nota sobre “o bloco mágico”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, Vol. XIX, p.

2 Idem 4, p.83

sar, incorporal em relação à materialidade do significante e do referente externo. Vejamos o que diz Lacan:

Volto ao primeiro corpo do simbólico, que convém entender como nenhuma metáfora. Prova disso é que nada senão ele isola o corpo, a ser tomado no sentido ingênuo, isto é, aquele sobre o qual o ser que nele se apóia não sabe que é a linguagem que lho confere, a tal ponto que ele não existiria, se não pudesse falar.

O primeiro corpo faz o segundo, por se incorporar nele.

Daí o incorpóreo que fica marcando o primeiro, desde o momento seguinte à sua incorporação. Façamos justiça aos estóicos, por terem sabido, com esse termo – o incorpóreo –, assinalar de que modo o simbólico tem a ver com o corpo.

Incorpórea é a função, que faz da matemática realidade, a aplicação, de igual efeito na topologia, ou a análise, em sentido amplo, na lógica.

Mas é incorporada que a estrutura faz o afeto, nem mais nem menos, afeto a ser tomado apenas a partir do que se articula do ser, só tendo ali ser de fato, por ser dito de algum lugar³.

O *afeto*, portanto, é o modo de gozar da substância gozante incorporada pela lalíngua. O incorpóreo, isto é, o afeto, fica marcando o corpo do simbólico desde o momento seguinte à sua incorporação, já que é incorporada que a estrutura faz o afeto.

Assim, o afeto é um acontecimento do *encontro* da lalíngua com a substância gozante. Acontecimento que se amarra à letra

3 Idem 13, p.406.

que, por este modo, escreve a série de gozo.

Consentir com isso, com esse falasser *criador em série*, um *fallasserial*, não é outra coisa senão *in theos*, entusiasmar-se, e deixar que uma identidade de ser se constitua pelo eco da pulsão, eco que - do retorno do que se diz no que se ouve, na curva que isso faz quando do buraco sai e ao buraco retorna - esconde o dizer da pulsão. E que dizer é esse senão o cuspir de um nome? Cito o Lacan¹ da aula de 15 de abril de 1975 do *RSI*:

É preciso o Simbólico para que apareça, individualizado no nó, essa coisa que, eu, não chamo tanto de complexo de Édipo, não é tão complexo assim, chamo isso de o Nome do Pai. O que só quer dizer o Pai enquanto Nome, não quer dizer nada de início, não só o pai como nome mas o pai como nomeador. Aí não se pode dizer que os judeus não foram legais, eles explicaram bem que era o Pai, eles chamaram o Pai, o Pai que eles enfiam num ponto de buraco que nem se pode imaginar; eu sou o que sou, isso é, um buraco. Bom, é daí que, por um movimento inverso, se acreditarem nos meus esqueminhas, um buraco turbilhona, ou melhor, engole, mas há momentos em que cospe de volta. Cospe o quê? O Nome. É o Pai enquanto Nome.

O falasser criador em série é o Pai do Nome, o Pai como *in theos* que cospe os nomes-do-pai e faz um sujeito como resposta do real: de lá onde o falasser estava um sujeito deve advir.

¹ Lacan J. *O Seminário, livro 22: R.S.I.* Inédito

NOTAS

*Membro da EPFCL.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREUD, S. (1925). Uma nota sobre “o bloco mágico”. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, Vol. XIX, p. 253-259.
- LACAN, J. Do sujeito enfim em questão (1966). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 229-237.
- LACAN, J. (1970). Radiofonia. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.400-447.
- LACAN, J. (1972-73). **O seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.
- LACAN, J. (1974). Televisão. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.508-543.
- LACAN, J. (1974). **A terceira**. Conferência pronunciada em Roma, em 31 de outubro de 1974. Inédito.
- LACAN, J. (1974-75). **O Seminário, livro 22**: R.S.I. Inédito.
- LACAN, J. (1975-76). **O Seminário, livro 23**: o *sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- SAUSSURE, F. de. (1915). **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- SOLER, C. **Los ensamblajes Del cuerpo**. Medelim: Asociacion Foro Del Campo Lacaniano de Medellín, 2006.

Um corpo na perversão

Maria Helena Martinho

Esse texto pretende se servir de um verdadeiro tratado sobre o corpo, uma obra prima do escritor japonês Yukio Mishima¹, intitulada *Sol e aço*², na intenção de destacar desse ensaio autobiográfico as descobertas feitas pelo autor sobre a relação entre o corpo e as palavras. O texto procura articular o que se desvela do saber inconsciente do autor com as teorias de Lacan sobre o corpo, explicitadas em *Radiofonia*³.

Em *Sol e aço*, Mishima revela que ao repassar a sua infância se deu conta de que a linguagem vem antes do corpo:

“Quando repasso atentamente a minha infância, me dou conta que minha memória das palavras começa muito antes da minha memória da carne. Na pessoa comum, imagino, o corpo vem antes da linguagem. No meu caso, antes vieram as palavras; então — pé ante pé, com toda a aparência de extrema relutância, e já vestida de conceitos — veio a carne. Já estava, nem é preciso dizer, estragada pelas palavras. Primeiro vem o pilar de madeira pura, depois os cupins que o comem. No meu caso, os cupins já estavam lá desde o começo, e o pilar de madeira pura só emergiu mais tarde, já meio carcomido⁴”.

Num primeiro tempo, Mishima

1 Yukio Mishima nasceu em Tóquio em 1925 e morreu na mesma cidade em 1970; ele suicidou-se rasgando as suas próprias vísceras; cometeu o *seppuku* (suicídio cortando o abdômen), seguindo o ritual da casta dos samurais.

2 Mishima Y., *Sol e aço*. (1968/1985).

3 Lacan J., *Radiofonia* (1970/2003).

4 *Sol e aço*. (op. cit., p.8).

identifica-se com as palavras e vê-se destituído do corpo. Os cupins, que metaforizam as palavras, já estavam lá quando o corpo, metaforizado pela madeira, emergiu já “carcomido”. Mishima ilustra de modo excepcional que “o artista precede o psicanalista”, pois deflagra seu saber inconsciente sobre o que fora enunciado por Lacan, dois anos depois, em 1970, quando em *Radiofonia* ele teoriza sobre aquilo que Mishima havia enunciado: “o cupim” (metáfora da linguagem) é o que vem primeiro, para então se incorporar na madeira (metáfora do seu corpo):

“Volto primeiro ao corpo do simbólico, que convém entender como nenhuma metáfora. Prova disso é que nada senão ele isola o corpo, a ser tomado no sentido ingênuo, isto é, aquele sobre o qual o ser que nele se apóia não sabe que é a linguagem que lhe confere, a tal ponto que ele não existiria, se não pudesse falar⁵”.

Em 1970, Lacan fala de dois corpos: o “corpo do simbólico” e o “corpo no sentido ingênuo”. O primeiro, o “corpo do simbólico” — feito da materialidade sonora do significante — é constituído de linguagem. O segundo, o “corpo no sentido ingênuo é tomado como um eu corporal, narcísico⁶”. Lacan ressalta que só se pode ter um corpo “no sentido ingênuo⁷”

5 *Radiofonia*. (op. cit., p.406).

6 Quinet A., *Incorporação, extrusão e somação* (2004, p.59).

7 Para ser mais precisa, no texto *De nossos antecedentes*, Lacan diz que “o

se este foi concedido pela linguagem. Aquele cujo corpo não está na linguagem não tem propriamente um corpo. A *palavra mata a coisa* constituindo assim, o corpo do *fala-a-ser (parlêtre)*.

Lacan verifica que o corpo dos seres falantes tem três dimensões: real, simbólica e imaginária. No início de seu ensino, ao retomar a noção freudiana de narcisismo, esclarece o registro do imaginário pela ênfase dada à alienação do *infans* na imagem do semelhante e pelo que aí se precipita de uma *Gestalt* antecipatória do corpo próprio do sujeito. Ressalta ainda que nessa experiência do espelho vivida pelo sujeito, a função da lei do Outro da linguagem, aponta para o registro do simbólico e o júbilo (gozo) aponta para o registro do real. Vê-se, assim, que desde os primórdios de seu ensino¹, Lacan observa que não há corpo sem simbólico, sem linguagem, o corpo é constituído de significantes, mapeado pelos significantes; “é secundário que o corpo esteja vivo ou morto²”, pois “o primeiro símbolo em que reconhecemos a humanidade em seus vestígios é a sepultura³”. Verifica-se então que em 1970 Lacan desenvolve o quê já estava antecipado em 1953: “O lugar onde se afirma de uma espécie que, ao contrário de qualquer outra, o cadáver preserva o que dava ao vivente o caráter: o corpo. Permanece como *corpse*⁴, não se trans-

estádio do espelho” — produzido por ele em 1936 — “antecipou nossa inserção do inconsciente na linguagem” (Cf. Lacan, *De nossos antecedentes*, 1966/1998, p.75).

1 *Radiofonia*. (op. cit., p.406).

2 Lacan J., *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953/1998, p.320).

3 *Ibid.*, p. 320.

4 *Corps* (francês) se traduz corpo e

forma em carniça, o corpo que era habitado pela fala, que a linguagem *corpsificava*⁵. No humano, ser falante, a linguagem lhe confere um corpo, e quando morre se torna um cadáver. Os animais não têm corpo, eles são carne, por isso quando morrem viram carniça. Em *Radiofonia*, além de reafirmar o que já havia dito sobre o corpo, há dezessete anos, em *Função e campo da fala e da linguagem*, Lacan ressalta que o primeiro corpo, o da linguagem, é que faz o segundo, “o corpo no sentido ingênuo”, justamente, “por se incorporar nele”.¹³

Através da narrativa do protagonista do romance autobiográfico, *Confissões de uma máscara*, Mishima descreve cenas de sua própria vida, extraídas das suas mais remotas lembranças, situa o seu corpo na cadeia de significantes de sua história, ilustrando assim, aquilo que não cessa de se escrever: o seu corpo se faz cama para a “incorporação” do Outro: “minha avó arrancou-me dos braços de minha mãe no meu quadragésimo nono dia. Minha cama foi colocada no quarto de doente de minha avó, permanentemente fechado e abafado com odores de doença e velhice, e fui criado ali, ao lado de sua cama de doente⁶”.

Em *A terceira*, Lacan escreve o corpo, a vida e a morte no nó borromeano. O corpo está no círculo do imaginário, a vida no círculo do real e a morte no do simbólico. Para o *parlêtre* o corpo se inscreve entre a vida e a morte. No caso de Mishima, os significantes advindos daqueles que representam o Outro desvelam o lugar que esse sujeito ocupa no discurso do

corpse (inglês) se traduz cadáver.

5 *Radiofonia*. (op. cit., p.407).

6 *Ibid.*, p.406.

Outro: o lugar de morto. “Quando tinha cerca de um ano, levei um tombo e machuquei a testa. Minha avó tinha ido ao teatro. Quando ela chegou perguntou: ele está morto?¹” O menino tornou-se vítima de alergias violentas. Recebeu o diagnóstico de auto-intoxicação. Ele teve muitas crises que anunciavam todos os sinais do envenenamento. Sua avó não cessava de afirmar a iminência de sua morte. O “tu estais morto²”, é um dos significantes-mestres — emitidos por sua avó, aquela que ocupa o lugar do Outro primordial — que o menino em sua ficção interpreta: “Pouco antes do meu quarto aniversário, vomitei alguma coisa cor de café. Ficaram todos em torno de mim, olhando meu cadáver. Prepararam uma mortalha, juntaram meus brinquedos favoritos e reuniram todos os parentes³”. O corpo entra na linguagem sofrendo os efeitos dos ditos do Outro.

Em *Radiofonia* Lacan define o Outro por sua incompletude, como (-1), ou seja, como a falta de um significante no Outro, S(A). Ele diz: “Menos-Um designa o lugar que é dito do Outro (com a inicial maiúscula). Pelo Um-a-Menos, faz-se cama para a intrusão que avança a partir da extrusão: é o próprio significante⁴”. Nesse complexo texto de 1970, Lacan retoma o corpo e o articula, para além do imaginário, com o significante e com o gozo. Ele observa que o corpo se oferece como cama para a intrusão do S(A): “O primeiro corpo faz o segundo, por se incorporar nele. Daí o incorpóreo que fica marcando o primeiro,

desde o momento seguinte à sua incorporação⁵”. Como traduzir esse enunciado de Lacan? De acordo com o *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, incorpóreo é definido como: “que não tem corpo; imaterial, impalpável; incorporal⁶”. Para a psicanálise, o que não tem corpo, o que é imaterial, é o objeto *a*. Sendo assim, pode-se dizer que o objeto *a* é o que fica marcando o primeiro corpo, o do simbólico, e o efeito da “incorporação simbólica” do S(A) — intrusão significante e extrusão de gozo — “é o esvaziamento do gozo da carne. E o resto dessa operação é uma concentração de gozo fora-do-corpo, que não deixa de ter efeitos sobre o corpo por intermédio da pulsão e do objeto *a*, condensador de gozo⁷”.

Em *A terceira*, quando se refere ao nó borromeano, Lacan afirma que “todo gozo está conectado com este lugar de mais-de-gozar do objeto *a*⁸”. O gozo fálico (Jφ) está na interseção entre o real e o simbólico, “o que define seu caráter de fora-do-corpo⁹”, da qual o corpo imaginário está excluído. Em *Sol e aço*, Mishima ilustra o que constitui para ele o gozo fora-do-corpo, o gozo fálico: a necessidade de transformar seu corpo frágil em um corpo esculpido tal qual uma obra de arte, a uma escultura grega. Aos trinta anos de idade, ele escolhe cultivar seu corpo usando sol e aço: a luz do sol — descoberta por ele em uma viagem a Grécia — e do aço — utili-

5 *Ibid.*, p.406.

6 Ferreira A., *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (1986, p.934).

7 Incorporação, extrusão e somação. (op. cit., p.61).

8 Lacan J., *A Terceira* (1974/1993, p.103).

9 *Ibid.*

1 Mishima, *Confissões de uma máscara* (1949, p.10).

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 *Radiofonia*. (op. cit., p.407).

zado no halterofilismo. Já próximo do final apoteótico que busca para sua vida, ao pilotar um avião supersônico diz: “ereto, o F104, um pênis de prata agudo, apontava para o céu. Solitário, como um espermatozóide, eu estava instalado dentro dele. Eu ia saber como se sente um espermatozóide no instante da ejaculação¹”.

No mesmo ensaio, Mishima salienta: “se meu ser era minha residência, então meu corpo se parecia com um pomar que o cercava. Eu podia ou cultivar esse pomar ao máximo de suas possibilidades ou abandoná-lo ao acaso do mato²”. De fato, Mishima se dedicou ao cultivo do seu *corpo-pomar*. Contudo, aos quarenta e três anos de idade confessa: “sou um que sempre só estive interessado nos extremos do corpo e do espírito [...] Opostos conduzidos aos seus extremos tendem a se assemelhar; e coisas separadas ao máximo, aumentando a distância entre elas, acabam por se aproximar³”. Essa é uma verdadeira definição do desmentido. Mishima tentou aproximar o corpo e as palavras ao longo de toda a sua vida, mas:

“[...] corpo e espírito nunca deram boa combinação. Eles nunca foram parecidos. Nunca experimentei na ação física nada que se assemelhasse à satisfação arrepiante e aterradora proporcionada pela aventura intelectual. Nem senti nunca na aventura intelectual o calor pessoal, a cálida escuridão da ação física⁴”.

Apesar disso, Mishima não ces-

sava de buscar a interseção tão almejada entre o corpo e o espírito “em algum lugar eles devem se encontrar. Onde porém? [...] Em algum lugar deve haver um princípio maior onde os dois se encontrem e façam as pazes. Esse princípio maior, eu pensei, era a morte⁵”.

Durante toda a sua vida, Mishima perseguiu a solução da divisão do eu que se apresentava na polaridade entre “o corpo e as palavras”. Tentou desmentir a castração do corpo esculpindo-o na forma de um Deus grego; tentou desmentir a castração das palavras tornando-se o maior escritor nipônico de sua época. No entanto, a fenda entre os pólos opostos não se preencheu, ao contrário só ressaltou a irremediável incompletude de cada um dos termos.

Três anos antes do seu suicídio, Mishima vislumbra a possibilidade daquilo que sempre havia buscado: a harmonia da fusão entre “o corpo e as palavras”. Pilotando aquele caça supersônico, o F104 (o “pênis de prata”), como se ele fosse “um espermatozóide”, diz: “a 4.500 pés de distância da terra, minha aventura intelectual e minha aventura física poderiam se fundir em harmonia. Era o que eu sempre havia buscado⁶”. Lá no alto, a terra está cercada pela morte. “As regiões mais altas, onde não há ar, estão repletas de morte pura; ela contempla a humanidade lá de baixo”. Foi então, num momento de gozo sexual, que ele viu “a figura gigantesca da serpente de nuvens brancas cercando o globo terrestre e mordendo sua própria cauda⁷”. O gigan-

5 Ibid.

6 *Sol e aço*. (op. cit., p.100).

7 “O Uróboro, serpente que morde a própria cauda e simboliza um ciclo de evolução encerrado nela mesma. Esse

1 *Sol e aço*. (op. cit., p.97)

2 *Ibid.*, p.8.

3 *Ibid.*, p.89.

4 *Ibid.*, p.90.

3. CORPO E SEXUALIDADE

MISHIMA, Yukio. (1949) *Confissões de uma máscara*. São Paulo: Vertente Editora Ltda, s/d.

----- (1968) *Sol e aço*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

QUINET, Antonio. "Incorporação, ex-

trusão e somação: comentário sobre o texto 'Radiofonia'". In: ALBERTI, S. & CARNEIRO RIBEIRO, M. A (Orgs.). *Retorno do Exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

Briznas de goce

Rosa Escapa Esquisabel*

Si Freud abrió el psicoanálisis en la dimensión del deseo, del deseo inconsciente, el campo lacaniano es el campo del goce, noción que recorre la obra de Lacan de principio a fin, con perspectivas que varían según el contexto de las elaboraciones del momento y en articulación con su concepción del cuerpo. A un primer tiempo del cuerpo de la imagen, gestalt unificante que suple el agujero en lo real de la prematuración del nacimiento del ser humano, sucede un segundo en el que el cuerpo es un resto corporal en el cual se encarna el objeto *a*; luego es la materialidad de la sustancia gozante, para finalmente volver a tomar el rango de lo imaginario, si bien se tratará de una imagen consistente, no exactamente la misma del estadio del espejo que estaba supeditada a lo simbólico, al reconocimiento en el campo del Otro.

Partiendo del giro conceptual y clínico que implican las formulaciones que Lacan introduce desde el seminario “Aún”(1972), me voy a centrar en dos momentos de su enseñanza: antes de este seminario, años 67-70, y el posterior, antes del seminario “El sinthome”. Antes y después de “Aún”, tratando de captar sus repercusiones sobre la dirección de la cura.

Grosso modo, podemos situar un primer tiempo en el que el goce designa el consumo pulsional del sujeto. La pulsión consume y produce goce.

Freud sostuvo a lo largo de toda su obra el concepto de pulsión, definida como deslinde entre lo

anímico y lo corporal, y a la que da el estatuto de “causa última de toda actividad”. La pregunta sobre el origen de esta pulsión sexual le lleva a reconocer diferentes zonas erógenas en el cuerpo a las que corresponden ciertas pulsiones parciales, las cuales se apuntalan en las necesidades del organismo. En su búsqueda por la etiología se desliza al terreno biológico. Apunta a la excitabilidad de determinados sectores de la piel, de las mucosas, a la “sustancia nerviosa” del ser vivo, sustancia percipiente que permite al individuo distinguir entre unos estímulos que son la marca de un mundo interior, el “testimonio de unas necesidades pulsionales”, de otros externos a él y de los que se puede apartar. Cuando Freud gira al campo de lo anímico, la pulsión se constituye como el representante de esos estímulos intrasomáticos “*como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal*” (Pulsiones y destinos de pulsión, 1915). El estudio clínico de las neurosis, particularmente la histeria, le dará las pruebas de los efectos de esa trabazón en el cuerpo. Se puede decir que para Freud, el cuerpo sustancia nerviosa dialoga con el alma a través de la pulsión, la cual logra que se encuentren en el síntoma que escribe la repetición de sus encuentros.

Lacan toma lo principal de la pulsión freudiana al destacar su estructura de borde y su valor de mito. Lo que me parece pertinente para el punto que quiero desarrol-

lar es la distinción que Lacan resigue entre la pulsión y el autoerotismo. No es lo mismo.

La pulsión tiene una estructura circular, de ida y vuelta, contorneando un objeto que no existe pero espera encontrarse en el campo del Otro, para resolverse en el propio cuerpo. En el autoerotismo no necesariamente hay un objeto implicado o en todo caso ese objeto no representa al Otro. Se encuentran ejemplos de ello en el autismo. Si bien Freud llega a hablar de pulsiones autoeróticas, señala algo que marca una diferencia y es el hecho de que en ellas el papel del órgano es tan fuerte que el objeto se eclipsa tras ese órgano que es su fuente.

Por otra parte, a la pregunta por el origen de la pulsión parcial que en Freud queda abierta, Lacan responde con el significante. La pulsión es efecto de la toma de la necesidad en el significante. Podemos hablar de pulsiones desde el momento en que el viviente entra, en lo que es una elección forzada, en el circuito del deseo, desde que sus necesidades son tomadas en la demanda, desviadas para retornarle enajenadas. Ello tiene dos consecuencias simultáneas: la pérdida de goce, de un goce autoerótico, y la adición de un goce distinto, parcial, ordenado en el campo del Otro, goce en el que el sujeto persevera, que no cesa de escribirse. Es el goce que Freud identificó más allá del principio del placer, el plus-de-gozar que está enlazado con el encuentro traumático.

Hay al respecto una expresión muy elocuente en la lección XX del seminario "De un otro al Otro" (1968), donde Lacan dice que la eclosión de la neurosis resulta de *"la intrusión positiva de un*

goce autoerótico perfectamente tipificado en las primeras sensaciones más o menos ligadas al onanismo. (...) en el momento mismo en que se produce la positivación del goce erótico, correlativamente se produce la positivación del sujeto como dependencia del deseo del Otro.", anaclitismo del deseo del A. Es decir, que para producir una neurosis, algo ha de molestar el autoerotismo del prematuro. Es el deseo del Otro lo que viene a interferir en ese goce -que de otro modo quedaría al arbitrio de lo alucinatorio- provocando el nacimiento del sujeto, es decir, la entrada del sujeto en lo real. Entrada de uno en particular en lo real porque como sujeto, en tanto hablado, imaginado o recordado por el Otro, su existencia precede y se prolonga más allá de la existencia de su cuerpo. Entrar en lo real de la mano del significante quiere decir que el significante mata la cosa, que si la palabra da existencia, a un tiempo recorta la realidad, incluido en ella el propio cuerpo del sujeto. Así lo simbólico se incorpora en el viviente, es lo que Lacan desarrolla en Radiofonía, se incorpora, es una intrusión positiva también, haciéndole un cuerpo en disyunción con el goce del organismo.

En tanto que el significante abre una hiancia entre el goce y el cuerpo, la función de este cuerpo es *"ser el lugar del Otro"*. Esto se puede leer de diferentes maneras: como lugar del Otro porque es polo de atributos; porque resulta de la incorporación de lo simbólico; pero también porque deviene una metáfora del goce del otro, del partenaire. Si bien uno cree gozar con el cuerpo del otro o que el otro goza del cuerpo propio, el goce atañe siempre al cuerpo de

uno mismo. Cuando esta metaforización no se produce, encontramos el goce del Dios de Schreber, la certeza del goce del Otro. Entiendo que es con esta connotación de goce sexual que Lacan usa la expresión de que el cuerpo forma “*el lecho del Otro*”, en “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad” (1967), en contraste a la res extensa de Descartes, que hace dos en todo caso con la res cogitans, no hace dos con otro cuerpo.

Paralelamente, en el seminario del mismo año, “La lógica del fantasma”, sostiene la tesis de que no hay otro soporte del cuerpo que el corte, mientras que en tanto sujeto no tiene más sustancia que el objeto caído de la inscripción significativa (clase 19). Resulta paradójico, porque el objeto *a* es asustancial. Entonces, es una manera de decir que si del cuerpo solo se puede disponer en disyunción con el goce, y como cuerpo fragmentado porque el goce sólo es posible parcializado, entonces lo que da una cierta constancia subjetiva es el objeto *a*. Encarnado, resulta en un residuo corporal. El goce al que el cuerpo puede acceder es un goce parcial, limitado, y pasa por el cuerpo del Otro. Lacan llega a designar a este cuerpo como un “*desierto de goce*” donde el fantasma comanda la realidad conformada a imagen y semejanza de ese objeto *a* que obtura la castración. A ese cuerpo desertificado vuelve el goce del síntoma, goce que es tanto más revelador de la verdad del síntoma cuanto que resiste a ser descifrado. Dice así, en relación al síntoma: “*la verdad es esa satisfacción que por exiliarse en el desierto del goce, el placer no obvia*” (En: Del psicoanálisis en sus relaciones con la reali-

dad), satisfacción que sólo se libra al montaje de la pulsión. Es decir, que algo del goce expulsado del cuerpo retorna a él, exiliado porque no vuelve al mismo lugar, ya sea repetidamente como un plus-de-goce que tiene una localización precisa, ya sea desregulado como en algunos casos de psicosis, ya sea desplazado en el síntoma.

Concluyendo este primer punto: dada la disyunción entre el goce y el cuerpo que engendra el significante, la única salida posible al goce es el goce de las pulsiones parciales.

Después de poner el acento en el valor causal del significante y la preeminencia de lo simbólico, lo que comporta en la cura darle todo el poder a la palabra para alcanzar la verdad del fantasma, Lacan en los años 70 se interesa más en lo real, real que no concibe de la misma forma que en los años precedentes. Si hasta entonces lo real se definía como aquel resto no tanto que no entrara en una articulación simbólica como que ésta sería imposible de demostrar, articulada pero no articulable, desde el seminario “Aún”, la topología del nudo borromeo implica un “nuevo” real. En el seminario “Los no incautos yerran” da la siguiente definición: lo real es el tres mismo, es el hecho de que hay tres. El concepto de sustancia gozante destaca esta autonomía de lo real que ex-siste, real que se constituye en el inconsciente a partir de lo que se escribe, de la letra. Paralelamente, también el goce fálico va a tener una consideración distinta. Hasta este momento el goce fálico es aquel que está negativizado y entonces sustituido por la función del plus-de-

goce. Plantea ahora este goce fálico como Uno.

Iré por pasos.

Si “las pulsiones son nuestros mitos”, el cuerpo como sustancia gozante no lo es, es lo que nos es dado en la experiencia, el cuerpo goza de sí mismo y a pesar de sí mismo. A pesar de que el principio del placer trata de barrar su acceso, el cuerpo va al goce, se ve empujado a él, forzado a gozar. No se trata aquí del imperativo de goce superyoico en el fondo del Ideal del yo, sino del principio por el cual el sexo está ligado a la muerte en tanto sólo los seres sexuados son mortales. Pero ese goce ineludible, que Freud había llamado pulsión de muerte, lo introduce en una dialéctica donde son necesarios otros términos para que el cuerpo se sostenga y pueda anudarse a otros cuerpos en el amor, *a*-mor que es el resorte del plus-de-gozar. Porque no hay dos individuos, dos sexos que se completen, es que hay significantes, dos, que se imprimen formando un saber inconsciente que es un Real, “*un sedimento que se produce en cada uno cuando comienza a abordar esta relación sexual a la que por cierto no llegará nunca*” (seminario 21, clase 7). Así lo Real entra en el hablanteser de manera contingente, “por sesgos totalmente incidentes”, por azar, constituyendo un saber indeleble previo a toda subjetivación. Real que se escribe en el inconsciente y que en el análisis se trata de leer mediante el desciframiento. El análisis apunta entonces a ir más allá de la realidad fantasmática que taponar el agujero de la estructura para alcanzar algo de lo real, demostrar en lo singular del goce porqué no se llega nunca a realizar la relación

sexual, a lo que sin embargo estamos reducidos. Si nunca se llega al fin, la cuestión es demostrar porqué nunca se llega.

Es decir, la imposibilidad de escribir la relación sexual es inherente al hablanteser, y constituye un agujero que el sujeto no puede dejar de tapar, en un esfuerzo al que se ve compelido por hacer posible ese imposible. A ese lugar viene el objeto *a*, que además de la faceta imaginaria -las cuatro versiones del objeto- y de la simbólica, tiene también una faceta que es real por el hecho de que se escribe como una letra. Se escribe la letra causa de deseo y plus-de-goce sobre el borde de lo real, bordeando el agujero, en el litoral. Letra de un objeto en la que se anuda la dimensión de superficie, donde se escriben las primeras marcas de goce, y la dimensión del tiempo, la escansión necesaria para que dos significantes se enlacen constituyendo un saber en el cuerpo que el sujeto ignora. Se trata de una articulación lógica por la que el S1 - S2 vuelve siempre buscando el tres, el significante forcluido en el Otro. Así, lo que no cesa en no escribirse sostiene el no cesa de escribirse del síntoma.

En cuanto al goce fálico, tiene un lugar prevalente en la economía psíquica, ya con Freud. Lacan lo toma como eje en las fórmulas de la sexuación para clasificar los que están en la función fálica y las que lo están no del todo. Hay un solo goce para ordenar los sexos, y ahí el “no-toda” de la mujer, equivalente a la falta del significante “La mujer”, le lleva a hablar de un goce suplementario que no pasaría por el significante, por tanto, a diversificar los goces.

En el seminario 21, este Uno del goce fálico es el lugar “*del que se*

hurta toda la significancia”, de modo que crea el obstáculo para que pueda escribirse la relación sexual. Cuando algo se precipita como significante este es en cierto modo hurtado, sustraído del goce fálico mismo y en tanto el significante lo sustituye pasa a ser un obstáculo para que pueda escribirse la relación sexual. Este Uno del goce fálico debe distinguirse de otro goce que no es sólo el de las sensaciones, del animal que goza de sí mismo, sino goce *“en tanto él consiste, y consiste en un cuerpo”*. Se trata del cuerpo que da signos de que goza, de la sustancia gozante afectada por lalengua que viene del Otro la cual abre huellas sobre el viviente, huellas que van a vehiculizar el sentido de las palabras y a despertar los sentimientos pues en ella se encarnan los semas, la unidad más pequeña de significación, semas que aportan el goce fálico. Así, de lalengua procede la anima-

ción del goce del cuerpo en tanto introduce el goce privilegiado. Lalengua, dice Lacan, *“es con respecto al goce fálico una brizna de goce. De allí que extiende sus raíces tan lejos en el cuerpo”* (clase del 11.06.74).

Ello, que Lacan extrae de su práctica y en la medida de su ser incauto del inconsciente, tiene sus consecuencias en la dirección de una cura que, más allá del fantasma, apunta a atrapar algo del núcleo de goce del síntoma. Por ello la interpretación no dejará pasar de largo los equívocos en la materialidad del significante. De ahí es de donde al analizante le es dado atrapar, puede ser advertido, de lo real del inconsciente. En última instancia, sus pensamientos no proceden del discurso sino que emergen de la ex-sistencia de lalengua, que *“como un parásito”* viene a agregarse al viviente.

NOTAS

* AME de la EPFCL.

Depression and the feminine body

Esther Faye*

Part I: Depression, the unconscious and the body — a brief introduction

From a Lacanian perspective, depression is clearly not simply, as medicine and psychiatry know it to be—the manifestation of certain bio-chemical imbalances in the brain, this manifestation increasingly ascribed the status as cause—but is on the contrary a sure sign that something is profoundly awry in the subject's relation to the Other. More precisely, depression is the sure sign that the subject's singular relation to its *plus-de-jouir*, the *objet a* as cause of the subject's desire, that object which both links and separates the subject from the Other, is in a precarious state. “[T]o speak of depression is thus...to approach this cause of desire inside out, by means of its failure and vacillations¹”.

Depression, we could further say, is a sign that the subject is suffering, not from something that is outside or beyond its control, but, on the contrary, from the very choice it has made, albeit an unconscious one: a choice by the subject for the accumulation of jouissance. At the command of a voracious superego, the subject chooses to fill up its structuring lack with stop-gap objects instead of courageously finding a creative response to that lack along the path of desire². Lacan's seemingly

harsh judgment in *Television* is well known: there he speaks of sadness, the affective state of depression, as the subject's moral failing in the face of “the duty to be Well-spoken, to find one's way in dealing with the unconscious, with the structure³”. In other words, instead of the subject finding his or her singular way via the symptom, as condenser of the signifiers of the Other and of the real residue of jouissance that cannot be assimilated to any signifiers, a way of living as the *parlêtre* that she or he truly is (that is, of living with the impossibility of bringing all of jouissance into the field of the Other of language), the subject *chooses* instead to give up on the task of giving to lack (lack in the Other; lack in the subject) the signification of a lost object, so that as lost it can then operate as the animating cause-of-the subject's desire. In other words, the subject looks for and finds a stop-gap in order to defend him/herself against his/her structuring lack, that is, against castration. The subject renounces the path of desire in exchange for the accumulation of jouissance. This is, as Pierre Skriabine has elaborated, the path towards depression. Depression, or rather the depressive state (for there is no singular entity to which we can give legitimately the name depression), is

1 Soler C., *What Lacan Said about Women: A Psychoanalytic Study*. New York, The Other Press, 2006, p. 96.

2 Skriabine P. “Some Moral Failings Called Depressions” in *The Symptom-on-*

line, 1 (2001), p. 5, <http://lacan.com/depression.htm> (accessed 10/12/2003).

3 Lacan J., *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. New York, London, W.W.Norton & Company, 1990 [1973/4], p. 22.

therefore, as Colette Soler has enunciated, a mode of *jouissance*, although a mode of *jouissance* whose singular coordinates, as she says, have to be determined for each subject.

That the body is profoundly implicated in depression (I will continue to use this generic term for the sake of convenience) is suggested by the very metaphors that are often used to speak of this affective state. The essential feature of depression, as Soler highlights, is not so much the affect of sadness, or its various inflections—hopelessness, anger, irritability, disgust with life, despair, a sense of life’s meaninglessness, etc. Rather its essential feature is the *body’s* libidinal deflation. A depressed person will often refer to feeling unable to get moving, and may even experience their body as arrested, even as petrified. In depression, it would seem, the body can become the most privileged site where, on the one hand, the subject experiences most acutely the loss of a desire for life—a loss of that special something (the *plus-de-jouir*) which would animate the subject and mobilise its desire, its absence resulting in the body’s deflation; and yet, on the other hand, the subject also experiences themselves as suffering from something too much, something that weighs heavily on their body and their mind, and which we can recognise as a surfeit or accumulation of *jouissance*. The question that I am now led to consider is that of the relationship between depression and the body as a feminine body.

Part II: Depression and the feminine body

One of the consequences of there being only one signifier in the unconscious, the symbolic phallus, which, in being “destined to designate meaning effects as a whole”, makes possible the differential significations of masculinity and femininity, that is, sexual difference—on the one side a seeming to have and on the other a seeming to be the phallus—a real woman is confronted by what Lacan in his 1952 paper “Presentation on Transference” referred to as “a mystery, a mystery of Dora’s own femininity, by which I mean her bodily femininity¹”. This is a mystery, as Lacan would elaborate in his later work, for nothing can be said of the real of the sexed living body. Yet, it is a mystery that women most commonly attempt to find an answer to in an image—the first object for any subject—the image of the woman as she is seen from the point of view of the other. Which Freud understood Dora as seeking in her fascinated adoration of Frau K.’s “adorable white body”, as well as in her “rapt in silent admiration” of Raphael’s Sistine Madonna². (No wonder that Freud deduced that true femininity for a woman meant the assumption of her feminine being as mother!) It is onto this image of the body that the subject (who happens to be a woman) will typically transfer most if not all of her phallic narcissism—the same narcissism she enjoyed along with boys during the time she was, in Freud’s terms, a

1 Lacan J., “Presentation on Transference” in *Écrits: The first complete edition in English*. New York, London, W.W.Norton & Company, 2006, p. 180.

2 Idem *ibidem*.

little boy—offering it (the image of herself as woman) in the sexual masquerade as the phallic object desired by her partner, and acquiring from thus standing in for the object-cause of her partner's desire and love, some compensation for her own privation.

Lacan will comment at a later moment that it is through adoring the image of herself in the other, in the “the woman she envelops herself in”, that Dora “plugs her penile claims¹”. And yet, as Colette Soler reminds us, in her handing herself over to the desire of the Other, in her “placing the cause of desire in the Other”, and in her making being loved equivalent to her phallic value for the Other, a woman makes herself particularly vulnerable to the melancholic fall that comes with the loss of love. For not only is she “at the mercy of the caprices of the Other's response”, but in being so tied to her identification with the phallus, if her image fails to arouse or sustain the desire and love of the Other, and her identification with *being* the phallus collapses, a woman may be exposed not only to her structuring lack (which the image has masked) and to the object she is for the Other, but also to the traumatic real of the *jouissance* of her body².

Women, Freud remarked, are more disposed to depression because of the envy aroused in them from their position in relation to castration, their *Penisneid*—“she is without it and wants to have it³”. This is a wanting that has

1 Lacan J., *The Other Side of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII*. New York, London, W.W.Norton & Company, 2007, p. 74.

2 Idem 1, p. 102.

3 Freud S., Some psychical consequences

more the quality of anguish than envy and can lead to a sense of despair, even of ravage (affliction), in front of the impossible. There is no adequate compensation for the wound of her privation. All the love lavished on her by her partner serves paradoxically to reawaken in her its narcissistic wound. “The bearer of the said phallus...tries to get his partner to accept this privation, in the name of which all his efforts at love, his detailed caring and tender services, are in vain, since he reawakens the said wound of privation. There is no compensation for this wound in the satisfaction that its bearer purportedly derives from alleviating it. On the contrary, it is reawakened by its very presence, by the presence of that thing the regret for which causes this wound⁴”. A woman, it seems, is especially prone to depression, not only when the love that is called upon to sustain her as woman, to make up for her lack as a *parlêtre*, fails/falls from her hands and love is lost, but even paradoxically when it is given to her.

To speak of the feminine body in this way, however, is to remain primarily at the level of the semblance of being. But what of the real of the living sexed body, that body of which nothing can be said? The primary way, the phallic way by which the subject can access some *jouissance* of the body is via the unconscious; via the operation of the signifiers of the Other that have made a mortified body out of living flesh, but which through this very operation allow

of the anatomical distinction between the sexes. SE XIX: 243, 1925j, p. 252.

4 Idem 6, p. 73-74

(because not all of the real of the body can be translated into signifiers) a little bit of *jouissance* to be returned to it in the form of the *plus-de-jouir*. The real of the body as that which is radically other to discourse, “the mystery of bodily femininity” which is not exhausted by the signifier “Madonna”, for instance, may then be encountered by the subject as something strange and frightening, as a disturbance. The signs of such a bad encounter can be anxiety and depression. Bad encounter with what? With ñ Woman, that is, with the lack of such a signifier that would *say* what woman is. It is to this “place of the gap in the symbolic”, says Soler, to which the “opacity of the real of the [feminine] body (of the real by which the body enjoys itself [*se jouit*] and which is the most foreign to the symbolic as such) comes¹”.

There is something of this real of the body in the hysterical body, the body, as Lacan understood in a way that Freud did not with his notion of “somatic compliance”, which goes on strike, refuses to function well. The hysteric’s body, Lacan elaborates, refuses to march to the tune of the master, that is, to the tune of the master’s discourse—the discourse of the unconscious. The hysteric, not being content with the miserly *jouis-sens hors-corps*, holds out for an impossible and absolute *jouissance*. Now, although depression is not a symptom in the way that a hysterical conversion symptom is, the classical way by which the hysteric goes on strike, the body of a depressed woman can like the hysteric’s refuse to function well, refuse to submit to the

1 Idem 4, p. 304.

signifying cards dealt to her². As I hope to show in the case I will now discuss.

Part III: Case

My patient is a young woman who came to speak about her depression. She wanted, she said, to find out why she so easily and so often fell into a sad state. In the “really dark times” in her recent past, she had experienced tiredness to the point of feeling exhausted and unwell, and she had lacked the energy and motivation to get out of bed. She had also wept uncontrollably alone, and in public. She attributed the slow rate of her progress in her studies to her proneness to depression; it was the reason why she was unable to maintain her concentration; it was why she worked more slowly and was less efficient than her peers in their studies. “I blank out”, she said, or her mind would think of so many different things at once that she couldn’t settle on any one thing to think, speak or write about. She also stated that there was *something* about her that made “no-one wan[t] to hang out with me”. She judged herself, and felt judged by others, as being too needy. There was something too much about her and yet, at the same time, she also thought that she did not have enough of what others might want or expect from her. One lover had told her that she had a “depressive personality”. She reproached herself in her sessions with me for speaking like this, for she didn’t want to be seen as self-pitying. She admitted

2 Soler C. « L’inconscient et l’événement de corps » in *La part de l’inconscient dans la Clinique*. Revue des collèges de Clinique psychanalytique du Champ lacanien, 8. 2009, 181.

having been self-critical for as long as she could remember.

She located the beginning of a five-year period of depression, a year or so before coming to see me, during the first year of her first long-term sexual relationship, which had begun when she was about nineteen. During its first year she said that she would periodically experience bouts of depression that she couldn't snap out of and that would last usually for about one month. But after the man ended the relationship her bout of depression lasted for a whole year. During this period she thought she was having "a nervous breakdown" and was plagued with "destructive thoughts"—that *she* was the cause of his leaving her. For a long time after she fled from any man who showed romantic interest in her. She had consulted a doctor every six months or so when the depression had first begun, but the blood tests showed nothing to explain her extreme tiredness, her aching muscles and her low mood. That is until she had found a doctor who specialised in "chronic fatigue". Although the tests remained inconclusive, and her mother and partner dismissed the diagnosis, she believes she had suffered from "chronic fatigue" and is she believes in danger of suffering from it again. She is frightened of becoming depressed like that again, she told me.

As if in confirmation of the picture of mourning Freud gives us in "Mourning and Melancholia"¹, my patient's account of her depression was focussed on the inexplicable extremeness of her

reaction to the loss of her partner, and she sees this same feature in the intense anxiety and obsessive thinking which she continues to experience in relation to the actual loss or threatened loss of a series of boys with whom she has had sexual relations since. Indeed, it was the threatened loss of her first partner—the loss of his love as well as of his actual presence—which she had already begun to sense one year into the relationship. Her falling into illness and extreme fatigue, as well as her habit of becoming totally dependent on her partner—too tired to go out and socialise yet not wanting him to go out without her, being in other words "sick and needy"—infuriated him to the point where he became more and more hostile, verbally aggressive and dismissive of her illness. She referred to this man as having been her "hinge" to the world, as well as her "social blanket", so much so that when he left her she felt her whole world had collapsed. What made the loss even more painful was the knowledge that she had been lied to by him, as well as by her best female friend with whom he had begun a sexual relationship, if not during at least soon after leaving her. She was also distressed by the fact that most of her friends had not spoken up for her, but had instead remained friendly with both the man and the woman. This feature of being abandoned, deceived and dispossessed, her viewpoint dismissed, is characteristic of her relationships with the other.

The question of her body

Fatigue, aching muscles and libidinal deflation were not the only

¹ Freud S., Mourning and Melancholia SE XIV: 239, 1917e [1915].

ways in which her body spoke of her precarious relationship to the Other (a predominantly disturbed oral relationship to the primordial Other, as we will see), and to the object cause of her desire.

1. Her bulimia—the 6-month period during her mid-twenties after she had returned from an overseas trip feeling flat, lonely and overweight. (She had been depressed during the trip as well, which had disconcerted her as travelling was one thing she truly loved.) This bout of bulimia was a repeat of an earlier one at fourteen. Then she had binged and vomited twice-weekly over a period of three weeks. This was a critical time in her relation to the Other, which she could only manage it seems by first stuffing herself with and then violently emptying herself of the Other.

2. Her binge drinking—she would drink too much and much too quickly, sometimes to that point where she would not be able to recall the next day what she may have done. She would learn to her horror and self-reproach from her friends that she had committed some aggressive or some sexual act. She rationalised that if she were to stop drinking (she drinks only in the company of others) she would not be able to speak at all. She drank to feel *alive*, she said, to not feel alone, to feel connected to her companions. Interestingly, she was able to associate the anxiety which her binge drinking was aimed at alleviating with her compulsion to obsess about lost or about to be lost lovers—without this obsessive and anxious thinking, the sudden and surprising thought came to her, there might

be just *emptiness*. An incident, which by the way had preceded her entry into analysis, involved her making a spectacle of herself at her mother's birthday celebration. She had consumed so much champagne that before she blacked out she had vomited all over the carpet. Making to be seen the hated object that she could not expel in any other way seems to have been the only way she had been able deal with the intense anxiety she'd experienced at being asked to make a speech, to offer words, on behalf of her mother.

3. Her consumption of drugs—she had been using marijuana since the age of thirteen, beginning intermittently but with increasing regularity over the years, both alone and with a female companion. Although she was “paranoid” that her parents would find out, placing wet towels under her bedroom door to absorb the tell-tale aroma, the bong she used was on open display in her room. Her smoking marijuana seemed to be an open secret, I had commented. She had also taken regularly an assortment of other drugs during her late teens and early twenties—LSD, Ecstasy, speed, some cocaine. She told me that without the alcohol or the drugs she would not have been able to have sex. Although she still drinks to excess, she tells me that she no longer uses the other drugs, this practice having ceased when her first and only long-term relationship ended. Ecstasy and LSD had been a necessary component of their sexual life.

4. Her sexual bingeing—in the last few years she had begun to engage in ‘stranger sex’. What she did was to get very drunk and then seek out strangers with

whom to have sex, some of it unprotected. In one five-month period during an overseas study trip, she had had twenty lovers, strangers to whom she had handed over her body in this way. During the first major break in the treatment, she had not only found herself doing this again, but from the account she gave me it would seem that she had narrowly avoided being raped and seriously hurt. Her sexual bingeing was not too unlike the way she drank—to be “blackened out” and “unprotected”.

That the body of this young woman has been drawn into a drama of a not-knowing, a not-knowing something about the real of her body and the real of its sexuality, seems apparent. She offers her body as a ‘dead’ and unprotected body, blacking/blanking out at the crucial moment of the encounter with the other sex. This seems less a refusal to lend her body to the enjoyment of the Other, as in the hysteric’s strike, although there is certainly something of this in her refusal to know anything of her desire in such encounters; it is more a refusal to encounter, let alone assume, what Lacan was getting at with his reference to the mystery of a woman’s bodily femininity. Thus, in the history of her relationship to her body we see her hiding from herself, as well as from the gaze of the Other, any knowledge of the hated changes that were occurring in her body—covering up her breasts, which developed early and were already large at twelve years of age, with baggy t-shirts; throwing out the bras her mother bought her; and refusing to let anyone know that

she had begun to menstruate, using toilet paper and tampons stolen from her mother for the whole of the first year. When her mother tried to talk to her about menstrual periods, she played dumb, pretending that her mother was talking about school periods. This way of hiding also manifested as shyness when she was at primary (elementary) school where, finding it difficult to make friends, she would attach herself to, and use as her cover, loud, out-going and attention-seeking girls—although she experienced a mixture of pride and resentment when the witty words she fed her covers were received well by their peers. In adolescence, she became even more guarded, reserved and vague—never, for instance, speaking up in her classes at either school or university. She in fact acquired a reputation as a trouble-maker at school, wagging classes to smoke marijuana on the school’s roof, and as a cheat because the teachers couldn’t believe she was capable of the marks she received (legitimately) for her examinations.

This pretending had however an even longer prehistory. Almost from the beginning, at least from the time her youngest sister by twenty months was born, she seems to have chosen this path of hiding her desire. She and this sister fought frequently and during these fights my patient would bite her sister’s arm with such force that it often resulted in visible bruises. Not surprisingly, being the elder, she was usually blamed for this fighting, yet she managed on occasions to so orchestrate scenes that her sister would be the one blamed. One screen me-

mory is of my patient at three and a half years removing the floatation rings around her arms and pretending to drown in the family swimming pool, calling out to her parents that her sister had removed them. It is a source of continuing grievance to my patient that her mother prefers this sister—having been overheard explicitly saying so when she was ten—the mother contrasting this sister’s “kindness” with my patient’s “nastiness”. That she only has negative phallic value for her mother is clear to her from her mother’s typically critical remarks—her clothes are not feminine enough, her hair is “dead” and “not shiny”, her bedroom is too untidy.

She was the author of another remarkable pretence soon after the fake drowning incident. It took place after she had been slapped on the hand by a female kindergarten teacher for attempting to snatch a toy from a child. She had approached a group of children to join them in their game but had been rebuffed. Her response had then been to take what had been denied her. In this early attempt by her to orient her desire via the desire of the Other beyond the home, via, in other words, the desire of her little others and their objects of desire, she was met with a response—a slap—that fixed the way in which she would henceforth deal with the question of her desire. She did not tell her parents about this slap, nor has she since, because, as she said, she knew instantaneously that she had been “bad”. Instead she tried to avoid going to kindergarten by pretending to be asleep in the lift taking her down to the bus. She, in other words, *played dead*. Her father would

then have to *lift* her up onto his shoulders and carry her—like his bodily appendage—this style of bodily relation repeated in her characteristically, adhesive attachment to her male partners. When her father recently referred humorously to this incident of her falling asleep in the lift in a speech he gave at a party, the same one at which she had blacked out and vomited, she thought: “Little does he know!” I will comment soon on the significance of the fall of the paternal ideal in this silent judgment, but I would like to note at this point that we could perhaps locate the “singular coordinates” of her choice for depression, as well as of her way of seduction, of her way of being with men, in this infantile experience.

Under cover of a seeming-to-be-asleep—having drunk so much alcohol that she had no memory of what she had said or done afterwards—she would also deliver her own slaps: kicking a man with whom she had been conversing but whose views on a topic close to her heart frustrated and angered her; knocking against people whilst dancing wildly and drunkenly. (Traits of aggressive behaviour she takes from both her father and her mother.) And getting herself verbally slapped in return, for instance, by her best friend who accused her after one such drunken episode of not doing anything about her depression (this was also an attack on her being in psychoanalytic treatment with me)—“you are depressed because you are drinking, not drinking because you are depressed”. The idea that people might judge her as aggressive appalled her, yet it is precisely her aggressiveness,

or rather her murderous rage, which always threatened to emerge when she was drunk. No wonder that she views the idea of telling people what she is thinking, even if it is to say to her housemate that she intends to find another place to live, as equivalent to harming them. No wonder, as well, that she goes blank, loses her grip on words and knowledge in the midst of a debate on some issue, especially when she has to defend her own views. Instead of finding the words through which her desire might find a pathway, she inhibits herself and allows the resentment and rage to build up inside her. Rather than say, for instance, to the husband of her best friend that she objected to his smoking in the house, she prefers to remain hurt and disappointed that this best friend, who knows of her difficulties about speaking up, did not speak up for her. Thus it was usually only under cover that she would allow her rage—a mixture of envy, desire and affliction/ravage *beyond words*—to emerge; especially towards those others, boys, who appeared confident, arrogant and self-possessed, that is, were “cocksure”—and got away with it, for no-one stopped liking and admiring them.

But there is still more to say about her singular coordinates. Although my patient had a difficult relationship with her mother whose anger, emotionality, domineering personality and criticisms she was pre-eminently the target of, she had a particularly painful relationship with her immediately older sister (older by seven years and recognised during the treatment as being like the cocksure

boys who so infuriated her). She had endured this sister’s nastiness and dismissive indifference towards her mostly in silence, but had felt more painfully that whenever she would voice a protest about this treatment it was largely dismissed by her parents. I cannot help but hear in the words of one such response by her mother —“you’re just tired”— as having found their corporeal home a few months later at the time that my patient began to experience the first signs of chronic fatigue.

Her relationship with this sister acquired a sharper significance when my patient uncovered, as if by accident at eleven or twelve years of age, a piece of knowledge which she claimed had been kept “secret” from her and from her younger sister. The secret? That her two older sisters were her and her younger sister’s half sisters; that they shared the same father but the two older girls had had another mother, a mother who had died after giving birth to the younger of the two girls, the very one who had then gone on to torment my patient. Although this knowledge was reluctantly and angrily confirmed by her mother at the time of its discovery, and justified by her mother’s wish to protect the family, it was rarely if ever spoken of again.

What especially upsets my patient is having been lied to. She remembers thinking at the time that there was no lie big enough that she could tell which could possibly be as bad as this lie of her parents. From that moment on, she said, she lost all respect for and faith in her parents and in what they said. Not coincidentally she began to smoke marijuana not long after. Although this

knowledge gave some sense—the sense of resentment and deprivation—to her tormenter’s behaviour, my patient has been unable to get over the upset caused by the lie. She recalls thinking at the time that because of this fact her sister “would get out of jail free”. She also recalls being asked by a family friend: “What does it feel like to be alive because someone else died?” Her answer at the time was “I’m alright with it”, but when challenged, she said to me: “If I had to decide on her or me, I couldn’t”.

Is it any wonder that this young woman has difficulty in making decisions! Is it any wonder that her attraction to and her obsessive thinking about one of the young men with whom she had a brief sexual relationship is bound up with the fact that his mother had just died. She could not stop thinking about him—in fact, it was the breakup of this relationship which precipitated her into analysis—especially after he had told her that he could not be with someone just yet because he was still mourning his mother. She asks, not yet grasping the connection between this young man and her sister: “Why am I still holding on to him? Why can’t I stop thinking about him?”

The continuing secrecy surrounding the previous life and death of a mother—a woman who preceded her own mother and whose death was ‘necessary’ for my patient to be born—suggests the existence of a crime which the whole family has been drawn into covering up. But what is the crime? Why keep secret the fact that a woman who gave birth died? My patient remains dissatisfied with the explanation offered

by her mother—“we did it so that you wouldn’t feel *differently* towards them; we did it so that we would be a close family”—and remains puzzled that her parents thought they could get away with it. Yet, just as this mother refuses to allow any registration of difference, so too does this daughter remain trapped in the dilemma of not knowing how to decide whether to live or die.

There are clues however that my patient already knew something. This secret was most probably an open one for a long time before its so-called accidental uncovering. And yet, my patient’s vengeful way of putting her body on the line, in some situations risking rape and death, is perhaps not only her way of keeping the blame going, but also her way of putting on stage what she cannot yet allow herself to speak about. By presenting her body as unprotected, by not allowing herself to know anything about what *it* is experiencing, she acts out the truth of the message transmitted in her mother’s lie—that there is a knowledge that is too unbearable to be borne, a knowledge that she has to be protected from, that she cannot encounter uncovered, that is, without a lie, without a fiction. The tragic signification of a woman *as* mother and dying from it (the girls’ mother had died from a ruptured appendix which had been masked by her labour pains) is just that—a signification that covers over, but cannot speak, the “final secret”—“that of the jouissance that ex-sists, although unknown to the Other¹”.

Perhaps we could say at this

1 Soler C., Commandments of Jouissance. *Analysis* 8: 24, 1998, p. 24.

point in her treatment that until this young woman can find a way of mourning the phallus as the signifier that stands for both the signification of loss (the lost object as semblant of *das Ding*) and for what cannot be signified of that loss, she will remain, as Leonardo Rodriguez once remarked to me, “a little Hamlet”, unable to find her way back onto the path of desire. And yet I would want to add this point: that her being a woman, unlike the character Hamlet, will have greater difficulty in relation to this duty to speak well. In the words of Colette Soler: “...if the remedy for sadness is to ‘refind oneself in the unconscious’, in its signs and fictions, what will be the affect of the jouissance that is not inscribed there and for which woman, in as much as she is Other for herself, is responsible?¹”.

NOTES

*Member of the SPFLF.

REFERENCES

- FREUD, S. (1917e [1915]) Mourning and Melancholia SE XIV: 239.
- FREUD, S. (1925j) Some psychical consequences of the anatomical distinction between the sexes. SE XIX: 243.
- LACAN, J. (1990 [1973/4]) *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. Trans. Jeffrey Mehlman. New York, London, W.W.Norton & Company.
- LACAN, J. (2006) Presentation on Transference. IN *Écrits: The first complete edition in English*. Trans. Bruce Fink. New York, London, W.W.Norton & Company.
- LACAN, J. (2007) *The Other Side of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII*. Trans. Russell Grigg. New York, London, W.W.Norton & Company.
- SKRIABINE, P. (Autumn 2001) Some Moral Failings Called Depressions. Trans. Jack W. Stone. *The Symptom-on-line*, 1. <http://lacan.com/depression.htm>, accessed 10/12/2003.
- SOLER, C. (1998) Commandments of Jouissance. *Analysis* 8: 24
- SOLER, C. (2006) *What Lacan Said about Women: A Psychoanalytic Study*. Trans. John Holland. New York, The Other Press.
- SOLER, C. (March 2009) L'inconscient et l'événement de corps. IN *La part de l'inconscient dans la Clinique*. Revue des collègues de Clinique psychanalytique du Champ lacanien, 8.

¹ Idem 1, p. 103.

S'autoriser du corps

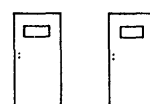
Fulvio Marone*

J'ai eu l'occasion de présenter récemment, à Naples, un livre qui est heureusement proche au thème de notre prochain RV, et qui m'a été proposé par des amis philosophes, qui rien ne savaient de notre travail actuel sur « Le mystère du corps parlant », bien qu'ils connaissent et utilisent l'enseignement de Jacques Lacan. J'ai été immédiatement frappé par le titre, qui m'a tout de suite renvoyé à une de mes lectures de jeunesse, un de ces livres que dans les années 1970 il fallait absolument « avoir lu ». Le titre du livre récent c'est *Le corps sans qualités*¹ et le renvoi est, évidemment, à l'œuvre de Robert Musil *L'homme sans qualités*². C'est un livre – celui de Musil – que je n'ai pas particulièrement aimé : mais ça ne nous intéresse pas, par rapport à ce que je veux dire, ici. Ce qui nous intéresse – dans cet article et dans notre réflexion sur le corps parlant – c'est la question théorique que ce titre, *Le corps sans qualité*, fait surgir : peut-on parler d'un « corps sans qualités » ? Cette question surgit par la rétroaction du livre de Musil – que l'auteur italien ne cite pas, dans son texte ; mais ça aussi, c'est un autre problème – sur le thème du corps. Qu'est-ce que c'est, en effet, *L'homme sans qualités* ? Ça se comprend bien si on se réfère au titre originel allemand, *Der Mann*

ohne Eigenschaften : l'homme sans qualités, caractéristiques, propriétés ; sans quelque chose qui lui soit *eigen*, propre. C'est ça, le protagoniste du livre, Ulrich : c'est l'homme des possibilités, l'homme dont chaque caractéristique peut « cesser de s'écrire », l'homme pour lequel il n'y a rien de nécessaire, rien qu'il faut qu'il « ne cesse pas de s'écrire ». Alors, peut-on parler, pour l'être parlant, d'un « corps sans qualités », dans le sens d'un corps qui n'ait rien qui lui soit propre, d'un corps pour lequel le choix du sexe est totalement dans les mains du sujet ?

Il n'y a pas la moindre réalité pré-discursive – dit Lacan dans la leçon du 9 janvier 1973 du Séminaire *Encore* – pour la bonne raison que les hommes, les femmes et les enfants, ce ne sont que des signifiants. C'est ce que déjà disait la petite histoire de « L'instance de la lettre dans l'inconscient », où le « choix du sexe » venait réduit aux lois de la ségrégation urinaire :

HOMMES DAMES

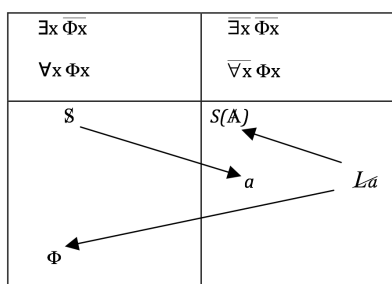


« Un train arrive en gare. Un petit garçon et une petite fille, le frère et la sœur, dans un compartiment sont assis l'un en face de l'autre du côté où la vitre donnant sur l'extérieur laisse se dérouler la

1 Di Stefano F., *Il corpo senza qualità. Arcipelago queer*, Napoli, Cronopio, 2010
2 Musil R., *L'homme sans qualités*, Paris, Seuil, 1995.

vue des bâtiments du quai le long duquel le train stoppe : Tiens, dit le frère, on est à Dames! - Imbécile! répond la soeur, tu ne vois pas qu'on est à Hommes. »¹ Le choix du sexe est un choix entre signifiants, c'est vrai ; mais nous la pouvons faire seulement lorsque nous mettons en jeu d'autres concepts fondamentaux de la psychanalyse.

Ce que la blague des deux frères dessinait sympathiquement, les formules de la sexuation l'écrivent rigoureusement.



En effet, les formules de la sexuation nous montrent surtout une chose : qu'il sera toujours impossible d'écrire le rapport sexuel. La femme - dit Lacan dans *Encore* - n'entre en fonction dans le rapport sexuel que *quoad matrem*. Qu'est-ce que ça veut dire? Lacan continue en disant que « A cette jouissance qu'elle n'est pas-toute, c'est-à-dire qui la fait quelque part absente d'elle-même, absente en tant que sujet, elle trouvera le bouchon de ce *a* que sera son enfant »². Pourtant, "ce *a* que sera son enfant" n'est pas un

objet *a* pour la femme. Ou mieux: il l'est dans son fantasme, qui est - comme la libido postulée par Freud - masculine par excellence (\$&a). Dans le rapport sexuel qu'il n'y a pas, le bouchon de la femme est un signifiant: l'enfant en tant que signifiant phallique. Comme dit Freud dans "La disparition [Untergang] du complexe d'Œdipe": «La fille glisse - on aimerait dire: le long d'une équation symbolique - du pénis [Penis] à l'enfant, son complexe d'Œdipe culmine dans le souhait [Wunsch] longtemps maintenu d'obtenir du père un enfant comme cadeau, de lui mettre au monde un enfant »³. Le vecteur $\bar{\delta}$

... est ce qui fait rapport entre la femme et le côté homme: est la partie soumise à la castration de la femme, qui n'est pas toute dans le régime phallique.

De l'autre côté, l'homme n'entre en jeu que *quoad castrationem*, c'est-à-dire en tant qu'il a rapport avec la jouissance phallique. Qu'est-ce que ça veut dire, encore? Du côté homme, Lacan inscrit le \$ et le ..., le phallus symbolique, le support signifiant du sujet. Le ... s'incarne aussi bien dans le "", qui, entre tous les signifiants, est le signifiant dont il n'y a pas de signifié, et qui symbolise l'échec du sens, c'est-à-dire le fait qu'il n'y a pas de rapport - sexuel, soit nécessaire - entre signifiant et signifié. Donc, ce \$ du côté homme, il a comme partenaire sexuel l'objet *a*, inscrit de l'autre côté de la barre. Pour cette raison, dit Lacan, il n'est rien d'autre que fantasme (\$&a), qui entre en jeu *quoad castrationem*, c'est-à-dire

1 Lacan J., «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 500.

2 Lacan J., *Le Séminaire livre XX. Encore* (1972-1973), Paris, Seuil, 1975, p. 36.

3 Freud S., "La disparition du complexe d'Œdipe", *Œuvres complètes*, XVII, PUF, Paris 1992, p. 32.

en tant qu'il a rapport avec la jouissance phallique. Qu'est-ce que la jouissance phallique? Rien d'autre - dira Lacan dans la leçon du 13 mars - que ce qui souligne l'importance de la masturbation dans notre pratique : la jouissance de l'idiot - dans le sens grec de ἴδιος: particulier, privé, propre, personnel. Dans le schéma de la sexuation, le phallus se situe du même côté du sujet: il ne fait pas de relation entre le sujet côté homme et l'Autre. De cette manière, la jouissance phallique est "idiote". Ce qui fait relation avec l'Autre, c'est le vecteur $\$ - a$, qui met en jeu le sujet *quoad castrationem*, et qui est le correspondant côté homme du *quoad matrem*, qui fait relation avec l'Autre du côté de la femme. Dans les deux cas, il y a un sujet barré qui trouve son bouchon: pour l'homme, le bouchon est un objet (*a*); pour la femme, le bouchon est un signifiant (...). Mais la femme n'est pas toute dans le régime du bouchon. La femme a aussi relation avec le signifiant de l'Autre, en tant que qu'il ne cesse jamais d'être Autre, c'est-à-dire avec l'Autre barré: S(%).

Côté homme, côté femme ... Il faut souligner la nouveauté des formules de la sexuation, par rapport au discours courant sur les sexes. C'est Lacan même qui déploie très nettement les conséquences logiques de ses formules, toujours dans *Encore*: «A tout être parlant, comme il se formule expressément dans la théorie freudienne, il est permis, quel qu'il soit, qu'il soit ou non pourvu des attributs de la masculinité - attributs qui restent à déterminer - de s'inscrire dans [la part

femme des êtres parlants]. S'il s'y inscrit, il ne permettra aucune universalité, il sera ce pas-tout, en tant qu'il a le choix de se poser dans le Φx ou bien de n'en pas être»¹. Il se voit bien la distance qui sépare Lacan de Freud, sur ce point-ci. De Freud, qui dans l'article déjà cité exprimait la conviction que, entre le garçon et la fille, « la différence morphologique ne peut pas ne pas se manifester dans des diversités du développement psychique. Le destin, c'est l'anatomie [*die Anatomie ist das Schicksal*], pour apporter une variante à un mot de Napoléon»², qui en effet se référait à la politique, non à l'anatomie. Donc, pour Freud le corps a bien de qualités anatomiques qui déterminent son choix sexuel - son identité sexuelle. Pour Lacan, au contraire, ses formules de la sexuation semblent configurer justement le modèle d'un "corps sans qualités" - «à tout être parlant, ... qu'il soit ou non pourvu des attributs de la masculinité» - pour lequel c'est le sujet qui décide. Mais...

Dans la séance du 9 avril 1974 du séminaire *Les non-dupes errent* - donc, le séminaire après *Encore* - Lacan reprendra les formules dites quantiques de la sexuation, pour affirmer: «L'être sexué ne s'autorise que de lui-même ». C'est évidemment - et Lacan ne manque pas de le montrer - un déplacement de la formule de la "Proposition du 9 octobre 1967" dans le champ du choix de l'être sexué. Il a le choix, dit Lacan, et tout le monde le sait : il ne s'autorise que de lui-même. Lacan fait, à

1 Lacan J., *Encore*, cit., p. 74.

2 Freud S., "La disparition du complexe d'Œdipe", cit., p. 32.

ce propos, l'exemple de l'homosexualité - exemple qu'aujourd'hui pourrait être positivement renforcé, avec la diffusion, agie et théorisé, des pratiques *transgender*. Mais, tout de suite, il ajoute à sa nouvelle proposition: «et de quelques autres». C'est sur cet effet de retombé de la nouvelle proposition sur l'ancienne - sur l'analyste qui, «tout en ne s'autorisant que de lui-même, ne peut par là que s'autoriser d'autres aussi» - que Lacan va argumenter dans la suite de la leçon. Sur le thème d'où la nouvelle proposition est venue - sur l'autorisation de l'être sexué - il ne dira pas beaucoup, dans cette séance. Il pose la question du «statut de ces autres», et donne la réponse - apparemment cryptique - que «c'est quelque part qu'il s'agit de bien situer, savoir où ça s'écrit, où ça s'écrit, mes formules quantiques de la sexuation». Pourtant, concernant ce «quelque part», il ouvre un incise important, en disant: «je ne dis pas au lieu de l'Autre». Ce que je comprends, donc, c'est que le statut de ces autres ne concerne pas le Symbolique: ce n'est pas d'une reconnaissance de la part de l'Autre que c'est question, en tant que «supplément» d'autorisation pour le choix de l'être sexué; ce n'est pas d'un «être nommé-à» - comme il dit plus avant, à propos de l'analyste comme membre d'une société - qu'il s'agit ici, mais 'd'autres'. C'est quoi, ces autres?

Lacan avait commencé cette leçon du 9 avril 1974 en se posant une question épistémologique capitale: qu'est-ce que Lacan, ici présent, a inventé? La réponse nous la connaissons bien, pour l'avoir très souvent cité, nous tous: l'objet petit a. Il ne dit pas

ici, en effet, comme j'ai souvent entendu dire, "l'objet petit a, c'est ma seule invention". Dans ses interventions, Lacan dit plusieurs fois d'avoir inventé cette ou cette autre expression, et il y a au moins deux autres "concepts fondamentaux" de sa théorie psychanalytique que, dans la dernière partie de son enseignement, il soutient d'avoir inventé: l'un est le Réel - par exemple, dans ce même séminaire, dans la leçon de l'11 décembre 1973 - et l'autre - qui n'est pas un simple modèle formel - c'est le nœud. En répondant à sa question, il va dans une direction qui seulement à l'apparence semble confirmer la vulgate de "ma seule invention", et qui au contraire, à mon avis, va bien au-delà. C'est évident - dit Lacan - que je ne peux pas ajouter "l'objet petit a par exemple". Parce que ce n'est pas entre autres machins, comme certains s'imaginent, que j'ai inventé l'objet petit a. Parce que l'objet petit a est solidaire du graphe, dont il est une détermination. Mais il est aussi ailleurs: dans le schéma L, dans les quatre discours, et peut-être aussi dans les formules de la sexuation. En somme - c'est moi, Fulvio Marone, qui interprète - l'objet petit a est partout, et il est toujours déjà là, dans toutes les constructions lacaniennes, aussi dans celles qui précèdent, du point de vue chronologique, l'invention de son nom. En tant qu'un des noms du Réel (et un autre pourrait bien être celui de nœud, juste pour se référer à celles que Lacan considère "ses inventions"), nous pouvons dire que l'objet petit a est le dénominateur commun et le germe générateur de toutes les constructions que Lacan nous a laissés. Par exemple le schéma L,

comme lui-même dit. En expliquant ce schéma aux autres, souvent nous soulignons que les petites *a* de l'axe imaginaire chiffrent le petit autre, et non l'objet petit *a*. D'autre part, c'est évident que le Réel, bien qu'il ne soit pas explicitement thématiqué dans les premières constructions de Lacan, y paraisse représenté, à travers une lieutenante : que le petit autre du schéma L soit déjà toujours "semblant d'objet petit *a*". En résumant alors ce point : Lacan affirme d'avoir inventé l'objet petit *a* comme - disons - essence réelle de "l'appareil psychique". Ce fut son invention - seule ou non, c'est moins important.

Alors, la question qui suit, dans la leçon - c'est quoi, ces autres d'où s'autorise l'être sexué, en plus que de lui-même ? - reçoit sa lumière de ce qui la précède. Dans la leçon du 21 juin 1972 du séminaire ... *ou pire*, Lacan avait utilisé l'expression "s'autoriser de la jouissance". Bien, je pense que la réponse à la question est - dite en bref - que c'est à partir des petits bouts de jouissance du parlêtre que s'autorise l'être sexué. Colette Soler, dans son dernier livre, nous permet de nous orienter dans cette question, et même de rapprocher à nouveau la position de Lacan et celle de Freud. Elle fait noter que l'anatomie - le "destin" du garçon et de la fille, pour Freud - « implique beaucoup plus que la forme de l'image, car elle est solidaire de l'organisme vivant en tant que sexué »¹. Le statut de ces autres, d'où s'autorise l'être sexué, ne concerne ni le

Symbolique de la nomination, ni l'Imaginaire des semblants, mais à faire avec le Réel de la vie : « On est homme ou femme selon le mode de jouissance ... On dira donc homme tout parlêtre qui est tout dans la jouissance phallique ... et femme, tout parlêtre qui n'est pas-tout dans la jouissance phallique »². Or, ce rapport à la jouissance n'est pas impliqué par l'anatomie de la forme du corps - qui, au fond, est affaire de *corpse*, de *Körper*, de cadavre, de l'organisme non né au langage - mais est plutôt impliqué par l'anatomie de la vie - du *Leib*, du corps parlant, de *lalangue*. C'est ça, à mon avis, ce « quelque part, qu'il s'agit de bien situer, ... où ça s'écrit, mes formules quantiques de la sexuation », dont Lacan parle ; ce quelque part où se rend possible le choix du parlêtre. Colette Soler dit justement que le choix du sexe est celui de la jouissance, mais au sens subjectif du génitif : c'est la jouissance qui choisit le Réel vivant, où le sujet pourra exercer son choix. Mais alors, quelle marge de choix reste-t-il à ce sujet ? Celle de la position qu'il prendra à l'égard de ce qui le choisit. Il n'est pas peu, parce que - comme note encore Colette Soler³ - la notion d'identification au symptôme en fait partie. Mais ça, c'est un autre discours.

Alors, pour conclure sur ma question : peut-on parler, pour l'être parlant, d'un « corps sans qualités », dans le sens d'un corps qui n'ait rien qui lui soit propre ? C'est évident que, du point de vue de ce que j'ai dit, la réponse est : non. Le corps, le corps du parlêtre, a quelque chose qui lui est propre, particulier, et sur lequel il

1 Soler C., *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 138.

2 *Ibid.*, p. 138.

3 *Ibid.*, pp. 141-142.

ne peut pas négocier. Si l'être sexué ne s'autorise que de lui-même, c'est seulement à partir de quelques autres qu'il peut le faire ; et ces autres sont les uns qui l'habitent et habilitent à parler et à jouir - à jouir en parlant.

C'est le mystère du corps parlant - le mystère de l'inconscient, en tant que réel.

NOTES

* AME de l'EPFCL

Les limites du féminin

*Jean-Claude Coste**

Pour ce qui est du féminin, autant commencer par une énigme. Elle s'est précisée pour moi pendant une intervention de Colette Soler lors de l'inauguration d'un hôpital de jour à la clinique Castelviel. Elle y avait abordé un certain nombre d'éléments cliniques et structurels concernant ce qu'on appelle l'anorexie mentale.

Colette Soler avait alors soutenu que l'anorexie dans ses formes graves n'est pas si souvent de l'ordre de l'hystérie, contrairement à l'opinion reçue. Et en effet dans l'expérience, que ce soit au cabinet ou lors de fréquentes rencontres dans le cadre du collège clinique, les sujets exposant de façon continue leur corps à une dénutrition volontaire semblent renvoyer à des problématiques d'ordre psychotique. A contrario je pourrais évoquer des cas de « guérison » (physique tout au moins, si ce n'est mentale) qui sont plus de l'ordre de la névrose. Ainsi j'ai en tête au moins deux « cas », des femmes, qui ont versé de l'anorexie à des symptômes amoureux patents. A noter qu'alors l'emprise de la problématique amoureuse sur le sujet devient aussi « totale » que l'était auparavant l'anorexie.

Pour revenir aux propos de Colette Soler, elle ne plaçait pas non plus la question de l'image à l'origine et aux commandes de cette phénoménologie. Là aussi je suis d'accord avec cette remarque. Ainsi l'idéal filiforme, tant décrié et brandi comme cause identificatoire dans les médias, n'est sans doute pas aussi responsable

qu'on le dit du développement de cette maladie. Et cela malgré sa mise en avant systématique par les anorexiques elles mêmes, championnes du camouflage caméléonesque - restriction faite, c'est le cas de le dire, de leur corps propre. Tout au plus cet idéal de commande serait-il un élément déclencheur, et plus sûrement un alibi étayant ce comportement extrême et paradoxal.

Bien au-delà de l'image du corps, il y va d'une question de vie ou de mort. Suivons cette hypothèse : il est des sujets pour lesquels leur entrée dans le monde, avec son lot d'intensités et de jouissances, ne fut pas bien supportée par l'Autre. Dire « supportée par l'Autre », impose de convoquer trois sens à ces mots, avec des variations et des compositions diverses. Ainsi « supportée par l'Autre » est à entendre au plan subjectif, affectif et physique. Le désir ou l'absence de l'Autre premier ne furent pas bien ou pas assez incarnés et nommés. J'insiste ici : on ne saurait confondre « désir » et « absence de l'Autre », pas plus qu'on ne saurait confondre « incarné » et « nommé ». Nous ne subsumons pas ces termes sous celui, unique et universalisant, de métaphore du Nom-du-Père. C'est pour cela que je parle de variations et compositions diverses des premiers liens... En tout cas quelque chose de l'existence d'un enfant ne reçut pas de signification par ceux qui l'accueillirent, les parents en général et plus particulièrement la

mère au tout début. Ce « quelque chose de l'existence », ce serait plutôt la zone de rencontre du corps organique avec le monde susceptible de l'accueillir, prendre soin de lui et le nommer. Nous sommes donc aux premiers temps, avec bien sûr le risque de s'y perdre et de projeter imaginairement n'importe quoi. Ceci posé, continuons malgré tout. Disons que ce qu'on appelle de façon générique la langue maternelle, voire « lalangue » originelle en un mot, quelle que soit son existence en positif ou négatif, sera dans ce cas restée majoritairement anonyme, en réserve d'une signification ultérieure qui n'aura pas eu lieu ou sera restée insuffisante.

Bref l'anorexie serait l'effet /jouissance d'un non soutien et d'une non-réponse de l'Autre à la venue au monde d'un sujet. Entendons bien qu'il ne s'agit pas dans cette pathologie de démentir ou de subvertir la castration, puisque de castration il n'est pas vraiment question ici. Je précise : l'anorexie *au moment où elle survient* semble plutôt être un choix, celui de ne pas passer par les défilés de la castration – castration qui se profile pourtant – pour rendre compte de l'existence. Quelles qu'en soient les modalités, l'anorexie viendrait plutôt en regard du réel d'un trou de l'Autre, voire d'un « pas assez d'Autre » originaire.

Vous pensez peut-être qu'à ce titre tout le monde devrait être anorexique, puisque chacun(e) est soumis(e) de fait au trou de la structure, ce qu'on note S(A barré), signifiant d'un manque dans l'Autre. Freud de son point de vue appelait ça « Das ding »,

l'objet d'aucune retrouvaille... Oui mais voilà, tout dépend comment la structure du négatif et de la jouissance est incarnée par le couple parental ou ses substituts. Si ces derniers n'arrivent pas à transmettre une signification de manque-à-jouir (castration) au fait d'exister, et ce n'est pas toujours le cas loin de là, alors se mettent en place les conditions d'une forme de forclusion. Il faudra border les jouissances de corps autrement que par des aléas supplétifs à ce qu'on appelle le « non-rapport-sexuel ». Je dis cela parce que le non-rapport-sexuel, c'est-à-dire la castration et ses effets de choix sexué, ne s'entend qu'à partir du champ du désir phallique, quand et là où il advient. Ce n'est pas toujours et pas partout. Parce que le non-rapport-sexuel n'a de signification existentielle, pour un sujet, qu'à travers des discours qui structurent le langage. Entendez bien que je remets ici en question la délimitation stricte entre névrose et psychose au sens classique du terme, du moins pour rendre compte de certaines jouissances corporelles. Ainsi la notion un peu récente de symptôme « fondamental » (au sens de : pivot de l'existence) est-elle au bout du compte très proche de ce qu'autrefois on appelait phénomène psychotique ou forclusif. De la jouissance est fixée sans passer par une signification phallique. Dit autrement : tout des jouissances, et cela pour quiconque, ne passe pas automatiquement par la métaphore sexuelle du désir – n'en déplaise à Freud. De plus le désir phallique peut dans certains cas intervenir comme simple étayage, et non signification de failles archaïques profondes. Je pense que c'est le cas de nom-

breuses anorexies faisant mine de répondre de problématiques pseudo-névrotiques. C'est aussi une configuration qu'on trouve plus souvent qu'on croit dans le cadre de diverses symptomatologies névrotiques. Je dis cela pour relativiser notre tendance quelque peu extensive au diagnostic de psychose. Il est des « forclusions » limitées à un territoire de l'existence, sans en affecter d'autres pour autant. Notre abord actuel de diverses formes de suppléance par nouage – même dans la névrose – va sans doute dans ce sens, plus souple et réaliste que la sacro-sainte forclusion du Nom-du-Père : ou Dieu, ou l'enfer de la psychose (qu'on le veuille ou pas, on est marqué de cette mythologie biblique très efficace).

Je pourrais développer, mais je préfère poser dès maintenant la question qui se profile en ce qui concerne l'anorexie : nous sommes plutôt en deçà d'une problématique d'identification sexuée, et donc aussi en deçà d'un « choix » de jouissance phallique ou/et autre. Bref la « réalité sexuelle de l'inconscient », et plus largement ce que nous appelons le non-rapport-sexuel, ne disent rien de l'anorexie grave, même si l'anorexie s'en habille parfois. L'anorexie serait plutôt une interprétation brutale du « *mē phunai* » antique, du « plutôt ne pas être né » d'Œdipe roi.

Pour imaginer et mieux entendre cette configuration, passons de la mythologie sophocléenne à la mythologie freudienne. Pour Freud, l'existence est liée au phénomène de négation signifiante, qui fait écho à l'hypothèse d'une affirmation originelle de substance d'objet (*bejahung*) à partir d'un rejet premier. Je vous engage à vous

rompre à la lecture de « *Die verneinung* », qui dit bien des choses sur nos paradoxes intimes et sur l'extrême du négativisme dans certaines psychoses. En restant ici encore freudien, l'objet premier de l'anorexique (est-il « bon », est-il « mauvais » ?) serait *rien*. Et l'anorexique pour exister devrait sans cesse répéter une introjection problématique de ce rien à partir de son rejet même, à vide si j'ose dire. En quelque sorte comme si le rien, de façon incessante, était tour à tour mauvais et bon objet primordial. Il y a déjà bien longtemps j'avais proposé l'idée d'une très paradoxale et morbide tentative de sublimation du rien dans l'anorexie... Tout le reste, le blabla mondain de convenance, les divers habillages plus ou moins rassurants entourant le comportement anorexique, sont plutôt un décorum de surcroît. En tout cas cette réponse si paradoxale de l'anorexique, serait : je mange rien, jusqu'à n'en laisser aucun reste. Manger *tout* le rien, mais aussi le rejeter et l'éliminer jusqu'à le vomir, le pisser (diurétiques) et le chier (laxatifs), c'est le seul moyen pour exister à partir de trous du corps. Manger tout le rien, qu'il n'en reste...rien, c'est aussi l'accès à une jouissance sans limite. Sauf que manger rien, on peut évidemment en mourir pour de bon... L'anorexie n'est pas seulement voire pas du tout « désirer rien », avec cette connotation d'insatisfaction hystérique qu'on lui prête ; c'est jouir et/ou mourir de rien. Ce n'est pas pareil. Je parle ici des anorexies graves, toujours en survie, et non de celles pouvant verser à d'autres symptômes ou à l'option boulimie /vomisse-

ment (d'une nature autre à mon avis).

Alors viennent les statistiques, qui comme le destin frappent à la porte. Vous allez voir pourquoi j'évoque le destin... On l'a vu, l'anorexie grave ne semble pas être concernée directement par le choix d'une jouissance sexuelle, quelle qu'elle soit, fût-ce sur le mode du refus. Il semble que ce soit une réponse corporelle, une fixation de jouissance non « phallicisée » ne passant pas par les défilés de la castration. Étonnant d'ailleurs à quel point le terme « anorexie *mentale* » fait écho à une sorte de mise en acte organique de l'obsession d'Hamlet : être ou ne pas être. Sauf qu'ici ce n'est pas « rêver peut-être », ni supporter la question du père mort, mais jouir sans concession. Maintenant, voilà : 80% des anorexiques sont des filles, en tout cas des qui n'ont pas de pénis. Alors Napoléon aurait-il raison ici ? L'anatomie ferait-elle le destin, celui de l'anorexie tout au moins ?

Comment se fait-il que les garçons soient apparemment moins enclins à manger du rien que les filles ? Pourquoi sont-ils essentiellement boulimiques quand la bouche est en cause ? Ils ne sont pourtant pas moins soumis aux aléas des liens fondateurs que leurs consoeurs d'infortune. Alors, qu'est-ce qui oriente cette différence statistique ? Et cela à un âge où les caractères sexuels sont définis, alors que « l'anorexie du nourrisson et du petit enfant » touche indifféremment les deux sexes ?

Je ne vois que trois réponses possibles :

- Une raison génétique alliée à des

facteurs socio-éducatifs externes « aggravants » qui à ma connaissance n'est pas vraiment soutenue dans le champ médical.

- Une tendance « régressive » orale plus fixée chez les filles, par moindre propension aux déplacements d'investissements objectaux substitutifs que les garçons (à condition tout de même, dans ce cas, qu'intervienne une orientation phallique du désir et des choix objectaux).

- Une jouissance de corps propre quasi autiste éliminant de fait toute composante phallique. Dans ce cas il ne s'agirait pas alors d'une stratégie hystérique inconsciente, mais de l'annulation de tout sentiment de manque au profit d'une jouissance aveugle de corps. Vous voyez, on est bien loin du mannequin de mode ! Mais cela n'explique pas pourquoi les filles choisissent la privation orale, alors que les garçons vont plutôt vers la boulimie, des addictions toxicomaniaques ou des mises en danger violentes.

A prendre au sérieux le fait que l'anorexie ne soit pas régie essentiellement par le « choix » subjectif de sexualité, et que pourtant cette pathologie concerne quasi exclusivement un seul sexe anatomique, il faut bien en déduire que le rapport à la jouissance de corps serait différent pour les filles et les garçons. Et pourtant cette différence de fait semble exister en dehors d'une distribution phallique des jouissances. J'insiste : il semble qu'il faille différencier la jouissance anorexique non seulement d'une jouissance phallique « de privation » (on connaît cette antienne), mais aussi de la dite jouissance féminine. Car la jouissance féminine ne va pas

sans ex/sister à la jouissance phallique (hors-corps) et à la castration. Pas l'une sans l'autre, pas de féminin sans phallus soumis à castration, même s'il n'y a pas de rapport de jouissance entre eux. Bref la jouissance féminine n'existe que dans l'après-coup de l'advenue et de la reconnaissance du sexe. Or, l'anorexie on l'a vu n'est essentiellement pas de ce registre.

En bonne logique on devrait en déduire que si on rangeait la jouissance anorexique au chef d'une jouissance féminine pour tenter d'expliquer ce ratio statistique des 80% (en dehors du diagnostic d'hystérie qui ne convient pas), cela impliquerait qu'il y ait à réviser notre notion du féminin. Car on l'a dit, dans l'anorexie il y a une jouissance de corps qui non seulement excède la jouissance phallique - ça, ce serait la jouissance féminine au sens classique - mais plutôt semble en être complètement étrangère ou exclue. Donc en résumé : jouissance psychotique - tout au moins jouissance de corps - particulière aux femmes, ou bien travestissement symptomatique d'une jouissance féminine occulte ?

Pour tenter de répondre, je commencerai par des remarques préliminaires. Certes un nouveau né est encore dans les limbes du sexe du point de vue de la relation d'objet. Certes une mère compose plus ou moins de liens avec son enfant, par tous les sens corporels. Et toute entrée d'un sujet dans l'univers signifiant se fait sur le support de cette alchimie particulière. Par ailleurs toute mère qui enfante fait, au-delà du fantasme, une expérience singulière de corps qui l'extrait de ses

représentations habituelles. C'est pour cela que je parle d'alchimie : il s'agit d'une composition entre un plus ou moins grand « instinct maternel » (j'ose !), et la déflagration plus ou moins subjectivée d'un réel de corps. Ce réel de corps est double : il y a d'une part l'apparition d'un enfant avec le coté énigmatique de sa présence, mais d'autre part il y a pour la mère une transformation de ses repères subjectifs et l'apparition de sensations et d'une jouissance directement liées à son corps propre. On sait à quel point cela peut désemparer une femme et l'exclure de tout lien identificatoire. Ce n'est qu'ensuite que cet événement traumatique pourra éventuellement se ranger dans une signification disons familiale.

Certes il existe d'autres types d'expériences de corps où un être est traversé par une jouissance singulière, non phallicisée : ainsi de certaines extases sexuelles ou non, d'expériences mystiques, d'usages de toxiques, voire d'exploits sportifs extrêmes ou dangereux (en particulier lorsqu'ils sont solitaires). Il n'est pas certain qu'il s'agisse toujours de phénomènes à mettre au registre d'une jouissance féminine de corps.

Difficile, très difficile même de faire la part des choses entre une jouissance de corps liée à une signification sexuée quelle qu'elle soit, et une jouissance de corps radicalement hors-sexe. Je vais tenter cependant une première sériation à partir du parallélisme que j'instaure entre l'évènement de maternité et ces autres jouissances que j'évoque.

Il y a pour ces dernières, *sur le moment*, une sorte d'expérience de réélisation du corps, qui échappe de fait à toute significa-

tion passant par les mots. Cela jusqu'à abolir dans le mysticisme la réponse même de Dieu (ce que tentent d'explicitier les théologies négatives d'un AngéluS Silesius ou d'un Maître Eckart par exemple). Mais aussi jusqu'à annuler la pensée même de la mort dans certaines situations de risque extrême. Dois-je ici évoquer aussi des situations empruntées à l'œuvre de Bataille ?

Par contre *dans l'après coup* se précisent des différences, liées à la possibilité ou au choix de limiter ou pas ces jouissances dans une signification : cela peut aller d'expériences de jouissances plus ou moins localisées dans une ritualisation (addictions toxicomaniaques et sportives) jusqu'à des expériences recouvrant tout un rapport à l'existence (mysticisme, écriture : encore Bataille).

Pour ce qu'il en est de l'anorexie telle que je l'ai présentée, il me semble qu'elle serait plutôt le reflet chez un sujet de la façon dont il est resté lié à une jouissance primaire corporelle de sa mère : jouissance réelle du corps, hors-sexe (sexe au sens de la signification phallique de la différence homme/femme). Quand je dis jouissance primaire corporelle, je laisse en retrait toute la phénoménologie du corps et du lien qui peut y être attachée. Il peut y avoir ou pas, attaché, de l'amour maternel. Mais j'aurais tendance à dire ici : jouissance en souffrance d'être, non négativée par le signifiant. Ce qui expliquerait peut-être le sex-ratio de ce phénomène, ce serait une plus grande proximité corporelle mère/fille que mère/garçon. Je dis bien proximité corporelle, et non fusion fantasmatique au sens de la psychose infantile (qui touche

bien entendu autant les garçons). Ainsi dans l'anorexie y aurait-il une sorte d'incapacité de corps à sortir des premiers liens mère/enfant, que ces liens aient été positifs ou négatifs. Disons qu'une mère aura été défaillante à laisser désirer son enfant, au-delà de cette jouissance de corps première. Je dis ici « mère », seulement, pour qu'on ne se précipite pas sur une fonction paternelle de principe, qui existerait ou pas pour répondre du destin. Le terme « mère défaillante » n'est pas un jugement : c'est que de façon plus ou moins étendue la division constituante du sujet parlant n'aura pas pu recouvrir le rappel insistant de jouissance d'un corps archaïque. Dans ce cas l'anorexie constituerait en même temps une trace et une limite de cette jouissance, mais sans pouvoir vraiment passer dans un lien de discours. Pour le meilleur ou pour le pire.

Pour répondre explicitement à la question que j'avais posée (jouissance féminine ou jouissance psychotique particulière ?), je soutiendrai plutôt que l'anorexie est une tentative dangereuse de commémorer et fixer une jouissance de corps n'appartenant pas au sujet. Il me semble que c'est souvent le reflet ou l'écho d'une dépersonnalisation maternelle, qu'elle soit restreinte ou importante, momentanée ou récurrente. Au bout du compte la jouissance de corps de l'anorexique ne lui appartient pas plus que la jouissance de corps n'a appartenu à sa mère. Et il n'est pas acquis qu'on puisse mettre cette proximité de jouissance hors signifiant, entre mère et fille, au registre d'un féminin hypothétique. Car le féminin n'est

pas d'essence divine. Il ne se chiffre pas non plus lui-même, n'en déplaît à Cantor et à Badiou. Le féminin est-il plutôt le lieu, voire le temps où se dé/nomment des jouissances de corps, chacune autre. Je dis « se dé/nomment » : donc pas sans un nom pour y faire objection, à ce nom.

Tout à l'heure j'ai soutenu que l'anorexie, c'était en même temps incorporer et rejeter rien. « Rien » pourrait être un nom de jouissance de corps lorsque celle-ci n'a aucune signification. « Rien » serait une jouissance non négativée, c'est-à-dire non soumise à la loi du désir. Par ailleurs si on devait pour l'anorexie parler de jouissance féminine, ce ne serait pas sans un nom pour

essayer – encore – de la dire.

Alors, ce « rien » que je propose comme nom de jouissance de l'anorexie serait-il le signe de ma propre résistance ? Serais-je pris malgré moi dans un besoin de nommer ? Aurais-je en horreur le fait qu'aucun mot ne pourrait dire l'anorexie ? Ma résistance inconsciente serait-elle au bout du compte : plutôt le féminin que... rien réellement ? Mais cela est *mon* problème, peut-être pas celui de l'anorexique. Je m'arrête ici, qui sait parce que je ne suis qu'un homme. En appelant à l'incise critique de Derrida concernant la théologie négative extrême : « Sauf le nom ! ». Signe d'impuissance ou d'impossible ?

NOTES

* AME de l'École.

***De re anatomica* e a substância gozante: O gozo do corpo do Outro não é signo de amor**

*Ana Laura Prates Pacheco**

I. De re anatomica

O intuito deste trabalho é destacar o avanço teórico-clínico proposto por Lacan no Seminário *Encore* a partir do conceito de “substância gozante” apresentado na aula de 07/06/2009. Essa substância não é a *res extensa* de Descartes, relacionada à matéria e independente do pensamento. Trata-se, sim, da substância do corpo, “com a condição de que se defina o corpo como aquilo de que se goza”. “Um corpo – afirma Lacan – isso se goza”.¹ Ao mesmo tempo, ele faz já na primeira aula, uma advertência, retomada várias vezes durante esse Seminário: “O Gozo do Outro, do corpo do Outro que o simboliza, não é o signo do amor”.² Trabalharei essa distinção a partir do romance *O Anatomista*, do escritor argentino Frederico Andahazi, que transmite de modo extraordinário a entrada resistente do corpo da mulher na nova ordem discursiva que começava a ser escrita na Modernidade e que procura, em vão, localizar o Gozo do corpo do Outro na anatomia.

O romance *O Anatomista*³ é baseado na história de Mateo Colombo (1516-1559) – um dos anatomistas mais célebres do Renascimento – e sua obra *De re anatomi-*

mica, a qual versava, dentre outros, sobre a descoberta (ou seria invenção?) do que ele nomeou *Amor Veneris*. O *Amor Veneris* corresponde à parte da anatomia feminina que os mapas anatômicos posteriores vieram a chamar *Kleititoris* (clitóris), que quer dizer comichão.

No romance, Mateo Colombo teria chegado à descoberta do *Amor veneris* não por curiosidade científica, mas pelo amor de uma mulher: Mona Sofia. Interessante notar que a escolha do nome da personagem já indica algo da divisão feminina: algo como uma “macaca sabida”. Prostituta das mais prestigiadas de Veneza, fora educada na *Scuola di Puttane* pelo mestre Troglio, que para domar os dois piores perigos para uma puta – o amor e o prazer – escrevera 715 aforismos baseados nos cânones helênicos, sobretudo na *Metafísica* de Aristóteles.

Mateo ficou enfeitiçado: *Durante toda a sua estada em Veneza, todos os dias, às cinco em ponto da tarde, o anatomista chagava ao bordel e dizia a ela que a amava*. E assim foi até acabar todo seu dinheiro. Todos os dias ela declarava, indiferente: ***Seu tempo acabou***. (p. 72) Mateo retornou a Pádua humilhado e com uma verdadeira obsessão: encontrar a poção do amor, que amolecasse o coração de Mona Sofia, elevada à dignidade d’ A Coisa: a causa de seu desejo. Lançou-se, então, em uma viagem para a Grécia em busca de novas ervas e segredos. Em vão. Mas foi em seu retorno a

1 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais, ainda*. (1972 - 73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985, p. 35.

2 Lacan J., op.cit. p. 12.

3 Andahazi F. *O Anatomista*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1997. Título original: *El Anatomista*.

Pádua que iniciaria uma outra viagem que o levaria à descoberta de sua 'América'. Suas experiências com ervas haviam levantado suspeitas de bruxaria, mas ao mesmo tempo, seu prestígio havia despertado o interesse por seus serviços, que foram contratados pela rica Inês de Torremolinos, em Florença.

Inês era a filha de uma família nobre e falida, que com 13 anos casou-se com um marquês idoso em troca do pagamento das dívidas de seu pai. Com o marido, teve três filhas e nenhum prazer, até enviudar. Com sua herança, construiu um monastério para viver com as filhas em santidade. Mas então sucumbiu a uma enfermidade desconhecida que exigiu a presença do famoso anatomista de Pádua, Mateo Colombo. Eis a abertura, finalmente, para sua descoberta. Ao examinar a enferma, Colombo deparou-se com uma surpresa que mudará suas vidas: *Inês de Torremolinos apresentava uma anatomia inteiramente feminina. Contudo, ali bem diante das ventas atônitas do mestre, eis aquele pequeno órgão ereto, apontando para o centro dos seus abobados olhos abertos.* (p. 99). *O anatomista segurou com o indicador e o polegar aquela ominada parte e, com o indicador da outra mão, começou a esfregar suavemente a diminuta 'glande' vermelha e túrgida. (...) A respiração de Inês se agitou; o coração parecia galopar dentro do peito e subitamente todo o corpo brilhou com um suor generalizado, reproduzindo, em virtude daquela esfregação que o anatomista lhe prodigava, cada um dos tormentosos sintomas que lhe sobressaltavam as noites* (p. 100).

Durante os dez dias de trata-

mento, Inês se restabeleceu por completo, fazendo nascer um sentimento especial pelo anatomista. A doença de Inês chamava-se agora Mateo Colombo. Este, por sua vez, suspeitava que tinha diante de si *o mais incrível descobrimento da misteriosa anatomia feminina* (p. 103). De volta à Pádua, examinou 107 mulheres e constatou que todas possuíam aquela 'vara' *diminuta e oculta por trás das carnes dos lábios* (p. 107). E supunha que agora, finalmente, encontraria a terra prometida: o amor de Mona Sofia. Mateo Colombo, digno representante do recém-nascido DU, supunha encontrar no gozo fálico da histérica a resposta para a causa do seu desejo.

Ele escreve, então, sua obra *De re anatômica* pela qual será julgado nos tribunais da Inquisição. A descrição de seu julgamento testemunha o embate entre o Discurso do Mestre e o Discurso Universitário na tentativa de controlar o gozo não-todo da mulher. O cerne do argumento de sua autodefesa centrou-se na separação entre movimento e alma, cuja unificação era central na leitura cristã de Aristóteles. Baseando-se na *Metafísica*, afirma que *o sêmen do homem é o que dá ao ser em formação a identidade, a essência e a idéia, enquanto a mulher fornece unicamente a matéria do futuro ser, ou seja, o corpo.* (p. 137).

Aqui, entretanto, Colombo promove um giro de interpretação: A idéia escandalosa de corpo-máquina - que antecipava o pensamento de Descartes - foi usada para justificar a independência do funcionamento do corpo em relação à alma. Assim, a alma era agora a sede das paixões, ou seja, das volições que não têm relação com

o corpo. *O amor é uma paixão, pois que tem a sua origem e o seu fim na própria alma, enquanto o impulso sexual tem uma localização corporal evidente. Não há razão para supor, portanto, a existência de alma nas mulheres. Deste modo: o único caminho que nos conduz à compreensão do comportamento das mulheres há de ser o da anatomia. Existe no corpo da mulher um órgão que exerce funções análogas à da alma nos homens, mas cuja natureza é completamente diferente, já que depende unicamente do corpo.* (p. 140)

A conclusão do anatomista aponta para a dualidade complementar entre sujeito e objeto suposta pelo discurso da ciência: *O homem, portanto, é sujeito da incitação e, inversamente, (...) a mulher é, sempre, objeto do pecado. Comparando a vara com o Amor Veneris: a vara é apenas meio, um instrumento, e o Amor Veneris é causa* (p. 145). Constatação que testemunha a afirmação de Lacan em “A ciência e a verdade”¹ de que a ciência privilegia a causa formal que é, segundo Aristóteles, “a essência necessária ou substância de uma coisa”². Como afirma Abbagnano: “A doutrina de Aristóteles demonstra a estreita conexão entre a noção de causa e a de substância. A causa é o princípio de inteligibilidade porque compreender a causa significa compreender a organização interna de uma substância, isto é, a razão pela qual uma substância qualquer é o que é e não pode ser ou agir diferentemente”.

1 Lacan J. “A Ciência e a Verdade”(1966). In. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

2 Abbagnano N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 142.

³ Diferenciar o pênis e o clitóris colocando o primeiro como instrumento e o segundo como causa, não deixa de ser uma tentativa de diferenciar o gozo do homem do gozo da mulher. O ponto no qual a ciência esbarra, entretanto, é exatamente o que tenta reduzir essa causa à causa formal e essa substância à *res extensa*. A crença declarada de Colombo é a de que *quem governar aquele órgão haverá de governar a vontade feminina* (p. 133). E a proposta inusitada é que esse “governo” se exerça *mediante as sábias artes da medicina ou, se for o caso, da cirurgia: Saber tocar. Saber cortar* (p. 153).

Ora, Para a Igreja, no entanto, o pecador já estava condenado antes mesmo do pecado. Mas ocorreu, então, o milagre: o próprio papa Paulo III pedira, pessoalmente, os serviços de Mateo Colombo, que parte então para Roma Mas, após a morte do Papa, Mateo enfim foge para reencontrar, em Veneza, sua verdadeira causa: Mona Sofia.

No decorrer desses acontecimentos, em Florença, uma carta que Colombo havia enviado a Inês de Torremolinos chega finalmente a seu destino. A carta lhe falava sobre *De re Anatomica*, inspirada em sua anatomia, e de sua condenação pela Inquisição. Inês o julgou morto e a partir daí, nunca mais se soube dela e suas filhas em Florença. *O abade achou apenas uns finíssimos fios de sangue no chão da cozinha e, mais além, ao lado da faca e da pedra, quatro minúsculos e idênticos pedaços de carne, quatro pérolas vermelhas* (p. 177).

Devota ao mestre como toda

3 Abbagnano N., *op. Cit.* p. 242.

histórica, em 1559, Inês *fundou a casta de putas mais perfeitas do Mediterrâneo. Não tinha que cultivar seu espírito no desamor, nem seu corpo na abstinência do prazer, posto que nunca padeceriam do amor nem seriam escravas do prazer.*(...) *A ablação era praticada, em todos os casos pela própria Inês de Torremolinos.*(p. 181) O destino de Inês e das filhas foi a fogueira. A queima de corpos na fogueira no Renascimento – sobretudo femininos (presume-se que cerca de 75% eram mulheres) – representa de modo extraordinário como a entrada do corpo no discurso da ciência ocorre pela via do cadáver.

Enquanto o corpo de Inês queimava aos gritos de “*bruxa!*”, em Veneza, Colombo tentava cumprir, finalmente, o grande objetivo de sua vida: conquistar o amor de Mona Sofia através do *Amor Veneris. O que Mateo Colombo viu quando transpôs a porta da alcova de Mona Sofia congelou o seu sangue. No meio da cama encontrava-se uma ruína sofrida e mutilada. (...) Nunca, jamais em sua vida havia se depurado com semelhante grau de sífilis. (...) Com a maior delicadeza, separou as coxas. Viu a vulva, tão seca e murcha como a boca de uma anciã desdentada, afastou-lhe as carnezinhas e acariciou seu Amor Veneris. (...) Sentiu um levíssimo tremor na ponta dos dedos e ouviu um sussurro. Vós me amais – ele perguntou? Sem mexer os lábios, uma voz que vinha do fundo de uma caverna, falou: **Seu tempo acabou*** (p. 189).

II. O corpo da mulher entre o *âmour (almor)* e a *res extensa*:

O romance *O Anatomista* transmite, com sua ironia cortante, como o corpo da mulher resiste à passagem do Discurso do Mestre – representado aqui pela idéia aristotélica de alma, que faz um com o corpo – e o Discurso Universitário – que aqui antecipa Descartes na introdução da dualidade mente-corpo. Como afirma Lacan no Seminário *Encore* – aludindo exatamente à passagem do pensamento antigo para o discurso científico: “quando um faz dois, não há retorno jamais”.

Segundo Lacan, a relação estabelecida pelo pensamento antigo entre a matéria (passiva) e a forma (ativa) “se baseia numa fantasia com a qual tenta-se suprir a relação sexual que não se pode dizer”: O *âmour (almor)*, neologismo que une alma e amor é, segundo Lacan numa transação homossexual, ou *fora-do-sexo*. “A alma ama a alma, não há sexo na transação. O sexo não conta nesse caso. A amizade na ética de Aristóteles é sustentada pela relação comum com o Ser supremo”. (p. 114).¹

O Discurso Universitário, apesar de seu avanço em direção ao dois, como sublinha Lacan, não se livra do Amor como a miragem do um (de dois, fazer um). Ao contrário. *Há muito tempo está claro* – nos diz Lacan – *que o discurso universitário deve ser escrito univercitério (Uni vers Citera: Unidos em direção a Citera), pois, devendo expandir a educação sexual ele conduz todos unidos para o*

¹ Lacan J., O Seminário livro 20. *Mais, ainda*. Op. Cit. p. 114

universo de Citera (ilha grega onde há o templo de Afrodite).¹

Sabemos que o discurso da ciência não é propriamente um Discurso, e não deve deste modo, ser sobreposto inteiramente ao Discurso Universitário. Mas também é verdade que não se pode conceber a ciência moderna sem o advento deste discurso. Lacan afirma: “Foi preciso nada menos do que o discurso científico, ou seja, algo que não deve nada aos pressupostos da alma antiga”², para que fosse possível dissociar a (imaginário/corpo) de A (simbólico/pensamento).

A tentativa da ciência em localizar o gozo da mulher na anatomia, é o sonho da fantasia masculina, como aponta Lacan em várias passagens do Seminário *Encore*. Nosso romance revela exatamente esse sonho, vivido por Mateu que, ao tomar Mona Sofia como causa de seu desejo, pretende conquistar o seu amor como pela via do domínio de seu gozo – como se, ao contrário do que ensina Lacan, o gozo Outro, do corpo do Outro que o simboliza, fosse o signo do amor. Não apenas o gozo do Outro não é signo do amor, como também o corpo que o simboliza não pode ser reduzido a um pedaço de carne, que Lacan nomeia de “gozo do órgão”: “Que tudo gira ao redor do gozo fálico, é precisamente o que dá testemunho de que a mulher se define por uma posição que aponte com o não-tudo no que se refere ao gozo fálico. O gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza

é do gozo do órgão”.³

Sabemos que Freud, embaraçou-se com esse gozo do órgão, mantendo até o final de sua obra, uma posição contraditória em relação à diferença sexual. Embora defenda com veemência a idéia da primazia fálica – que preconiza ser o falo um organizador geral da sexualidade humana para ambos os sexos –, ao mesmo tempo, não abre mão da idéia da anatomia ser um destino, ao qual ele chamava de “rocha da castração”. Tome-mos aqui o texto que já revela no título esse posicionamento freudiano: “Algumas consequências psíquicas da diferença sexual anatômica” (Freud, 1925): “A divergência que nesta fase existe entre o desenvolvimento sexual masculino e feminino é uma compreensível **conseqüência da diferença anatômica entre os genitais e da situação psíquica nela implícita**: equivale à diferença entre uma castração realizada e uma mera ameaça de castração”.⁴

Lacan, ao contrário, levou às últimas consequências a premissa fálica, fazendo do falo o significante estruturador do desejo humano: No texto “A significação do falo” (1958), ele já afirmava: “É somente com base em fatos clínicos que a discussão pode ser fecunda. Estes demonstram uma relação do sujeito com o falo **que se estabelece desconsiderando a diferença anatômica entre os sexos**”⁵ 693).

Em “Subversão do sujeito” (1960), ele avança: “a simples indicação do gozo em sua infinitude

1 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais, ainda*. Op. Cit. p. 66.

2 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais ainda*. Op.cit. p.112

3 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais, ainda*. Op. Cit. p. 15

4 Freud S., “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatomica”. In *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981. (tradução minha).

5 Lacan J., “A significação do falo” (1958). In *Escritos*. Op. Cit. p. 693

comporta a marca de sua proibição”. É o que predestina o falo, em sua negatividade imaginária, “a dar corpo ao gozo, na dialética do desejo”. Lacan nomeia essa operação de “transfusão da libido do corpo para o objeto que produz o esvaziamento do gozo no corpo e sua parcialidade no objeto”¹. Ainda assim, ao reduzir o posicionamento sexual humano à dialética do ter ou ser o falo, Lacan aproxima, nesse momento de seu ensino, a posição feminina à posição histeria, já que o gozo do Outro é tomado apenas enquanto negatividade.

III. Substância gozante: O gozo do Outro não é signo de amor

Se o discurso da ciência introduziu a dualidade, separando o simbólico (*res cogito*) do imaginário (*res extensa*), é o Discurso do Analista que promoverá o que resta a ser feito: um deslocamento entre *a* e *S(A/)*. Como afirma Lacan: “E é dali somente que surge a psicanálise, isto é, a objetivação do fato de que o ser falante passa ainda o tempo a falar em pura perda”.² (p. 116)

O seminário *Encore* (ainda), *En corp* (no corpo), explicita a impossibilidade de escrever a relação do do corpo com a linguagem: “O ser do corpo é sexuado, mas não é desses rastros que depende o gozo do corpo no que ele simboliza o Outro”.(p.13). “De que se trata então no amor?” - indaga Lacan. E responde: “O amor é impotente porque ele ignora que é apenas o desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabele-

cer a relação dos *dois sexos*.” (p. 14).

E Lacan avança, apontando que não há relação sexual porque há um gozo Outro, que não o gozo fálico: “Da última vez eu disse que o gozo do Outro não é signo do amor (...). **O que não é signo do amor é o gozo do Outro, o do Outro sexo** e, eu comentava, do corpo que o simboliza”.³

Gostaria de dar toda a ênfase nessa passagem crucial. Eis, na minha leitura, o início do que justificará o *encore*, o avanço de Lacan no que se refere ao gozo, e que exigirá uma subversão sem precedentes no campo da lógica: “os mistérios da relação entre o universal e o particular”, como já desenvolvi em outros trabalhos.⁴

Trata-se, assim, não apenas de um corte que produz a só tempo um sujeito dividido e um resto - como havíamos acompanhado até então no ensino de Lacan -, mas de uma divisão no próprio campo do gozo. Como ele sublinha: “A resposta que o gozo do corpo do Outro pode constituir **não é necessária**”.⁵ O amor, ao contrário, em sua **necessária cumplicidade**, sempre almeja o Um. Além de Aristóteles, Lacan convoca a “carta de amor”, a carta de Paulo de Tarso que funda o universalismo cristão, o *Todo* inscrito na máxima: amai-vos uns aos outros. Mas o Um, argumenta Lacan, “só se agüenta pela essência do signifiante”. E ele acrescenta: “Se interroguei Frege na partida foi para tentar demonstrar a hiância que há entre esse Um e algo que

3 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais ainda*. Op.cit. p. 28

4 Prates, A.L., *Feminilidade e experiência psicanalítica*. São Paulo, Hacker Editora, 2001.

5 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais ainda*. Op.cit. p.12

1 Lacan J., “Subversão do sujeito e dialética do desejo”. In *Escritos*. Op.cit. p. 837

2 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais ainda*. Op.cit. p. 116.

se prende ao ser e, por trás do ser, o gozo”.¹

AMOR		GOZO DO CORPO
Um/Universal		DO OUTRO
Necessário	X	Um/Singular
Finito		Contingente
Todo		Infinito
		Não-todo

Há, assim, uma hiância, uma falha, onde Lacan situa o discurso analítico: “*Encore* é o nome próprio dessa falha de onde, no Outro, parte a demanda do amor. Ele abre, então, a questão: De onde parte o que é capaz, **de maneira não necessária**, e não suficiente, de responder pelo gozo do corpo do Outro? Não é do amor, mas do **amuro**”. “O **amuro** é o que aparece em signos bizarros no corpo. São esses caracteres sexuais que vêm do além, sob a forma de gérmen. É de lá que vem o *encore*, o *en corp* (no corpo). Há rastros² no **amuro**”.³

Se é evidente a referência do **amuro** à rocha da castração, o seja, ao real da diferença sexual, Lacan, entretanto, adverte: “são apenas rastros”. A questão dos corpos sexuados é, portanto, tomada como “fatos de discurso”, ou seja, a sexuação humana é uma conseqüência lógica do discurso. Que a partir daí possa se pensar em um “novo amor” que não vise o Um e não tente domar o Outro gozo, é desenvolvimento para outro trabalho.

Para concluir, voltemos ao nosso romance: *O Anatomista*, com seu desfecho surpreendente revela, pela ficção, a verdade transportada pelo Discurso da

Histórica e recolhida pelo Discurso Analítico: “O discurso da histórica lhe ensinou (a Freud) essa **outra substância** que se esteia inteiramente no fato de haver significante. Ao recolher o efeito desse significante, no discurso da histórica, ele soube fazê-lo girar desse quarto de volta que o tornou o discurso analítico”.⁴ (p. 57). Lembremos, ainda, quanto a esse aspecto, o que Lacan já havia desenvolvido no Seminário 17 - “O avesso da psicanálise”: “O discurso da histórica revela a relação do Discurso do Mestre com o gozo, dado que o saber vem ali no lugar do gozo. O próprio sujeito, histórico, se aliena do significante mestre como aquele que esse significante divide, aquele que se recusa a lhe dar corpo. Fala-se, a propósito da histórica, de complacência somática. (...) Não podemos perceber que se trata, antes, de **recusa do corpo**? Seguindo o efeito do significante mestre, a histórica não é escrava. (...) Demos-lhes agora o gênero sexual sob o qual esse sujeito se encarna mais frequentemente. Ela faz, à sua maneira, uma espécie de greve”.⁵

Através da personagem de Mona Sofia, colocada no lugar de causa do desejo de Mateo, o autor é passador, também, da impossibilidade - apesar das tentativas empreendidas por nosso personagem e suas peripécias teóricas e práticas - de situar o gozo feminino na anatomia e ainda menos de fazer dele o signo do amor. Muito menos se a tentativa for a de reduzi-lo à *res extensa*, como ainda hoje tentam as terapias sexuais contemporâneas. Assim, o

1 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais ainda*. Op.cit. p.14

2 Atenção para a tradução errada em português: está traço, mas é rastro.

3 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais ainda*. Op.cit. p.13

4 Lacan J., O Seminário livro 20 *Mais ainda*. Op.cit. p.57

5 Lacan J., O Seminário livro 17 *O avesso da psicanálise* (1969-70). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, p. 87-88

giro regressivo do Discurso do Mestre para o Discurso Universitário - que tenta dar corpo ao Um do Amor¹ - apenas aponta para os limites dos mapas anatômicos para situar o gozo do Outro sexo.

Por outro lado, fazendo greve, o giro progressivo do Discurso do Mestre para o Discurso do Histérico deixa o corpo da mulher no lugar do enigma, que desafia o saber da ciência. É Lacan quem ensina: “a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso”.² É preciso, entretanto, como vimos, o discurso do psicanalista para recolher seus efeitos.

Finalizamos com a fala de Lacan sobre a substância gozante: “gozar de um corpo, de um corpo que, o Outro, o simboliza, e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma **outra forma de substância, a substância gozante**. Não é lá que se supõe propriamente a experiência psicanalítica?”³.

NOTAS

*AME da EPFCL.

1 Como vimos: *Uni vers Citera*

2 Lacan J., *Mais ainda*. Op.cit. p. 46

3 Lacan J., *Mais ainda*. Op.cit. p.35

Tres cuerpos y un solo goce verdadero

*Juan Manuel Uribe Cano**

“Somos todo y sólo cuerpo”
Pascal

“El ser es el cuerpo”
Lacan

Introducción

Al pensar el cuerpo, en primera instancia, lo hacemos desde una exterioridad de aquel quien lo piensa. Sería uno el que piensa y otro aquello sobre lo que recae la acción del pensamiento. Nada sorprendente, por demás, entramos en la antigua dualidad cuerpo-alma y con ello, en la proposición que inaugura el positivismo.

Un análisis más detallado nos muestra que el pensar está soportado en un cuerpo, que se piensa con él, que se es en tanto cuerpo, que se vive por él y se está ligado inexorablemente a éste; a ese que siendo más próximo nos es más extraño, a ese que se eleva al estatus de ominoso.

Pensar el cuerpo, con el cuerpo, en el cuerpo ya no son tareas donde exista una franca frontera entre quien lo piensa y aquello que sirve de objeto para ello. Se ingresa en una dimensión donde la soldadura de lo uno y de lo otro; lo otro como diferente y diferenciado de lo interior y el exterior se hace éxtimo, en un ir y volver, en una topología moebiana que introduce en su retorno del exterior ganancias operadas en el gasto mismo introduciendo transformaciones que lo mantienen.

Noción, concepto, realidad o real, el cuerpo siempre está desde otrora presente, incluso como au-

sencia; siendo garante de la diferencia, la identidad, la identificación y la mismidad. Esta presencia que se constata en lo biológico, lo psicológico, la filosofía, el psicoanálisis y en general en las ciencias, resulta un concepto más sorprendente que la noción de alma, como nos lo recuerda Nietzsche y en esa proporción necesita de un tratamiento en sus constantes y en su diferencia. Diríamos entonces que el concepto de cuerpo nos indica la posibilidad de una clínica diferencial toda vez que no puede pensarse el inconsciente sin el cuerpo y su íntima conexión.

En esta dirección todo paciente o analizante llega con un cuerpo y todo analista o que pose de ello está allí con su cuerpo. Coincidencia y confluencia de cuerpos que se han marcado, pensado y vivido de modos múltiples que no se agotan en la presencia inmediata del movimiento de la generación y de la corrupción.

Tres cuerpos y un solo goce verdadero, es el intento por aprehender “algo” de este eterno presente y su manera de padecer y convivir con lo que les más propio.

1. Desde siempre el cuerpo

Desde el momento más original del devenir del ente hombre a su humanización, allí donde la pre-

gunta por sí mismo y con ella la acción significativa, se ha de aceptar de modo singular y simultáneo la aparición de la noción de cuerpo; incluso se podría decir, que esta acción queda constatada por la emergencia de dicha noción. Desde ese momento el cuerpo pasa a ser aquello que ocupa un lugar en el espacio y tiene una duración en el orden cronológico. Se puede sostener que cuerpo entonces, es todo aquello que estando inscrito en el espacio y en el tiempo, sin importar de qué consta su composición interna, asegura presencia de existencia. Así lo orgánico como lo inorgánico se dicen cuerpos indistintamente.

Nuestro mundo y el universo son cuerpos que van de lo más concreto a los efímeros y etéreo hasta los astrales; todo está lleno o vacío de cuerpo y aún más allá, el vacío mismo es un cuerpo sutil de suerte que nuestra materia de conocimiento, de acción y de acto está íntimamente ligada a esta noción fundante.

Ahora bien, de la noción que es ampliamente conocida y sentida sin ser compartida abiertamente en lo público, se avanza hacia el concepto de cuerpo donde se establece diferencia entre el cuerpo propio, el cuerpo de los otros en tanto semejante y el cuerpo de aquello que se mantiene por fuera de lo humano mismo, aquello que por ser desposeído de la acción divisoria del significativo se entiende como lo mecánico sin más, un puro sistema de engranajes sin consciencia, sin pertenecer a la esfera del ser. Lo que nos muestra que el concepto de cuerpo sirve al hombre como sede del ser, toda vez que el hombre se entiende

con un cuerpo que no es simplemente un mecanismo, un engranaje sino un cuerpo que es animado por efectos de ser y de significativo que le da vida substancial.

Ese cuerpo habitado por significativo, por ser paulatinamente y de modo gradual se aleja de su natural condición de orgánico para instalarse en la comodidad de un hablar de un cuerpo y de los cuerpos donde son tomados como materia, lugar del ejercicio de corte y amputación, lugar de producción, legislación y conocimiento, lugar de imputación y señalamiento respecto del semejante, en fin, el cuerpo substancializado en apariencia no tiene que ver nada con aquellos sobre los que se ejerce la acción; es decir, el cuerpo es Uno y de Uno, cifra, que ejerce poder y legislación, control, sobre los demás que se mantienen excluidos de lo substancial, de lo vivo en sentido estricto, son cuerpos muertos sobre los cuales cualquier operación es admitida.

De allí que se considere el alma, el espíritu o el logos; no nos importa por lo menos aquí sus diferencias intrínsecas, el animador, la sustancia que da vida al cuerpo y desde aquí la vieja división de algunos filósofos y particularmente del cristianismo de soma y psiquis. División que mostraba la superioridad de lo humano respecto a lo demás, una supremacía que bascula sobre un plus, fácilmente endilgado a la divinidad, que efectúa y realiza una prótesis de la cual no podremos desprendernos pues ella hace diferencia desde el narcisismo.

El hombre como simple cuerpo, como orgánico, sin su prótesis no podría ser diferenciado ni habría diferencia alguna restando sólo el imperio de la multiformidad que

siempre es contingente y nunca substancial. El hombre es hombre porque introduce el ser en el cuerpo y esto es gracias a la acción del significante recayendo sobre lo indiferenciado y fundante, sobre el cuerpo como organismo que hará de él un cuerpo individualizado, hará de ello un cuerpo que no es tal y siempre es en tanto ello, en tanto Uno. Desde siempre el cuerpo como simple indiferenciación y desde siempre el cuerpo de uno que es Uno.

2. Del cuerpo diferenciado y su pago

He sostenido que para advenir como cuerpo, como aquello que se hace Uno, se necesita de la operación significativa sobre el cuerpo indiferenciado; es decir, sobre el cuerpo como organismo y que a partir de este evento se hace del mismo cuerpo la sede del ser. El cuerpo del hombre entonces es Uno con el ser. Sin embargo esto tan evidente aguarda sorpresas si tenemos la delicadeza de pensar a partir de la acción significativa. Veamos: en primer lugar, el ser no es una cuestión que pueda ponerse del lado de lo trascendental o de lo substancial, pues, al ser el efecto de la acción significativa decir ser es simplemente entificarlo, hacer de él un ente que posee un cuerpo que también está signado por el significante. Un ente, un cuerpo, que no puede accesar a los demás cuerpos orgánicos y lógicamente al no poder accesarlos el problema no es de este ente-ser producto de la acción significativa sino de lo otro orgánico.

Así el ser y el cuerpo se pertenecen al ente hombre en una relación consubstancial en la medida que él sólo, el hombre, es capaz

de interrogar por su propia unidad, por su ser y por el ser de los demás entes. Pero de igual forma lo que se evidencia es que la hipotética unidad al ser interrogada no es en sí misma, al contrario, ya se evidencia la función significativa; es decir, la división entre los elementos, su separación y con ello encontramos que lo denominado cuerpo al ingresar en el orden simbólico es solo a costa de lo que Lacan llamó: la muerte de la cosa por el significante.

En este caso “la cosa” no es otra que el cuerpo del orgánico, que no existe antes de la intervención del significante y con ello, se realiza la operación que hace de éste ente su entrada en lo real, con lo que se construye un cuerpo simbólico, un cuerpo significativo que estando muerto vive y posee la función de gozar.

El cuerpo orgánico, ese que no puede gozar en sentido estricto pues sólo es posible por la acción significativa, resta al cuerpo simbólico quedando como ausente de goce, por fuera de la posibilidad de ser capturada en la relación deseante y demandante, por fuera de la palabra misma.

Se sigue que los hombres en tanto cuerpos poseen uno hablante, un cuerpo donde los significantes en su relación hablan entre sí, asegurando el paso de lo orgánico sin goce al mundo del goce, donde la relación con lo simbólico, con la palabra, nos pone a la altura del deseo, de esa rara potencia que siempre se sostiene en una pérdida que será irremediable e inaugura el ámbito de la demanda. Pensemos un tanto esto último.

El paso de la pura organicidad, del orden de lo real, de la ausencia de goce, donde los cuerpos

mantienen una relación estricta entre la necesidad y el instinto, que bien una relación que se sostiene en un conocimiento inmediatista, no posee un deseo en sentido estricto, pues, allí la juntura de satisfacción entre necesidad e instinto no deja espacio alguno para entender una pérdida, al contrario al no tenerse una relación de quiebre, de división por el significante, de palabra, nada es perdido; los cuerpos inscritos allí son todo e indiferenciados al no ser representados.

Urge el advenimiento significativo para que el deseo sea inaugurado y con el la demanda que humaniza, que otorga un cuerpo que allende de lo indiferenciado se hace uno, un individuo corporizado; es decir, habitado ahora por libido que marcará una relación diferente con los objetos del mundo y sus entes. Sin esta operación primaria nada nos sería posible.

De ahora en más la relación de este individuo corporizado con su mundo pasa necesariamente por los significantes inconscientes y hacen de su relación con los objetos y los entes semejantes una relación que estará comanda por la realidad inconsciente, que podremos llamar la operación primera y que supone la primaria, en donde lo que se realiza es la muerte de la cosa, del cuerpo orgánico por efectos de significante.

Organismo, individuo corporizado y cuerpo significante son los momentos que se suceden uno a otro hasta llegar a producirse el deseo, la demanda y con ellos el goce, de suerte que inaugura una relación especial con la sexualidad.

Abierto el agujero en lo real que admite, a su vez, al cuerpo y suje-

to simbólico en lo real mismo, lo hace real en una dimensión donde no estaba antes, tiene una lógica que anuncia el orden imaginario como componente central en la constitución de este cuerpo simbólico encarnado.

El cuerpo hablante efecto del significante posee la característica de estar muerto al ser separado del organismo viviente, ello explica por qué sobrevive al movimiento de la generación y la corrupción a la cual están expuestos los demás cuerpos vivientes indiferenciados, no individualizados, después de la caída del significante sobre ellos.

Lacan, no podrá llamar en sentido estricto a esta forma de vida, a esa del simple viviente por más compleja que se presente, vida. Empero, no se podría negar que allí subyace una muerte que se da entre la generación y la corrupción. Para él la verdadera vida está puesta del lado del cuerpo significante, lugar donde las representaciones son tan caras y características al hombre, que éste admite la idea de inmortalidad, en esto báscula la verdadera vida; claro está, que no niega la cesación del organismo, pero precisamente es una cesación a la cual sobrevive el significante. Cesación y muerte, entonces, no son equivalentes como no son equivalentes el organismo viviente y el cuerpo hablante. El “entre dos muertes” que nos propone Lacan sería mucho más audible si se dijera entre la muerte y la cesación.

La inmortalidad del significante será determinante para entender luego la operación primaria, el cómo emerge y en qué se soporta la unidad imaginaria del cuerpo. Establecida la operación primaria, relación significante y organismo

viviente, hemos sostenido que adviene un organismo individualizado o corporizado al cual le habita la libido como característica diferenciadora de los demás organismos. Ahora, hemos de sostener, cosa bastante conocida, que dicha acción, significativa, no sólo da vida al cuerpo simbólico, hablante, a costa de la muerte de la cosa, sino que realiza la aparición del Otro, lugar del tesoro del significativo, como efectuación del recaer significativo mismo.

Ahora bien, la función primaria del significativo es la de matar la vida para con ello brindar al organismo individualizado una pre-imagen de cuerpo propio donde la relación al Otro es determinante. Una pre-imagen no unificada, pero al fin de cuentas una imagen que puede interactuar con el Otro en la dimensión significativa, construyendo las relaciones de objeto y donde ese organismo individualizado es revestido libidinalmente, constituido como objeto de amor y puesto en los significantes de la demanda venida del Otro.

Al estar al frente de este Otro, el juego del espejo y al ser del Otro de donde viene esa imagen anticipada, toda existencia dependerá de él, incluso el deseo propio del sujeto que ahora puede unificarse imaginariamente gracias al pago que realiza: el desconocimiento de lo más propio, su deseo.

La unificación del cuerpo, como imaginario, donde se unifica lo que no estaba unificado se hace uno en el cerramiento, dando la posibilidad de diferenciar lo propio de lo externo, en la determinación venida del Otro: “eso eres tú”. Un cerramiento fundamental del cuerpo a pesar de sus aberturas, que se hace tangible y posee-

dor de una forma ilusoria con la cual pretende hacerle frente a lo exterior, al mundo.

Yo soy, este mi cuerpo; yo soy uno en la ilusión de un cuerpo otorgado, fabricado por la estofa, por la textura del lenguaje significativo que no es esencia ni ser, es Otro que me hizo existir y consistir, empero que dará al traste con su producto.

Dicho cerramiento, en apariencia, se hace destino, como si se bastara así mismo y en su relación con los semejantes y el Otro, como si pudiera desde su bastión solipsista colonizar el mundo y hacerse poseedor del todo, como si pudiese ser la universalidad legisladora; sin embargo, este cerramiento que pretende olvidarse de su originaria individualidad viviente le niega todo eso a lo cual aspira y pretende.

Este organismo viviente, que ahora podemos concebir como un cuerpo real, está más allá del cerramiento, de la imaginarización y de la simbolización, que está más allá de la existencia, emerge de sus cenizas para descompletar la ilusión del cerramiento que ha excluido las referencias al funcionamiento intrínseco e interno de su amañada libertad.

El cuerpo imaginario se pretende anestesiado de sí y de lo Otro fundando una objetividad, un entendimiento, en donde se excluye la sensibilidad y la subjetividad por ser precisamente los indicadores que denuncian su ilusión unificante. Se pretende sin relación con lo Otro y con los semejantes negando su capacidad y autonomía que paradójicamente lo hacen ser lo que es, que lo han afectado y dejado marcas y huellas indelebles. Este cuerpo, entonces, es un medio destino pues

la emergencia del cuerpo real muestra que también hace destino en lo inexorable de su movimiento pudiendo entenderse como otro medio destino.

Esta emergencia, esta aparición que rompe con el hechizo omnipotente del imaginario, hace del cuerpo un hablante, confirma el cuerpo como significante, además de mostrar que no está constricto en los límites de su cerramiento; que a pesar de su ilusión, el cuerpo en tanto habitado por la libido se extiende a la esfera de los entes, del mundo y sus objetos en el afán por apropiárselos para su disfrute.

Esta extensión nos da la idea que entre el cuerpo real, individuo viviente, el cuerpo imaginario y el cuerpo significante hay todavía un nuevo cuerpo, ese que podríamos llamar el cuerpo libidinal, que actúa como un brazo tomando e invistiendo al mundo y al propio cuerpo, constituyéndose ahora en un cuerpo libidinoso, erogenizador si se quiere, sobre el que se confirma la existencia de la dimensión sensorial, que este cuerpo no está anestesiado sino que siente en su epidermis, que existe a la par un órgano como sensorium, la libido.

La libido, su función, al tomar al propio cuerpo como su objeto, le hace captar la dimensión interna de sus órganos no visibles, recinto interior silenciado constantemente por el principio de placer. Con esta acción, quizás la más determinante pensada y descubierta por el mismo Freud en su segunda tópica, puede dimensionarse en Lacan con la botella de Klein, de la topología en demostración de estructura, cuando sostiene que el cuerpo se pierde en su interior; las fronteras y los lí-

mites se franquean ante el espanto de fisiólogos y biólogos y aún, de psicólogos bien formados, que existe un sensorium que funciona y circula sin necesidad de localización especializada en un órgano determinado, que hay en el cuerpo significativo, en el hablado e imaginario un órgano inmaterial, a-órgano, si se me permite, que hace de soporte del cuerpo sexuado y con él, hace existir la dimensión del goce. Esta es la más grande hazaña del sensorium libidinal, ir más allá del cerramiento imaginario en pro del desajuste, de la no proporción, de lo real mismo.

El cuerpo sexual, momento lógico de los desarrollos anteriores aquí señalados, está en estrecha conexión con el objeto a, objeto causa del deseo; es decir, este cuerpo sexual vibra en la dimensión del todo goce y el goce todo que siempre es sexual. El cuerpo sexual entonces es el cuerpo del goce.

En este punto ha de esclarecerse mínimamente un par de asuntos, a saber. El primero de ellos es que tanto el cuerpo hablante, el organismo vivo individualizado y el cuerpo imaginario dependen en exclusivo del significante, empero el cuerpo gozante no depende en exclusivo de él, pues, al estar ligado al objeto causa del deseo, al "a", las formaciones del inconsciente no bastan para atraparlo, sus formaciones se extienden a las formaciones de "a".

Sostener esto es decir que no todo es significatizable ni imaginizable en él, lo que hace que se conecte con la emergencia del cuerpo viviente, mortificado y muerto por lo simbólico, confirmando que pertenece a lo real.

El segundo asunto consiste en

advertir que no todo cuerpo hablante es un cuerpo significativo, ni que sea lo mismo pronunciar un cuerpo imaginario, básicamente unificación, a un cuerpo-imagen.

En el primer caso, un cuerpo hablante si no produce una reacción, un sentimiento ante el semejante o lo ente no es más que un vacío, una ecolalia que se pierde en el infinito sin hacer cadena con nada, puro deslizamiento. Si al contrario ese cuerpo hablante produce afecto, rechazo, sentimiento éste está en el orden de un cuerpo-imagen que no es lo imaginario, mi propia imagen devuelta por el espejo, sino aquella imagen que me devuelve el semejante. En lo imaginario el espejo está del lado del Otro, mientras que el cuerpo-imagen funciona desde el otro, el semejante.

El cuerpo-imagen deviene significativo cuando éste provoca un dicho no calculado, imprevisto tanto para el semejante como para el yo que le soporta. Una y la misma cara del cuerpo-imagen pueden funcionar en planos diferentes; en el plano de lo que devuelve el semejante estamos en el campo o bien del narcisismo o del dolor de existir, mientras que en otro campo, en el del Otro, estamos al frente de una formación del inconsciente, del significativo.

Se entiende, por ende, que la cara que produce el dicho no calculado es efecto de un corte realizado en el cuerpo-imagen. Un corte que tendrá que leerse en relación a las estructuras que sin embargo, no abordaremos aquí en obediencia al espacio concedido a la ponencia.

Retomando, Lacan nos muestra la existencia de tres registros, real, simbólico e imaginario con

los cuales, al modo de la metapsicología freudiana, ha de ser leída toda la realidad psíquica, única por demás; de suyo, al abordar el cuerpo ha de entenderse en su existencia trinitaria. Un cuerpo real, uno simbólico y uno imaginario entre los cuales se generan otros cuerpos que si bien posibles de abordar no resultan tan evidentes como los de los registros desde el orden teórico, admitiendo que la teoría tiene para los analistas función de verdad en la clínica, si lo son en el uno por uno que da la dimensión propia del psicoanálisis. Tres cuerpos que se suceden y alternan, son diacrónicos y sincrónicos, formando un entramado complejo pero siempre en definitiva esfera del significativo, de la existencia. Podría sostenerse que a cada cuerpo en correspondencia con los registros pertenece una forma de vida que le es característica y su propio límite, su muerte.

Los cuerpos que al anudarse configuran una geografía de la cual nos servimos para toda acción y omisión, incluso en la clínica, denuncia la importancia de la topología para mostrar estos asuntos. Una topología de nudo, en este caso de los cuerpos, que resulta insuficiente para entender la “verdadera” dimensión de lo que llamamos el cuerpo real. En el ternario de los cuerpos, R.S.I., si bien estamos en la pista correcta lo que llamamos real aquí es todavía capturable en términos de imaginarización y de simbólico.

Si el sujeto aparece como soportado desde la acción significativa y a éste le acompaña un organismo vivo individualizado y la muerte de la cosa para poder hacer ingreso en lo real; lo real mismo ingresa en el ámbito de lo simbólico

para existir, si bien como excluso, como eterna presencia-ausencia no podríamos llamarlo en sentido estricto el cuerpo real aunque en efecto podamos hablar de lo real de ese nudo trinitario; es decir, de aquello que escapa y subyace.

Lacan, nos presta ayuda a esta hipótesis aquí arriesgada cuando siguiendo la res extensa y la cogitante introduce la sustancia gozante. Corazón de lo viviente y de lo vivo, un innombrable presente infaltablemente en todo aquello que estando vivo y poseedor de un cuerpo, le anima.

Con esta sustancia gozante podemos intentar entrever ese cuerpo real que escapa, imposible incluso desde el nudo trinitario. Cada uno de esos tres cuerpos puede por separado ejecutar su acción y realizar su límite sin imperiosa necesidad de alguno de los restantes. Esta independencia de los tres, posible no imposible, se anuda por la acción del objeto causa de deseo, por la falta infaltable, característica constante de los tres cuerpos incluso en su independencia y los pone en la dimensión del goce propio que en su dinámica descompleta el goce de los demás.

En esencia el objeto “a” tiene una doble cara, por un lado habilita el movimiento de lo existente asegurando con ello una búsqueda productiva, en la procura de un sentido; del otro lado, es un articulador negativo que demuestra la inexistencia de lo buscado, reduciendo al absurdo el gasto en el intento de la procura de ese resto caído en la operación primaria. En efecto, el objeto causa del deseo esta como articulador negativo en el corazón del nudo, pero este objeto no es equiparable a la sustancia gozante, es nuestro riesgo,

pues ella al estar como aquello que anima el trinitario, anima al mismo articulador; es decir, al objeto en su dimensión propia.

La sustancia gozante es el cuarto redondel que anuda positivamente al nudo todo, sin poder saber que es ella en sí misma, pues, es lo radicalmente otro de los cuerpos en la existencia, en el orden simbólico. El cuerpo real es el trinitario más esta sustancia gozante que cumple positivamente con la anudación y que al final del desatar del nudo, resta como lo que es: un gozante con el cual hemos de vérnosla en nuestra condición de restos.

3. Un solo goce verdadero

De entrada puede sorprender que se hable de un solo goce verdadero, cuando precisamente de él se dice de varios modos: que el goce del Otro, que el goce Otro, que el goce de discurso, que el goce fálico, entre otros. Y nada tan esclarecedor como tratar de los mismos, sin embargo, aquí intentaremos una generalidad sobre él, sin caer en reducciones, que sirva para un intentar avanzar comprensivamente en este tópico.

Comencemos repitiendo que al goce le concierne el deseo inconsciente y con esto indicamos que estamos, como cuerpo, del lado de la demanda. Esto nos indica que se produce una relación especial entre los objetos que habitan el mundo de lo ente y de los semejantes y los significantes inconsciente. Los primeros pasan por los segundos vía el dinamismo libidinal y pulsional. Este paso que debería mostrar una adecuación del objeto con el significante inconsciente comprueba la inadecuación y pone el límite al investi-

mento pulsional del objeto constatando la presencia de la función fálica, en la imposibilidad misma del todo y como tal en la presencia de la castración.

Desde aquí vemos la aparición del fantasma como escenario del goce posible, como posibilidad de asistir a la danza del goce siempre aislado, siempre entre bastidores en aras de evitar el horror de la crudeza que depara su encuentro sin barrera protectora. Esta barrera que es el fantasma mismo hace del objeto que esta delante del rombo, los "a", de la barrera protectora lo que encubre el horror de ese encuentro que al fin no es otro que el enfrentar el vacío, la ausencia, la certeza de la nada que se anduvo buscando desde la ausencia motora del objeto de deseo.

Ahora bien, manteniendo al fantasma como uno de los modos de defenderse de ese horror que es el goce desnudo, el vacío del objeto, la certeza de la nada, se puede sostener que no existe, desde ese escenario que es el fantasma, un buen goce, un buen encuentro entre el sujeto y su goce; siendo este solo parcial, momentáneo, que sólo alcanza lo que puede desde lo que erogeniza en el cuerpo y determinado por el significante fálico.

El goce, entonces, puede entenderse como un empuje energético del inconsciente que se expresa directa o indirectamente. Directamente en la acción limitada del goce de órgano ya indirectamente a través de la palabra, goce del sentido, o del fantasma. El goce todo lo que toca lo sexualiza pues su finalidad esta amarrada a la idealidad sexual y de eso modo se guía siempre por el intento de la relación sexual incestuosa; rela-

ción imposible, relación que no podría realizarse bajo ninguna determinación oficiada por el sujeto.

Con ello, el goce siempre está del lado de lo metonímico, ese goce que llamamos fálico, de órgano, parcialidad que retoma el circuito para volver a fallar en su realización toda.

De otro lado, Lacan a partir del seminario 20, *el Aún*, introduce una nueva dimensión del lado del Otro, tesoro de los significantes, que allí, sin dejar de ser lo primero, encarna el Otro sexo. Con este Otro sexo, el maestro, realiza un movimiento que de un lado completa su comprensión sobre la sexualidad, equivale al goce y de otro lado quiebra la omnipotencia del goce fálico. Todo lo que se decía del goce terminaba determinado por el significante fálico y parecía que este fuese al fin de cuentas el único que contaba, al decir que el Otro, es el Otro del sexo el poder del falo encuentra un límite que confirma el conocido sintagma: no hay relación sexual.

Este goce Otro, correlato del Otro sexo, al ser otro del goce fálico está íntimamente ligado a la cadena significativa en su infinitud, a la no castración, a es deslizarse permanente del lado de la metaforización sin encontrar un punto de goce metonímico que le condensara. Al fin, Lacan puede sostener que el goce Otro no puede existir por fuera de lo real ni dejar de existir en lo simbólico y consistir desde lo imaginario, pero en su esencia es goce de nada.

Por último, hemos de tener en cuenta que al ser el significante inmortal al cuerpo, como individuo viviente e incluso al imaginario y sexual, este tiene la propie-

dad de estar, de permanecer más allá de la dinámica libidinal y conservarse desde lo pulsional. Más allá de la muerte y de la cesación la pulsión como aquello producto de la muerte de la cosa y del registro simbólico, continua su función de investir los restos y los objetos que acompañaron y acompañan al resto, de modo que podríamos sostener que el goce encuentra un nuevo correlato, un goce de la pulsión, de lo pulsional, que también es inmortal aunque sea un goce de nada.

Un solo goce, el de la pulsión,

goce de nada presente en la cuenta última del fálico y del Otro y que nos lleva de nuevo a la no proporción sexual ni en intención ni en extensión desde lo vivo y lo viviente.

NOTAS

* Miembro de la EPFCL.

Docente del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia. Miembro de la Asociación de Foros del Campo Lacaniano-Sede Medellín. Ponencia presentada en el marco de la Jornada Local de la E.P.F.C.L.-A.L.N. Foro Medellín "Síntomas del Cuerpo", abril 19 de 2008.

4. ACONTECIMENTOS DE CORPO

Le corps en trop

Patricia Zarowsky*

“Le verbe s’est pour nous incarné. Le Verbe n’est pas seulement pour nous la loi où nous nous insérons pour porter chacun la charge de la dette qui fait notre destin. Il ouvre pour nous la possibilité, la tentation d’où il nous est possible de nous maudire, non pas seulement comme destinée particulière, comme vie, mais comme la voie même où le Verbe nous engage, et comme rencontre avec la vérité, comme heure de la vérité”.

Jacques Lacan (*Séminaire Le transfert*, Le Seuil, p.358)

Nous sommes en tant que psychanalystes interrogés par les manifestations somatiques, dans le corps, de nos analysants. Dans certains cas le corps qui affecte est au premier plan dans les dits du sujet, dans d’autres ils n’en disent mot et nous sommes surpris lorsque l’on apprend au hasard d’un changement de rendez vous qu’ils en ont un autre chez un médecin pour des problèmes jamais évoqués. Que le corps soit trop présent ou trop absent dans les dits du sujet même quand il n’y a aucune affection organique, le corps « ça parle » « je parle avec mon corps et ceci sans le savoir »¹

C’est du fait qu’on a un corps et qu’on ne l’est pas, comme nous dit Lacan, que les sujets inscrits dans la tradition judéo chrétienne ont pensé que l’âme, qui serait du côté de l’être, était supérieure au corps. Et pourtant il est à noter que le corps voué à ne devenir que poussière comme nous le rappelle le catéchisme et qui peut être sacrifié à Dieu comme de nombreux martyrs le firent pour sauver leur âme, est paradoxale-

ment au premier plan dans toute la tradition picturale chrétienne. Le corps y est omniprésent que ce soient des corps semblant jouir d’adorer Dieu ou souffrant de s’en être éloignées ou de s’être sacrifiés à lui, les corps jouissent. La gestuelle des corps ainsi exposés, que Lacan n’hésite pas à qualifier d’obscène, a influencé, voir marqué le rapport au corps des sujets dans nos sociétés issues de la tradition judéo-chrétienne.

J’avancerais que ce sont ces représentations corporelles exhibant une complétude imaginaire qui donnent le modèle imaginaire du rapport du sujet psychotique à son corps. Parlant de la doctrine chrétienne Lacan dit : « cette doctrine ne parle que de l’incarnation de Dieu dans un corps, et suppose bien que la passion soufferte en cette personne ait fait la jouissance d’une autre »² Nous retrouvons là la problématique de certains sujets psychotiques qui identifié ou pas au Christ se représentent comme victimes, persécutés par la jouissance de l’Autre. Jouissance qu’ils situent comme mauvaise et seule capable de les faire basculer, par la binari-

¹ Lacan J., *Séminaire Encore*, Le Seuil, p. 108

² Ibid, p. 102

té du signifiant, du côté du diable. Entre dieu et diable c'est l'image christique qui cristallise là où ils se représentent dans le délire. Nous y reviendrons.

Lacan distingue le corps du vivant du corps du symbolique, seul corps dont nous puissions dire que nous l'avons. Dans le séminaire *L'Éthique* Lacan dit : « Mon hypothèse est que l'excitation sexuelle est la source capitale des premières manifestations de la parole » C'est la jouissance désordonnée du corps qui prend forme et s'ordonne par la prise du symbolique sur l'éprouvé. « Le premier corps fait le second de s'y incorporer » nous dit Lacan. Nous n'avons un corps que parce que nous parlons et l'appréhension du monde par le sujet se fait au moyen de l'unité de son corps ; son corps imaginaire. Lacan dit que l'imaginaire c'est le corps mais l'appréhension de ce corps ne peut se faire qu'à partir du symbolique par le langage

Le corps est parlé par l'Autre du langage et il parle à l'insu du sujet. Le corps du symbolique répond donc à la structure du langage dans lequel il manque toujours un signifiant auquel le sujet pourrait s'identifier et qui est troué par le manque de l'objet, qui est un « moins », d'où dérive la pulsion. Le signifiant négative la jouissance qui est toujours jouissance du corps ce dont témoignent de façon singulière certains sujets psychotiques qui se refusent à parler parce qu'ils disent qu'après « ils payent ». La jouissance négative par le signifiant réapparaissant sur le réel du corps dans des phénomènes délirants car la perte produite par le langage affecte le corps en sous-

trayant de la jouissance, ce à quoi ils se refusent par le vide qui apparaît su fait de la non inscription du Nom du Père.

Chez le sujet névrosé cette perte de jouissance produite par l'effet de mortification du signifiant le constitue comme corps marqué par cette perte et constitue du même coup l'objet *a* comme perdu, ce qui permet au désir d'advenir. Le sujet de l'inconscient est disjoint de son corps, « Le sujet a un corps mais il n'est pas son corps »¹ et c'est le trait unaire élément de la langue qui permet au sujet structuré par le langage de faire le joint entre le vivant du corps et « l'incorporel qui (le) marque du temps d'après son incorporation. C'est de l'incorporel que le symbolique tient au corps »² « La libido est l'organe de l'incorporel »³. Le corps parle là où ça fait problème, dans la relation à l'Autre. La jouissance portée par le corps est en défaut dans la relation à l'autre, elle ne fait pas rapport, elle l'est toujours de l'Un tout seul.

Pour reprendre l'intitulé de ce travail, il y a du corps en trop lorsque le corps se trouve affecté par de la jouissance qui dépasse le sujet dans son symptôme. Nous distinguerons trois types de phénomènes : la conversion hystérique, le phénomène psychosomatique qui est transtructurel et les retours dans le réel du corps dans la psychose. Il est à noter que tant dans le symptôme de conversion hystérique que dans les phénomènes de corps dans la psychose il n'y a pas d'atteinte organique,

1 Lacan J., *Joyce le sinthome* 1

2 Lacan J., *Radiophonie*

3 Soler C., *L'en-corps du sujet*, Cours 2001-2002, p.30

contrairement au phénomène psychosomatique où il y a atteinte fonctionnelle.

La conversion hystérique, dans laquelle une partie voir même toute la surface du corps est érogénéisée, se distingue des deux autres en ce qu'elle est accessible au déchiffrement signifiant et peut alors disparaître. Freud est le premier à découvrir à partir des symptômes de conversion hystérique le lien entre le corps et la psyché. C'est la naissance de la psychanalyse. La conversion est le mécanisme de défense qui découle d'un conflit dans le moi d'une représentation inconciliable. Lorsque cette représentation s'est trouvée expulsée hors du moi, « l'émoi » qui s'y attache se convertit en « innervation somatique »¹. Freud découvre que c'est par la parole, au moyen de l'association libre, que « l'innervation », nous dirions la jouissance investie dans l'élément du corps associé au souvenir traumatique, disparaît, est négativée. Lacan évoque le « refus de corps » pour parler de la « complaisance somatique » de l'hystérique. Il dit : « A suivre l'effet du signifiant-maître, l'hystérique n'est pas esclave »² Cela démontre que c'est le corps du symbolique qui est affecté par la conversion.

Tant dans le phénomène psychosomatique que dans les retours dans le réel du corps dans la psychose le corps en trop est le corps jouissant qui se produit et se manifeste dans et par les butées de l'inconscient-lalangue à partir d'une expérience trauma-

tique. Le corps se trouve affecté par la jouissance véhiculée par les signifiants de la lalangue qui nous déterminent comme sujets de l'inconscient-réel. Ce sont des signifiants qui ont des effets de réel car ils ne sont pas pris dans la binarité du signifiant S1- S2 qui constitue la chaîne signifiante du sujet. L'inconscient réel est « un savoir sans sujet », et c'est là où se loge la vérité du sujet. Cette vérité le sujet ne peut que la mordre, il ne peut la dire toute. « La vérité, dit Lacan en 1968, c'est ce que nous apprend la psychanalyse, elle gît au point où le sujet refuse de savoir. Tout ce qui est rejeté du symbolique reparaît dans le réel. Telle est la clé de ce qu'on appelle le symptôme. Le symptôme, c'est ce nœud réel où est la vérité du sujet. »³ Le réel du corps est le corps qui résiste à la prise du symbolique.

Le phénomène psycho-somatique est une atteinte organique. Dans *La conférence à Genève* Lacan en parle comme d'une écriture dans le corps, comme de quelque chose qui s'écrit à la manière d'un hiéroglyphe. Il répond à la structure du signifiant mais au lieu de la binarité S1-S2 que l'on trouve dans la conversion hystérique ici la dialectique est « gelée », « il n'y a pas d'intervalle entre S1 et S2 ». Il relève du trait unaire, c'est un signifiant de *la-langue* de l'inconscient-réel. La dialectique qui institue le désir produisant l'*aphanisis* du sujet n'a pas lieu. Pour distinguer une maladie hors sens et un phénomène psycho-somatique « Il faut pouvoir prouver que ce phénomène a une relation avec la structure du désir du sujet, avec l'orga-

1 Freud S., J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, PUF, p.96

2 Lacan J., *Le Séminaire L'envers de la psychanalyse*, Le seuil, p.107

3 Lacan J., *Conférence 1968*

nisation de son fantasme et de l'objet *a* »¹ Lacan situe le phénomène psychosomatique dans la relation narcissique du sujet avec l'autre « où doit y intervenir le désir »². Cette atteinte est une formation de l'inconscient à partir du moment où le sujet y est intéressé dans sa structure. Reste à savoir quelle est la jouissance spécifique dans chaque cas. « Il n'y a à proprement parler de structure du sujet psychosomatique, mais une jouissance, qui est une jouissance de bord-quant à ce qui, du sujet proprement dit, est affecté par la structure »³

Il n'est pas suffisant de dire qu'il y a jouissance du corps pour dire qu'il y a un corps. Lacan affirme que le sujet psychotique n'a pas de corps dans le sens où « le verbe ne s'est pas incarné ». Il n'y a pas eu d'incorporation du langage dans le corps qui aurait permis au sujet d'en faire quelque chose. Dans la psychose le corps parle sans qu'aucun sujet ne le sache car il est l'expression d'un rejet de l'Autre du langage. Le sujet est hors discours du fait d'avoir rejeté les signifiants venant de l'Autre, refusant la dette qui le constitue.

Nous connaissons la thèse de Lacan qui voit dans le « laisser tomber » du corps de Joyce lors de la raclée le signe d'un rapport au corps suspect. Ce laisser tomber du corps peut aller jusqu'à la mort dans l'anorexie quand il

s'agit d'une psychose ou dans la mélancolie mais le sujet psychotique a bien un corps. Il a un corps vivant qui l'encombre duquel il se sent prisonnier et dont il ne fait aucun usage au sens du plaisir. L'usage que le sujet psychotique en fait vient généralement pallier à un trop de jouissance éprouvée.

Les phlébotomies qui viennent « vider » un corps par trop pris dans la jouissance sans médiation de l'Autre symbolique en témoignent ; les sujets disent stop à ce qu'ils énoncent comme « il y avait du trop il fallait que je fasse quelque chose que je me vide ». Les sujet éprouvent alors un « bien être » voir un sentiment de « volupté » lors de ces entailles portées dans le réel de leur corps. Du trop, faute d'être passé par le langage qui aurait négativée cette jouissance. Les sujets souvent font part de douleur, car quoi qu'on en dise, la douleur est vraiment éprouvée, qu'ils s'infligent en des termes qui font penser au message des premiers chrétiens : se punir, châtier le corps, parfois même ils se vivent comme le Christ. Mais se punir de quoi ? pourquoi ? De la culpabilité du fait d'être vivants alors qu'ils s'éprouvent subjectivement morts, culpabilité qu'on repère comme étant liée à une faute de jouissance non symbolisée, non nouée et au symbolique et à l'imaginaire du corps et qui se fixe dans le réel du corps. Culpabilité aussi liée au fait de se sentir exclus du monde, victimes persécutées par la jouissance de l'Autre ou de ne pas avoir pu s'inscrire sexuellement d'un côté ou l'autre. Il est à noter qu'il est rarissime qu'un sujet évoque une première rencontre avec le sexuel trauma-

1 Liart M., in Les lettres de la jouissance, Quarto n°65

2 Lacan J., Le Séminaire, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le Seuil, p.207

3 Laurent E. in Le Phénomène psychosomatique et la psychanalyse Analytica n° 48 Navarin éditeur

tique dans la petite enfance non pas qu'elle n'ait pas eu lieu mais elle n'a pas été symbolisée. La rencontre traumatique c'est celle avec la signification phallique et se situe plutôt dans la rencontre avec le désir et l'amour à la puberté. Cela dépend de chaque sujet bien évidemment puisqu'il y a des sujets qui la rencontrent au cours d'une première jouissance lors d'une pollution ou chez les sujets féminins lors de la première menstruation.

Le rapport au corps peut être vécu d'une façon persécutrice ainsi une jeune femme psychotique qui souffrait d'une forme d'anorexie gravissime et était hospitalisée expliquait ne pouvoir avaler aucune nourriture car celle-ci se transformerait en excréments et son corps s'en trouverait souillé. La pratique qui consiste à prendre des laxatifs juste après n'avoir mangé presque rien est très fréquente chez ces sujets. Son corps était ce qu'elle pouvait soustraire à l'Autre de la demande et ce faisant elle l'abandonnait à une jouissance mortifère. Un idéal d'un corps sans besoins qui n'a donc pas à passer ou n'a pas pu passer par le défilé des signifiants dans la demande adressée à l'Autre, idéal d'un corps sans chair à la limite du squelette. L'image du corps est flou, incertaine ; ainsi une jeune femme qui cherchait l'image idéale qu'elle souhaiterait avoir dans les magazines *people* devait demander à sa mère : je suis grosse comme qui ? Elle ne pouvait se voir dans le miroir aucun prisme d'un Autre symbolisé ne lui renvoyait aucune image. Cela démontre la faillite du narcissisme, l'absence de libido narcissique.

Nous trouvons aussi chez le sujet

mélancolique des symptômes sans atteinte d'aucun organe où la douleur d'exister se fixe sur des organes du corps. Douleur infinitisée sans possibilité de passer par l'historisation car ces sujets ne supposent aucun savoir à l'Autre. Quand la douleur leur est insupportable nous risquons la sortie de la scène, le passage à l'acte suicidaire.

Le corps du vivant chez le sujet psychotique est au premier plan au détriment du corps symbolique. Il y a bien un corps chez ces sujets mais c'est un corps non symbolisé, c'est un corps vivant en attente d'une négativation de la jouissance qui est ce que l'analyste peut leur proposer s'ils y consentent.

Ces trois formes symptomatiques du rapport à la jouissance du corps révèlent ce que Colette Soler déploie dans son livre *Lacan, l'inconscient réinventé*¹ qui vient de paraître et je la cite : « Dès lors, le champ clinique se divise entre les sujets dont les symptômes sont *tout* dans l'inconscient réel- disons : ceux du schizophrène pur s'il en existe, hors lien, hors sens et dont l'imaginaire est dénouée-et ceux qui n'y sont *pas tout* car il y a pour eux ce que Lacan a nommé *sinthome*, soit un nouage de ce Réel à l'inconscient-fantasme, entre Imaginaire et Symbolique ». Y en a-t-il ceux qui n'y sont *pas du tout* ?

NOTES

* AME de l'EPFCL.

1 Soler C., Lacan, *L'inconscient réinventé*, PUF septembre 2009

Le corps, ce témoin des morsures de l'amour

*Eliane Pamart**

Corps meurtri, corps crucifié, corps torturé mais aussi corps flamboyant, languissant, alangui par l'amour, ces corps parlent comme ils font parler du bout des lèvres leur voyeur tout rempli de leur jouissance à peine échappée de leur corps mortifié par le signifiant, qui leur intime d'en découdre avec celle-ci.

Le corps est abordé soit sous la rubrique de la douleur, soit celui de l'érotisme, mais toujours témoin éprouvé, marqué par la morsure du signifiant.

Ainsi la chanson de Gaston Ouvrard de 1932 qu'Alain Resnais reprend dans son film « vous connaissez la chanson » : « je ne suis pas bien portant » connue par son refrain : « j'ai la rate qui s'dilate, j'ai le foie qu'est pas droit...etc » décline toutes les parties du corps qui ne vont pas comme il faut et le conduit à une plainte métonymique. Plus poétique, Léo Ferré, qui adopte la Toscane à la fin de sa vie, nous fait vibrer avec sa chanson « c'est extra » de 1969, où dès les premiers mots, le désir pour le corps d'une femme s'embrase. Le corps a le pouvoir d'exalter cette jouissance éprouvée par les sujets qui se trouvent ravis ou envahis par ce réel innommable.

A chacun de l'apprivoiser ou d'y sombrer, « traumatiquement » ou pas, avec ou sans angoisse, la vie ne garantit de rien, si ce n'est à toujours manquer la rencontre du partenaire, par un « trop peu » de jouissance, versant hystérique ou « un trop perçu » pour l'obsessionnel qui ne s'en remettra pas de

l'avoir tellement approchée. Du passif à l'actif, dans cette prise de jouissance, Freud nous en détermine les structures névrotiques.

Mais comment appréhendait-t-il ce corps qui à son époque de fin XIXème se trouvait encore bien encombré des normes religieuses où le péché de chair était diabolisé lorsqu'il ne s'accompagnait pas du vœu d'enfantement ?

Par ailleurs, du point de vue médical, Charcot donne une légitimité scientifique à l'étude de l'hystérie en l'éternisant par ces corps arc-boutés des patientes de La Salpêtrière sous l'effet de l'hypnose et de la suggestion. Ces expériences amènent Freud à dissocier pensée et conscience ; il devient possible de « constater un effet somatique d'une pensée, sans que le moi en sache rien ni ne soit capable d'intervenir pour l'empêcher¹ ».

A son retour de Paris, Freud ouvre son cabinet le dimanche de Pâques de 1886 et se lance au chevet des hystériques viennoises recluses dans un quotidien plutôt puritain présentant des troubles psychiques surprenants pour leur entourage. Bien qu'aucun organe ne soit atteint, ces patientes souffrent de troubles fonctionnels comme on les nomme aujourd'hui, c'est-à-dire qu'un membre ou un organe dysfonctionne défiant ainsi le corps médical. C'est donc bien une affaire de corps, l'un mortifié par le signifiant et entériné par la science, l'autre, submergée par la jouissance, qui

1 Mannoni O., 1968, Freud, Editions du Seuil, p.39.

échappe aux raies du premier, se faisant corps pulsionnel.

De Anna O, avec sa grossesse nerveuse à Mme Emmy Von N...dont le son de la voix rappelle le cri du coq de bruyère en passant aux odeurs de crème brûlée de Miss Lucy sans oublier Katharina et ses difficultés respiratoires, mais aussi Dora avec sa paralysie et sa toux, Freud donne la parole aux hystériques et découvre leurs symptômes et plus particulièrement la conversion. Le corps est au premier plan de leurs plaintes, que Freud va recevoir comme une vérité à déchiffrer le trauma sexuel.

Il invente ainsi la psychanalyse en découvrant dans les symptômes de ses patientes la preuve de l'existence de l'inconscient. Il rompt avec la *doxa* médicale de l'époque qui les considérait comme des manifestations d'anormalité du comportement humain. En les élucidant, Freud conçoit l'inconscient comme « fauteurs de symptômes » et plus généralement d'une série de formations bizarres allant du rêve au lapsus, en passant par l'acte manqué jusqu'aux dysfonctionnements plus ou moins ponctuels de la conduite ou de la pensée.

En nous apprenant à déchiffrer les symptômes comme s'il s'agissait d'un langage, Il nous indique d'une part qu'ils ont un sens et d'autre part qu'ils ne sont qu'une métaphore d'un désir certes réalisé mais en conflit avec le sujet, conflit entre le moi et la libido, raison pour laquelle ils apparaissent sous une forme masquée. Ils sont là, comme une parole bâillonnée, une vérité cachée du sujet lui-même, une parole non dite parce que méconnue du sujet, survenue à un moment de son

expérience où il ne pouvait pas la symboliser face à une rencontre du sexuel, toujours prématurée dans la vie.

Ainsi le symptôme comme phénomène clinique a pour Freud une cause sexuelle ; il lui accorde une fonction de vérité, car précisément à la place de cette symbolisation impossible vient s'inscrire une trace. Lacan en 1957, dans son texte « l'instance de la lettre dans l'inconscient » nomme cette trace : « le signifiant énigmatique du trauma sexuel » et il précise qu'entre ce signifiant et « le terme à quoi il vient se substituer dans une chaîne signifiante actuelle, passe l'étincelle, qui fixe dans un symptôme, métaphore où la chair ou bien la fonction sont prises comme élément signifiant ¹ ».

Si pour Freud, le symptôme est « le signe et le substitut d'une satisfaction sexuelle qui n'a pas eu lieu », Lacan en fait une métaphore dans ce texte précédemment cité, soit une construction signifiante qui vient à la place du rapport sexuel en tant qu'il n'existe pas, là, où la rencontre est toujours manquée.

En revenant au signe, Lacan maintient, fidèlement à Freud le principe de lecture du symptôme ; le signe permet ainsi d'établir une connexion entre le signifiant, le sujet et la jouissance, il en fait un produit hors discours d'un chiffrage.

Lacan a cette idée que l'inconscient chiffre la jouissance voire même que le jouir est dans le chiffrage.

Dans sa conférence de Genève sur le symptôme en 1975, il dis-

1 Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient », Seuil, Les Ecrits, 1966, p.518.

tingue subtilement le signe du signifiant. C'est donc bien la connexion signifiant / libido, ou signifiant/jouissance, qui fait tomber le signifiant au signe ; signe de division et signe que ça jouit, c'est la définition même du symptôme dans la clinique analytique.

Lacan le dit autrement dans cette conférence : « c'est dans la façon dont la langue a été parlée et entendue pour tel et tel dans sa particularité, que quelque chose ensuite ressortira en rêves, en toutes sortes de trébuchements, en toute sorte de façon de dire. C'est si vous permettez d'employer pour la première fois ce terme, dans ce *motérialisme* que réside la prise de l'inconscient, je veux dire que ce qui fait que chacun n'a pas trouvé d'autres façons de sustenter ce que j'ai appelé le symptôme¹ ».

Ainsi le symptôme n'est plus une formation de l'inconscient comme les autres, mais un mixte entre inconscient et ça, vérité et jouissance, symbolique et réel.

Le symptôme est ce qui surgit de l'inconscient comme signe de jouissance ; c'est ainsi qu'il nomme et noue le symbolique et le Réel, dans un temps décalé par rapport au temps 1 du traumatisme où Lacan situait « le signifiant énigmatique du trauma sexuel ». Lacan retiendra le « symptôme comme événement de corps » dans cette rencontre du signifiant et de cette jouissance.

Dans cette perspective, on conçoit le symptôme comme message d'un jouir, dont le corps se fait écho, du fait qu'il y a un dire. En effet, le sujet parle avec son

1 Lacan J., 1975, conférence à Genève sur le symptôme, revue Bloc-notes n° 5

corps, sans même le savoir, et pour jouir il faut un corps. Ici il faut entendre le corps comme la substance jouissante, le corps non pas comme l'enveloppe imaginaire mais comme réel, comme le corps vivant auquel Lacan a consacré son séminaire *Encore*, où on peut y lire : « le réel, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient »² titre de nos journées à Rome, là où Freud aurait souhaité vivre à la fin de sa vie.

Le corps, cette enveloppe imaginaire sur laquelle le moi du sujet vient à se refléter, via l'image spéculaire du stade du miroir, est aussi celui qui reçoit, enregistre, imprime à tout jamais la trace de l'Autre, comme marque indélébile de sa prise de jouissance. A l'occasion de cette *tuché* (rencontre avec le réel), bien au-delà de l'image qu'il présente, le corps s'en fait le témoin singulier pour chaque sujet ; on pourrait dire qu'il fait signe de ce réel. Colette Soler, dans son séminaire « L'en-corps du sujet », soulignait en référence à cette conférence de Lacan en 1975³ sur le symptôme, que « si l'imaginaire, c'est le corps » alors l'imaginaire a une consistance qui est réelle⁴.

Pour terminer, j'illustrerai mon titre avec 2 vignettes cliniques, l'une bien réelle l'autre plus cinématographique et non moins dramatique.

Il s'agit d'un jeune homme très épris de sa femme qui, après la naissance de leur premier enfant s'en éloigne plongeant dans des

2 Lacan J., 1973, Séminaire *Encore*, Livre XX, seuil, p. 118.

3 Lacan J., 1975, conférence à Genève sur le symptôme, revue Bloc-notes n°5

4 Soler C. : L'en-corps du sujet, séminaire 2001-2002, leçon du 21 novembre 2001p.

beuveries de week-end entre copains, l'alcool faisant partie depuis son adolescence des jouissances partagées entre hommes. Lors de l'un de ces week-ends, il se révèle plus désirant que d'habitude et réveille sa femme qui se refuse à ses sollicitations prétextant son odeur d'alcool et sa lassitude face à ses absences dans la vie quotidienne. De colère, il l'a mord pour parvenir à ses fins, prétextant qu'elle se laisse bien mordre par leur fille lorsqu'elle l'allaite et qu'il n'y a donc aucune raison pour qu'elle lui refuse la même chose. 32 morsures constatées médicalement sur le corps de cette femme lui permettront de saisir la haine jalouse de son mari qui se montrait si silencieux. « On la refoule ladite jouissance, parce qu'il ne convient pas qu'elle soit dite, et ceci pour la raison justement que le dire n'en peut-être que ceci, comme jouissance, elle ne convient pas. [...] Elle n'est pas celle qui faut, mais celle qu'il ne faut pas »¹. Le corps vient alors faire signe, témoigner dans le réel de cette jalousie qui jaillit du regard devant l'enfant allaité comme St Augustin l'avait repéré. « Heureusement que c'est la jouissance substitutive première, dans l'énonciation freudienne, le désir évoqué d'une métonymie qui s'inscrit d'une demande supposée, adressée à l'Autre² ».

Le film « *la femme tatouée* » réalisé en 1981 par Yoichi Takabayashi, où, un riche industriel cherche à s'appropriier le corps de sa jeune maîtresse en lui faisant tatouer l'un des plus beaux et plus grand tatouage par le plus ancien tatoueur de son pays. Ce-

lui-ci sait qu'il s'agira de sa dernière œuvre et que sa réalisation sera douloureuse pour celle qui prête son corps. Admiratif de la qualité du grain de sa peau, il se fera aider d'un jeune apprenti tatoueur qui marquera à tout jamais par un signe particulier inscrit dans le tatouage la jouissance partagée avec sa partenaire qui s'émancipera ainsi de son vieil amant possessif et jaloux. Ici le désir de l'un se fait désir de l'Autre par l'entremise de ce corps comme support artistique, où la possession jalouse de l'objet du désir en est l'enjeu majeur.

De la sophistication de la culture japonaise à la scène primitive de l'*invidia*, déesse de la jalousie et de l'envie dans la mythologie romaine, celle-ci parcourt le monde et nous fait signe que tous les chemins mènent à Rome autour « du mystère du corps parlant », titre de nos journées internationales.

NOTES

*Membre de l'EPFCL.

1 Lacan J., 1973, Séminaire Encore, Seuil, p. 57

2 Lacan J., *ibid*, p. 91

Los misterios del cuerpo: El “ataque de panico”

Alicia Donghi*

Introducción

“*Cuida tu cuerpo, es lo único que en realidad tienes*” versa el refrán popular. Sin embargo es lo primero que “*perdemos*” o deberíamos perder para humanizarnos o acceder como sujetos a transformarnos en cuerpos pero parlantes. Hace unos años la experiencia horrorosa de tener un cuerpo con sus fibras, tendones, huesos era patrimonio de la psicosis, cuchillos en el estomago que no eran “*como si*” o los famosos “*ojos torcidos*” de Victor Tausk, etc.

Hoy, a comienzos de este siglo, esa experiencia – gracias al capitalismo con su discurso científico a cuestas – se ha extendido, por no decir globalizado y muchos neuróticos “*escuchan*” su corazón sin olvidarlo, calculan frenéticamente las calorías de un helado o se someten compulsivamente al bisturí. Ni que hablar de las drogas o medicamentos del mundo feliz de Huxley, que tiene los ribetes de un malestar calculado por la globalización uniformizante que marco el pasaje del siglo XX al XXI.

Frente a la caída feroz de los ideales, de la certeza del ideal y con ello la del amor pierde su sitial privilegiado el lazo social y el mañana con su poder esperar...y desear. El ideal ayudaba con su aparato de representaciones a fijar el cuerpo, darle consistencia simbólica suficiente para producir una metáfora de ese organismo

viviente. También domeñaba las pulsiones y les prestaba un hilo conductor que ayudaba al deseo, aun con su déficit represivo que ahora se tornó depresivo. La retracción pulsional estaba sujeta al ritmo y a la secuencia de una cierta temporalidad. El de hoy es un cuerpo sin consistencia animado por la violencia de esas pulsiones que empuja al cuerpo a lo aniquilante. Ahora hay un camino sin retorno y sin demora al organismo y estamos ante lo siniestro de un cuerpo desnudo, sin ropajes, sin poder olvidarnos de él (salvo si usamos el salvoconducto de los famosos quitapenas como señalaba Freud). Esta otra retracción favorece, no ya el síntoma, sino la inhibición, ese estancamiento de la libido que al no soportarse en los ideales aleja cada vez más del acto para dar paso a una clínica del acting y del pasaje al acto. La falta orgánica de la droga o el psicofármaco del mal llamado “ataque de pánico” o cualquier objeto de consumo va a reemplazar la falta que causa el deseo. En este sentido se ha acentuado en los últimos años, una transformación de la problemática del deseo en una problemática del órgano. Y que anuncia también su exaltación en el fenómeno psicósomático o el “look anoréxico” de cuerpos cadavéricos que bien saben denunciar las publicidades cómplices.

Más que nunca el psicoanálisis es el porvenir (al revés de lo que

anunciaban Freud y Lacan) para dar lugar a ese sujeto tan vapuleado por la ciencia, tan objeto. Y aunque no pueda prometer ni armonía, ni progreso deberá estar eso si a la altura de su época, o sea a la altura de su exceso, que hoy por hoy y como siempre es del cuerpo

Desarrollo

El vulgarmente llamado ataque de pánico, los antes llamados trastornos de ansiedad se han instalado en nuestra cultura. Escuchar que alguien cercano sufre ataques de pánico o crisis agudas de angustia ya nos suena familiar. Bien lo advertimos en la consulta tanto pública como privada. En los manuales de psiquiatría el *panic attack* se describe muy parecido a lo que Freud enunciaba en relación a los ataques en las neurosis de angustia. En 1894 Freud había descubierto que los fenómenos corporales referidos al cuadro eran una expresión de la angustia. Lo había precedido el neuropsiquiatra alemán Ewald Hecker (1843-1909), el primero en diferenciar entre los llamados ataques y los estados larvados de angustia. No es lo mismo un estado de angustia episódico que una crisis que provoca una discontinuidad e involucra el ordenamiento del mundo que regía hasta ese momento, el cual es vivido como un derrumbe.

Panic attack es una denominación acuñada por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría en el DSM (Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales). Fue desarrollada por el psiquiatra estadounidense Donald F. Klein (New York State Psychiatric Institute). En 1959, cuando traba-

jaba en el Hillside Hospital, se encontraba frecuentemente con un grupo de pacientes extremadamente ansiosos. El médico los examinaba y no encontraba ninguna anormalidad en el cuerpo. Klein publicó en 1962 sus resultados, separando la clásica neurosis de angustia con ansiedad generalizada del ataque de pánico, esta última como categoría nosológica independiente.

En el momento en que se inicia el pánico, el sujeto no dispone de ningún mecanismo defensivo que vele la angustia definiendo Freud a ésta como automática, en oposición a la angustia señal, más ligada a la puesta en marcha de los mecanismos de defensa. La ineficacia defensiva introduce al sujeto en un verdadero estado de discordancia. No siempre estos episodios incluyen una abrupta situación de peligro que active una respuesta total del organismo. Puede ocurrir que el inicio de la crisis no se encuentre asociado a ningún motivo aparente. El miedo es tan intenso que, a veces, es también desesperación.

En la hipótesis freudiana, la esencia del pánico es precisamente su falta de relación con la amenaza. El pánico no responde a la magnitud del peligro: a veces se desencadena por causas insignificantes, circunstancias que no justifican la explosión del miedo. La angustia ligada al pánico se caracteriza por la recurrencia espontánea de episodios de angustia extrema, en los cuales la vivencia dominante es la sensación de pérdida de control y vivencias catastróficas, acompañada de intensos síntomas neurovegetativos. La persona afectada, sin recursos para manejar racionalmente una

situación amenazante, siente que está ante una experiencia y una exigencia límite y traumática. Las crisis suelen durar minutos y ocasionalmente horas, y luego tienden a repetirse o, a veces, a ceder gradualmente. Finalmente, los signos físicos (palpitaciones, dificultad respiratoria, sudor, vértigo) pueden pasar a primer plano, simulando una patología orgánica.

En general los pacientes describen una experiencia aterradora, *“la vivencia más cercana a sentir que uno va a morir”*. La muerte está siempre presente en el pánico, la irrupción brutal del ataque se acompaña con la idea de la propia muerte. Así, muchos afectados, en su primer ataque, llaman a emergencias médicas, confundiendo los síntomas con un cuadro cardíaco o respiratorio. Luego se suelen someter a estudios médicos exhaustivos y en su desesperación suelen arrastrar al personal médico a realizar periplos y circuitos infernales con tal de alcanzar un diagnóstico diferencial. El ataque puede sobrevenir en cualquier momento, y en cualquier lugar. Su presentación intempestiva hace que muchas veces las personas queden paralizadas y discapacitadas, ya que se les hace muy difícil retomar sus actividades cotidianas. Con el transcurso de la enfermedad, la evitación, por miedo a un próximo ataque, puede hacer que no vuelvan a manejar un vehículo o a salir, y esto se traduce en una disminución de su calidad de vida y la pérdida progresiva de su lugar en los lazos sociales. La tendencia a encontrar una causa física para el mal, sin resignarse a admitir una dolencia subjetiva los

transforma con el tiempo en algo parecido a los hipocondríacos.

La experiencia de la angustia insiste y resiste en el sujeto de nuestro tiempo. Se vive en un estado de ansiedad generalizada, en alerta, bajo el eterno retorno de algo inquietante, amenazante. Somos testigos de distintos flagelos de la época: inseguridad social, incertidumbre, robos, presiones de la vida moderna, inestabilidad económica, un contexto social que se descompone fácilmente, sensación de soledad. Pero en este estado de cosas no todos sucumben al pánico, y es por ello lícito considerar este fenómeno, sin precedentes en la vida de alguien, como un signo de la falta de garantías de nuestra época y de la vida cotidiana- según el caso- ligado a la esfera de las inhibiciones y los síntomas. Si bien las culturas producen síntomas de moda, éstos se construyen de modo singular en los sujetos.

El encuentro con un psicoanalista indicará al sujeto no sólo un saber, sino una verdad sobre ese fenómeno disruptivo en ese momento de su vida. El sujeto que consulta por pánico generalmente se presenta afirmando: *“No sé qué me pasa, me siento raro he perdido el control de mi cuerpo”*. Si demanda atención a un psicoanalista constatará que esta práctica funciona para cambiar las condiciones del sufrimiento pero no siempre está dispuesto, por más predispuesto que parezca, a ignorar su cuerpo endeble para ubicar la causa inexplicable en un plano más dialectizable, más subjetivo.

Como la escucha analítica ubica al sujeto más cerca de su verdad, y es el recurso para enfrentar lo que no se sabe, también puede aparecer un recrudescimien-

to de este tipo de episodios, conforme avanza un análisis, tras el despeje de “*las catafilas de cebolla*” llegando al núcleo (la perla de neurosis actual de toda psico-neurosis decía Freud). Es el saber que se elabora en el análisis, y no el aprendizaje, lo que acompañará al sujeto a franquear el límite de la angustia. No hay un aprendizaje para extinguir el dolor. La proliferación de terapias alternativas con presencia de dispositivos que intervienen sobre el cuerpo real, sea: todo tipo de masajes y ejercicios de relajación, programas de reducción de estrés y técnicas de autocontrol, inclusive control mental, son tan prometedoras como ficticias. Y para el tratamiento adecuado, no es suficiente buscar el término “*ataque de pánico*” en la lista de un catálogo - nominación exterior al sujeto-, para inscribirlo en una tipología de un nomenclador de trastornos. Así la nominación imaginaria podrá coagular la hemorragia, tan solo un breve lapso, hasta que lo real insista.

El psicoanálisis tiene la posibilidad de entablar una relación verdadera con la dimensión de la angustia. Una angustia que su fuerza no se puede domesticar con ejercicios de adiestramiento, ni acallar con medicación. Lo que hace falta es situar la experiencia del pánico en un registro distinto del tratamiento farmacológico o de las prácticas medicas. Si el fármaco puede ser eficaz, es en tanto quiebre la relación entre el recuerdo doloroso y el pánico, adormeciendo la angustia automática, pero no la angustia señal que funciona como brújula en el acto analítico, La medicación es insuficiente para poner fin a la obsesión de la crisis tan temida, a la

emergencia acuciante de algo terrible y perentorio. Lo que precisa el sujeto es ubicar en su historia las razones subjetivas de tal desplazamiento al campo de la realidad, de aquella o aquellas manifestaciones de angustia que aparecieron en los momentos originarios del trauma.

El psicoanálisis puede hacer frente a las múltiples contingencias de la angustia, pero dosificándola, no impidiendo su emergencia positiva, del lado de lo que no engaña. Su respuesta, cuando fracasa la defensa -cuando el sujeto queda a la intemperie, inerme en una posición “*sin recursos*”, en desamparo subjetivo- es ir a contrapelo de ese dolor subjetivo. En un mundo de presiones, donde el orden social se construye en base a amenazas, esta forma de padecimiento se evidencia más que en otras épocas. Y es el psicoanálisis el que podría devolver la palabra al sujeto, acercarlo a la razón de su extravío, ya que es en ese silenciamiento donde el pánico ha logrado acampar, a veces más de la cuenta.

Presentación clínica

Hace ya un cierto tiempo se presenta a la consulta en un servicio hospitalario una paciente (30 años) derivada de la guardia en plena crisis de angustia. Su motivo de consulta: sensaciones similares a las conocidas popularmente en casos de infartos, de accidentes cerebro vasculares, edema de glotis y demás patologías severas- mortales en su gran mayoría - perturbaciones respiratorias, ataques de temblor, palpitaciones, convulsiones, dolores u opresión en el pecho, vértigo locomotor, brazos dormidos, sudora-

ción excesiva, etc.

Desde hacía unos días había entrado en pánico, no se hallaba en ningún lado. Sentía descomponerse y a punto de caerse todo el tiempo. La hermana- que la acompañaba - pudo aportar algunos datos que sirvieron para circunscribir situaciones desencadenantes, relacionadas con el motivo de consulta y con el informe de la guardia. Este versaba en un pomposo encabezamiento: Ataque de pánico, ansiedad generalizada y estrés post traumático. Parecía que cada profesional de la guardia, según su especialidad, se había encargado de poner en juego su impronta diagnóstica. Con dificultad transcurre la entrevista y prontamente la hermana "*gémela*" aporta un dato significativo: esta última decide abruptamente irse a vivir a la casa de su pareja, dejando la casa donde tanto la paciente como ella vivían con su madre enferma y postrada de una enfermedad autoinmune, pero sobretudo secuela depresiva de un duelo patológico del padre muerto hace unos años. En la guardia le habían recetado un ansiolítico. Se la cita para el día siguiente con la esperanza de que la medicación reduzca el monto de angustia para que pueda empezar a hablar y no ser hablada por otros. Un dato de la realidad significativo: esa semana coincidiendo con el día de la mudanza de la hermana fue la tragedia de las torres "*gémelas*". Observo la ficha de ingreso: vive en las Torres de Lugano...

En la 2ª entrevista de la profusa sintomatología presentada el día anterior, se recorta el vértigo locomotor definido así: "*me mareo, me siento morir tengo miedo de desmayarme*" luego agrega "*vivo en el décimo piso y cuando miro por la ventana, me da vuelta la cabeza, veo que se juntan los edificios de enfrente, como si se bambolearan en el aire*"

La separación de su única hermana gemela, quedarse como enfermera de su madre y a su vez identificada al lugar del padre muerto, más la catástrofe globalizada (no cesaban los televisores de mostrar una y otra vez en esa semana la caída de las torres gemelas) conjugaron en un eclipse subjetivo. La discontinuidad del eje imaginario por la irrupción traumática de un real imposible de asimilar. No podía dejar de ver en "*extimidad*" en el marco de la ventana, en el cuadro del fantasma, la caída, el "*derrumbe*" de una vida escudada tras su hermana gemela. Ella por procuración vivía a través de su hermana los lazos laborales, profesionales, sociales y sexuales que ella inhibía, quedándose a sostener a la madre tal como lo hiciera su padre. Desaparecida la pantalla de su hermana ella solo podía ser testigo de un derrumbe, que aparecía ahora en la pantalla de los televisores, en el cuadro de su ventana y que amenazaba en el vértigo de su caída y en cada desmayo.

NOTAS

* Miembro de la EPFCL.

5. A EXCEÇÃO DA DANÇA

La danse: un déshabillage impossible

*Fabienne Guillen**

Il y a un état de fait tout à fait remarquable quand on parcourt la littérature analytique en général, c'est une absence étonnante de référence à la danse, on pourrait d'ailleurs faire la même remarque concernant la musique. Freud et Lacan ne font pas exception à cette règle, eux qui ne se sont pas privés d'interroger la littérature, le théâtre, la peinture, voire la sculpture pour trouver une inspiration, des intuitions pré cursives à leurs développements théoriques. Il n'y a que deux analystes à ma connaissance qui se soient aventurés à écrire sur la danse, Pierre Legendre et Daniel Sibony. Je dois dire qu'aucun de ces deux livres n'a vraiment retenu mon attention. Ce n'est donc pas en m'appuyant sur ce que les psychanalystes ont déjà pu dire de la danse que je vais pouvoir parler aujourd'hui. Je dois vous avouer que lorsque Christine de Camy m'a proposé de venir vous parler de la danse, j'ai beaucoup hésité. Sa gentille insistance m'a obligée à interroger ma réticence et j'ai fini par comprendre que c'était justement mon rapport à la danse qui était en jeu. Elle m'invitait parce qu'elle savait ce rapport privilégié que j'ai à la danse que je pratique depuis ma petite enfance avec passion, et pourtant je ne pouvais que constater le peu d'envie que j'avais à en dire quelque chose. Je finis par m'apercevoir que ce qui me retenait consistait en ceci que, justement, le très grand plaisir que j'ai à danser réside dans le fait que, lorsque je danse, je ne pense pas. C'était donc cette répugnance à penser la

danse qui me retenait à lui dire oui. Cette découverte m'a incitée à me faire violence sur ce point et je vais donc tenter de penser un peu la danse depuis une place d'analysante de mon propre rapport à la danse. Quand on me demande depuis quand je danse, la seule réponse qui me vienne spontanément est : depuis toujours. On peut donc soupçonner que ce toujours a quelque chose à voir avec ces options originelles du sujet qui touchent au fantasme et au symptôme, celles qui président à l'entrée du sujet dans le réel comme nous dit Lacan. C'est vous dire l'angle d'attaque partiel et singulier qui va orienter l'éclairage de mon propos sur cet art de l'éphémère qu'est la danse. La danse, en effet, a cette particularité de ne pouvoir laisser derrière elle un objet pérenne, un produit qui reste en dehors du moment de son effectuation. Bien sûr, la vidéo me direz-vous, mais la vidéo ne capture pas vraiment un moment de danse, pas tellement plus que les peintures rupestres qui nous témoignent que l'homme du paléolithique dansait déjà. La danse et le temps donc, nous y reviendrons. L'objet de cet art, son instrument est le corps, le corps en mouvement conjoignant le temps et l'espace. Donc venons-en à mon titre qui peut sembler au premier abord un peu énigmatique : « La danse : un déshabillage impossible »

Histoire vraie

La petite fille (elle avait moins de cinq ans) s'était toujours de-

mandé comment, une fois nue, elle pourrait se déshabiller davantage. En fait, elle était littéralement hantée par ce sentiment de ne se sentir jamais assez nue. Alors, elle eut l'idée de se mettre en mouvement, espérant par là, forcer ce sentiment de nudité impossible. Elle s'aperçut alors du vif plaisir qu'elle prenait à sentir son corps en mouvement sans s'apercevoir que plus elle dansait, plus elle se rhabillait.

La danse et le miroir

Il suffit d'évoquer une salle de danse, au moins dans notre culture occidentale, pour savoir la place centrale qu'y occupe le miroir. Ca ne peut nous étonner, nous qui savons que Lacan est entré dans sa réflexion sur ce qu'est le corps pour un sujet, à différencier fermement de l'organisme, par son texte sûrement le plus connu dans la culture ambiante : « Le stade du miroir comme formateur du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique¹ ». A se précipiter ainsi avec jubilation dans l'unité fictive de son image au miroir, le petit d'homme méconnaît qu'il enfile là son premier vêtement pour échapper au morcellement et à la mouvance de ses sensations corporelles internes ainsi qu'à l'insaisissable de ce qu'il est comme sujet, effet du signifiant. Mais si, comme le dit Lacan, l'image donne au corps sa consistance, elle ne livre que le sac, laissant tout son mystère à ce qu'il peut bien contenir. L'affaire se complexifie quand on considère, avec

1 Lacan J., *Ecrits*, « Le stade du miroir comme formateur du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique » (1949), Paris, Seuil, 1966, pp. 93-100.

Lacan, que cette image qu'on pourrait légitimement attendre complète, comporte un trou, un manque qui est le point d'insertion du symbolique dans l'imaginaire. Dès son schéma optique où Lacan situe l'idéal du moi comme l'organisateur symbolique de l'image mentale de notre corps, il nous précise que c'est au niveau du sexe que se situe ce trou. Je vous rappelle cette formule repère : « Le phallus est ce qui manque à l'image désirée » et le rappel qu'il fait à ses auditeurs de l'observation par les analystes de cette petite fille devant un miroir couvrant et découvrant alternativement de sa main la zone pubienne « qui ne lui dit rien de son sexe » qu'elle ne peut donc stigmatiser que dans le battement signifiant exécuté par le mouvement de sa main. Dans un article très intéressant publié dans le troisième numéro de *L'en-je lacanien*², Brigitte Hatat nous fait remarquer avec justesse la plus grande stabilité de l'image corporelle chez le garçon qui peut se boucler sur la consistance imaginaire de son organe pénien qui vient répondre du symbole phallique et le prédispose à investir outils, gadgets, et autres instruments prenant la relève phallique. Chez la fille au contraire, l'absence sur son image corporelle du signifiant de « La femme » fragilise grandement sa stabilité, la prédispose d'avantage aux fantasmes de morcellement voire d'éparpillement de son corps, et la fixe plus particulièrement à la parure qui prend à la fois valeur de contenant et de cache. C'est bien sûr la mascarade féminine

2 Hatat B., *L'en-je lacanien n°3*, « Miroirs. De Narcisse à Dionysos », Erès, 2004, pp. 9-24.

comme voile phallique. Rappelons pour éviter tout malentendu que Lacan ne base pas la différence sexuelle sur un constat anatomique mais sur un choix de jouissance, toute phallique ou pas-toute phallique.

Pierre Legendre, si mes souvenirs sont bons, insiste sur l'érection phallique concernant le corps en train de danser. Bien sûr, si on convoque l'image des danseuses de Samba du carnaval de Rio ou celle des danseuses du Lido, on a du mal à ne pas l'associer à la parade phallique du paon et se rappeler la girl-phallus sur laquelle a tant insistée Lacan. Cependant, la danse pourrait aussi bien se concevoir comme une façon de négocier la chute, chute de l'objet bien sûr que le sujet est sous le regard de l'Autre. La danse comme traitement de la chute, aurais-je tendance à vous proposer. En tout cas, il me semble que la danse se situe dans cette zone où l'habit est essentiel à la nudité.

J'ai été confortée dans cette approche de la danse que je vous propose par une petite référence de Lacan dans la première séance de son séminaire sur « L'éthique de la psychanalyse »¹ Il répond à une critique de son enseignement qui lui est revenue par la bande consistant à dire qu'il ne dit pas mieux que « *Le roi est nu* », par ceci, je le cite :

« Si je dis que le roi est nu, ce n'est pas tout à fait comme l'enfant censé faire tomber l'illusion universelle, mais plutôt comme Alphonse Allais faisant s'attrouper les passants en les alertant d'une voix sonore - Au scandale ! Regardez

cette femme ! Sous sa robe elle est nue ! Et à la vérité, je ne dis pas même cela. Si le roi est nu en effet, ce n'est justement que pour autant qu'il l'est sous un certain nombre d'habits - fictifs sans doute, mais néanmoins essentiels à sa nudité. Et par rapport à ses habits, sa nudité elle-même, comme une autre bien bonne histoire d'Alphonse Allais le montre, pourrait bien n'être jamais assez nue. Après tout, on peut écorcher le roi comme la danseuse. »

Je suis donc allée à la recherche de cette fameuse histoire d'Alphonse Allais et j'ai fini par la trouver dans ses œuvres anthumes².

Elle s'intitule « Un rajah qui s'embête. » Il s'agit d'un conte oriental extrêmement cruel, je dirais de cette cruauté qu'Artaud appelle de ses vœux concernant le théâtre. Je ne peux m'empêcher de partager avec vous le style de l'auteur en vous lisant la chose qui représente la chute du conte.

« Tiens, tiens, tiens ! Parmi les bayadères, une petite nouvelle que le rajah ne connaissait pas encore. Demeurez ici, petite bayadère, en allez-vous point ! Et dansez !

La voilà qui danse, la petite bayadère !

Oh ! Sa danse !...

Et puis voilà qu'au rythme (je tiens aux deux h) de la musique, elle commence à se dévêtir.

Une à une, chaque pièce de son costume, agilement détachée, vole à l'entour.

Le rajah s'allume !

A chaque morceau de vêtement qui tombe, le rajah impatient,

1 Lacan J., *Le séminaire Livre VII, « L'éthique de la psychanalyse »*, 1959-1960, Paris, Seuil, 1986, p. 23.

2 Allais A., *Œuvres anthumes*, « Un rajah qui s'embête », éd. Robert Laffont, col. Bouquins, Paris, 1989, pp. 418-420.

rauque, dit :

Encore !

Et encore un morceau du vêtement de la petite bayadère tombe, et plus impatient, plus rauque, le rajah dit :

Encore !

Maintenant, la voilà toute nue !

Son petit corps, jeune et frais, est un enchantement...

Le rajah s'est levé tout droit et a rugi, comme fou :

Encore !

La pauvre petite bayadère tâtonne si elle n'aurait oublié sur elle un insignifiant bout d'étoffe.

Mais non, elle est nue.

Le rajah jette à ses serviteurs un mauvais regard noir et rugit à nouveau :

Encore !

Ils ont compris.

Les larges couteaux sortent des gaines. Les serviteurs enlevèrent non sans dextérité, la peau de la jolie petite bayadère.

L'enfant supporte, avec un courage au-dessus de son âge, cette ridicule opération, et bientôt elle apparaît au rajah telle une écarlate pièce anatomique, pantelante et fumante.

Tout le monde se retire par discrétion.

Et le rajah ne s'embête plus.

Peut-on trouver à travers ce rajah, une figure plus parlante du sur-moi impitoyable, qui réclame toujours plus de jouissance jusqu'à l'ultime rugissement « Encore » qui ne lui donne, à la place de la révélation attendue du mystère de l'Autre féminin que le réel du corps comme objet petit a sous la forme de cette « écarlate pièce anatomique, pantelante et fumante » ?

Vous êtes-vous déjà demandés pourquoi il est difficile de conce-

voir un strip-tease sans danse ? Dans la première partie de son œuvre, Orlan, cette artiste plasticienne si singulière qui a choisi d'utiliser son corps comme matière première de ses créations a conçu une série de photos intitulée « strip-tease occasionnel ». Je vous rappelle combien cette artiste née en 1947, auteur du manifeste de « L'art charnel », s'est attachée à déconstruire l'identité féminine et dénoncer les pressions religieuses, institutionnelles et idéologiques qui s'exercent sur le corps et en particulier sur le corps des femmes. Dans cette série de photos où elle se met en scène travestie en madone bourguignonne à l'aide des draps de son trousseau que lui a donnés sa mère, elle décline les temps successifs d'un strip-tease jusqu'à une dernière photo qui représente le drap tombé au sol et le corps disparu. Au-delà du morceau de chair de la petite bayadère écorchée du conte de toute à l'heure, cette figuration du vide et de l'absence de La femme nous rappelle que le voile ne peut tomber impunément. Interviewée par Brigitte Hatat, Orlan nous dit à propos de ce travail : « *L'idée était aussi que, en tant que femmes, nous ne pouvons jamais nous « strip-teaser » complètement, qu'il reste toujours quelque chose, que nous sommes habillées d'images qui nous précèdent, dont on nous enveloppe, qu'on nous fout sur le corps et sur la gueule, qui font écran. Il n'y a donc jamais de nudité possible.* »

Comment ne pas terminer cette première approche sans évoquer la mythique danse des sept voiles de Salomé ? Il s'agit d'un récit biblique rapporté dans les Evangiles par Matthieu et Marc. Salomé était la fille du premier mariage d'Hé-

rodiade avec Hérode Philippe Ier. Lorsque la fillette avait dix ans, Hérodiade, au mépris des lois nationales, quitta son premier mari pour épouser le frère de celui-ci Hérode Antipas, tétrarque de Galilée. Jean-Baptiste se retrouva dans les prisons de ce dernier pour avoir dénoncé ce mariage ignominieux. Lors de l'anniversaire d'Hérode son beau père, Salomé charma tellement par sa fameuse danse des sept voiles Hérode et ses convives qu'il lui fit le serment de lui donner ce qu'elle lui demanderait, fût la moitié de son royaume. Sur les conseils de sa mère, Salomé demanda qu'on lui apporte sur le champ la tête de Jean Baptiste. Ainsi, Salomé couvrit-elle le mariage hors la loi et incestueux de sa mère. Un texte apocryphe, *La lettre d'Hérode à Pilate*, rapporte que Salomé mourut en passant sur le lac gelé de Barbazan près de Saint-Bertrand de Comminges car Hérode et sa famille auraient été exilés dans les Pyrénées espagnoles. La glace se brisa, faisant tomber Salomé dans l'eau jusqu'au cou sur lequel elle se referma, laissant apparaître sa tête comme posée sur un plateau d'argent.

Histoire vraie

En fait, la petite fille ne dansait pas toujours n'importe où. Le lieu qu'elle affectionnait le plus était de danser devant l'armoire à glace de la chambre de ses parents où sa danse venait s'intercaler entre le miroir et le lit qui s'y reflétait. Se faisait-elle alors le voile de cette inimaginable scène primitive ?

Un jour, lors d'une fête dans le village de ses grands-parents, elle tomba éperdument amoureuse,

lors d'un repas de famille, d'un grand cousin déjà adulte et marié qui était son voisin de table et qu'elle voyait pour la première fois. Le repas terminé, la félicité de ce sentiment si nouveau et enthousiasmant commença à s'assombrir lorsque le couple quitta la table pour aller danser sur la place du village où se tenait le bal. La petite leur courut après, bien en vain, au milieu de tous ces couples qui tournoyaient autour d'elle. Devant le couple qui venait de disparaître dans cette foule dansante, elle se retrouvait, interdite, devant cette déchirure qui venait de s'ouvrir en elle et devant elle, se retrouvant seule au milieu du bal dont la musique lui devenait tout à coup insupportable de tristesse. L'angoisse l'envahit dans une note si aigue qu'elle se mit à tournoyer à son tour pour calmer la tempête qui venait de se lever en elle.

La danse, un mode de traitement du réel

On voit bien comment la danse permet à la petite fille de traiter le non-rapport sexuel par le « pas de deux » qui fut dès lors l'objet de sa quête, la langue française nous favorise de cette équivoque. Je ne peux m'empêcher d'évoquer ici le formidable et émouvant travail chorégraphique de Pina Bausch qui nous a quittés en juin 2009, elle qui a si bien su rompre avec les standards de la danse en travaillant à partir de ses danseurs qu'elle faisait improviser pour construire ses chorégraphies, à partir donc de la singularité du corps de chacun et de son histoire. Dénonçant les codes usuels de la séduction, elle a interrogé plus particulièrement

dans ses pièces dansées les rapports entre hommes et femmes, la solitude dans le couple. Elle savait nous surprendre au plus intime de nos émotions avec une économie et une simplicité du geste des plus déconcertantes.

Cette idée que la danse tente de traiter la forclusion du sexe que comporte le symbolique m'a été confirmée dans ma recherche par la découverte des origines mythologiques de la danse des sept voiles dont je vous ai parlée. Au sein des croyances assyriennes et babyloniennes existe le mythe de la déesse Ishtar qui, après la mort de son amant Tammuz, voulut s'approcher des portes de l'enfer afin que le gardien la laissât passer. A chacune d'entre elle, Ishtar devait se dépouiller d'un vêtement, si bien qu'elle se trouva nue après avoir passé la septième porte. De colère, elle se jeta sur la déesse des enfers qui ordonna qu'elle soit emprisonnée et qu'on déchainât sur elle soixante maladies. La conséquence fut que sur terre cessa toute activité sexuelle avec les conséquences que l'on sait. Il fallut alors l'intercession du roi des Dieux pour que la déesse des enfers consente bien malgré elle à ramener Ishtar à la vie et à la laisser franchir les sept portes en recevant à chacune d'elles une pièce de vêtement. Elle ressortit donc des enfers entièrement habillée mais sans Tammuz bien entendu.

La danse et les objets du désir de l'Autre

L'origine préhistorique de la danse en fait avant tout un acte cérémoniel et rituel adressé à une entité supérieure afin de conjurer

le sort dans une attitude magique (danse de la pluie), de donner du courage (danse de la guerre ou de la chasse) ou de plaire aux dieux (Antiquité égyptienne, grecque et romaine) avant qu'elle ne prenne une valeur de distraction ou de spectacle. Il me semble en effet que les deux objets pulsionnels convoqués par la pratique de la danse sont les deux objets du désir de l'Autre avec un grand A, la voix et le regard, ainsi différenciés par Lacan des deux objets de la demande de l'Autre que sont l'objet oral et l'objet anal. Vous savez que le moment clé du stade du miroir est ce moment où l'enfant se détache de son image qui le fait jubiler pour se retourner vers l'adulte qui le tient afin d'interroger son regard et son assentiment sous la forme d'une parole oraculaire « C'est bien toi ». Je vous rappelle aussi que si Lacan abandonne le schéma optique - il le dit lui-même dans ses *Écrits*¹ - c'est parce qu'il ne peut y insérer ce qui soutient véritablement l'image du corps, cet objet réel qui constitue pourtant la véritable doublure du sujet. Cet objet hors corps qui se décline dans les objets de la pulsion reste insaisissable au miroir mais anime la quête du sujet parfois jusqu'au forçage vain de la lame ou du bistouris comme on l'a vu chez le rajah d'Alphonse Allais, mais aussi bien chez Orlan qui a passé trois ans (de 1990 à 1993) à réaliser des interventions chirurgicales conçues comme des performances visant à mixer son image à celles de femmes mythiques (Diane, Mona Lisa, Psyché, Vénus et Europe). Quand on lui demande comment elle a

1 Lacan J., *Écrits*, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », Paris, Seuil, 1966, pp. 647-684.

pu supporter ce nomadisme identitaire, elle répond que c'est son assurance que sa voix resterait inchangée. Cette réponse me paraît éloquente.

Si j'ai évoqué la question de la voix en rapport avec la danse, ce n'est pas sans être arrêtée par un point de difficulté que je livre à notre discussion. Ce nœud consiste à élucider le rapport non pas occasionnel mais intrinsèque de la danse et de la musique. Or, l'objet voix n'est pas en rapport avec le monde sonore comme on pourrait le penser de prime abord, mais avec le silence. C'est plutôt le cri muet de Munsch dans son fameux tableau, le trou du cri, commente Lacan dans son séminaire *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*¹. On ne peut comprendre ce commentaire que fait Lacan de ce tableau pour illustrer l'objet voix si on ne précise pas que le silence ne s'oppose pas au son mais au sens et que c'est à perdre toute substantialité que l'objet se trouve centré par un vide qui lui confère sa consistance logique d'être le seul représentant de l'Autre, du grand Autre. Du coup, la musique ne peut se concevoir du côté de l'objet voix mais du côté du matériel sonore du signifiant. Ceci viendrait éclairer alors pourquoi la musique peut toucher plus directement le corps et le mettre en mouvement. D'ailleurs, ne parle-t-on pas de la musicalité du mouvement dans la danse ?

Par conséquent, j'avancerais à notre discussion que la musique habille la voix comme la danse habille le regard et qu'il y a entre les deux une grande affinité qu'il fau-

draît approfondir d'avantage. Ce point mériterait un exposé à lui tout seul que je laisse de côté pour l'instant. Pour terminer mon propos – vous constaterez que je ne vous propose aujourd'hui qu'un certain nombre de pistes de réflexion sur la danse – je vais aborder une question qui me taraude depuis longtemps et à laquelle je n'ai pas encore trouvé de réponse qui me satisfasse vraiment.

La jouissance du mouvement

En y travaillant aujourd'hui, après toute la réflexion que je viens de vous livrer, je me hasarde à y répondre ainsi de façon tout à fait provisoire. La maîtrise du mouvement implique un long travail de prise de possession de l'intérieur de son image du corps. Cet apprentissage passe par de qu'on a coutume d'appeler la visualisation de son schéma corporel. Au fond, on essaie de remplir ainsi ce qui se présente dans le miroir comme un sac vide. Quand on tente de transmettre un mouvement précis, on en passe généralement par des images qui déforment les contours du corps. Pour exemple, quand on veut travailler l'axe du corps en vue d'un meilleur équilibre, on dit à l'apprenti danseur : « Fais comme si ton corps était coupé au niveau de la taille, étire le haut de ton corps comme si tu voulais que ta tête rejoigne le plafond voire le ciel et enfonce tes jambes dans le sol aussi profondément que tu le peux. » Cette invitation purement imaginaire de visualisation d'une sortie des limites du corps se traduit par des sensations proprioceptives tout à fait réelles dans le corps qui procurent des

¹ Lacan J., *Le séminaire livre XII*, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse », leçon du 17 mars 1965, inédit.

sensations intenses. C'est ce qu'on appelle en danse le travail sur les prolongements qui se font aussi par rapport aux mouvements des bras ou des jambes. Voilà juste un exemple pour vous donner une idée de la chose. Cela exige une concentration extrême sur l'intérieur de son corps. Il s'agit d'un travail de déconstruction-reconstruction de son image corporelle qui peut évoquer le travail plastique d'Orlan à ceci près que nous restons là évidemment dans le registre imaginaire et symbolique du corps et qu'on ne touche pas, comme elle, à l'organisme avec un bistouris, même si le mouvement touche aussi à l'organisme. Pensons aux prescriptions médicales qui préconisent l'importance du mouvement pour assurer la santé du corps, pensons aussi au fait que le mouvement provoque la sécrétion de certaines substances, je pense aux plus connues comme les endomorphines par exemple. Songeons aux danses destinées par exemples à obtenir un phénomène de transe. Vous voyez comment les choses sont toujours complexes et intriquées, nouées par les trois registres, Réel, Symbolique et Imaginaire qui font le psychisme humain. On peut rappeler aussi que Lacan, vers la fin de son

enseignement, place la jouissance du côté de la vie, la vie grouillante au plus bas de l'échelle animale, et que la seule définition de la vie que la science a pu trouver pour l'opposer à la mort, c'est justement le mouvement.

Il y aurait aussi à réfléchir sur la beauté du mouvement, ce qu'on appelle parfois de façon un peu énigmatique la justesse du mouvement qui procure - ceux qui ont une certaine expérience de la danse m'entendront sûrement - une jouissance particulière du corps. Mais si dans un sport par exemple, on peut prendre la justesse d'un mouvement du côté de son efficacité maximum, il est plus difficile de saisir ce que ça peut recouvrir en danse. Pourtant, je peux témoigner que le sentiment de beauté peut s'éprouver autrement que par la vision, à travers les sensations du corps en mouvement. Ceci soulève bien sûr une foule de questions si on considère en plus le caractère éminemment fuyant du concept de beauté, question qui traverse toute la réflexion sur l'art en général. Je vous laisse donc sur cette énigme pour ne pas dire sur cette béance.

NOTE

*AME de l'EPFCL.

Quand Dieu ne danse plus...

Maricela Sulbarán*

« On ne me mettra pas dans une maison de fous car je danse très bien »

Vaslav Nijinski, *Cahiers*, Actes Sud Babel, Paris, 2000, page 34.

Peut-être Nijinski avait-il l'intuition et l'espoir que son art pouvait le protéger de la folie et de la souffrance qui va avec. Certains sujets se servent ainsi de l'artifice de leur art pour nouer les trois consistances décrites par Lacan, celles de l'imaginaire, du symbolique et du réel, là où il manque le symptôme Père.

Lacan signale que Joyce a fait de son écriture son sinthome, c'est la suppléance, le quatrième terme pour nouer ces trois registres. L'art de Joyce restitue le nœud borroméen.

L'art de Nijinski n'a pas réussi à substantialiser le quatrième terme, le sinthome dans sa consistance, pour permettre de faire tenir ensemble l'imaginaire, le symbolique et le réel. Nijinski s'est construit un corps dans son travail de la danse, qui l'a fait tenir pendant quelque temps. Sa danse lui a permis de créer une sorte de lien social. La façon dont Nijinski travaille son corps et crée de nouvelles chorégraphies nous montre un corps mis en avant, non seulement en ce qui concerne le fait de pousser son corps au-delà de ce qui était établi mais aussi de placer son corps comme objet d'art.

Nijinski a dansé pour la dernière fois en public le 19 janvier 1919 à Saint-Moritz à l'hôtel Suvretta. Sur le trajet de sa maison à l'hôtel, il dit à sa femme que ce jour là était son « mariage avec

Dieu ». Le spectacle commence et il annonce qu'il allait danser la guerre.

Dans le Séminaire *Les Psychoses*, Lacan soutient que devant l'absence de Nom-du-Père, le délire vient à suppléer cette absence et s'ordonne autour de celle-ci. Lacan remarque qu'il y a un mécanisme essentiel de la réduction de l'Autre, de l'Autre comme siège de la parole, à l'autre imaginaire. C'est une suppléance du symbolique par l'imaginaire.

C'est à partir du témoignage de la parole écrite pour Nijinski qu'on a essayé d'identifier le rapport à son corps ainsi que le point de rupture ou de déclenchement de sa psychose. De nombreux travaux se centrent sur la dimension esthétique dans le travail de Nijinski, sur son excellente technique et son éclatante capacité d'expression.

Nijinski faisait l'admiration et l'étonnement de tous chaque fois qu'il entraînait en scène. Dès le début, Nijinski effectuait des sauts qui étaient contraires aux lois de la pesanteur, il pouvait s'élever aisément presque sans élan, en semblant s'arrêter un instant, suspendu en l'air, produisant un effet de surprise. Cet aspect de sa danse faisait fureur. La virtuosité de sa technique qui lui a valu être appelé le « Dieu de la danse ».

Sa capacité d'expression lui donnait une incroyable puissance

de transfiguration scénique. *La Petrouchka*¹ de Nijinski lui permit de se transformer. Dans *Le Figaro* du 17 juin 1911 on pouvait lire : « La Petrouchka, c'est le plus désolante mélancolie ». D'après les propos de Cocteau, Nijinski devenait un autre. Sa taille s'étirait, ses talons ne touchaient jamais la terre, ses mains devenaient le feuillage de ses gestes, et quant à sa face, elle rayonnait. Cocteau précise qu'une semblable métamorphose est presque inimaginable pour ceux qui n'en ont pas été les témoins².

En tant que chorégraphe, Nijinski a créé *L'Après-midi d'un Faune* en 1912, joué pour la première fois à Paris dans le théâtre du Châtelet ; le libretto est de Stéphane Mallarmé et la musique de Claude Debussy. Cette chorégraphie a suscité des réactions diverses et pour de nombreux spectateurs elle a été un scandale. Dans cette chorégraphie, Nijinski fait une évocation d'un acte de masturbation pour lequel il a été accusé d'obscénité.

Le Sacre du Printemps, créé par Nijinski avec la musique et le libretto de Stravinsky, a été joué et dansé à Paris en 1913. La première de cette pièce a suscité des controverses autour ce qui était considéré comme l'art de la danse pour le public. Nijinski réalisait des mouvements percussifs qui ne montraient pas la continuité mais la coupure, la discontinuité. D'après quelques critiques d'art, cette pièce est une rupture avec l'esthétique établie dans ce domaine.

1 *Petrouchka*, Paris 1911, Musique : Stravinsky, Libretto : Stravinsky/Baskt, Chorégraphie : Fokine/Benois.

2 Cocteau J., *La difficulté d'être*, L'édition anniversaire, Monaco, Editions du Rocher, 2003, p. 62.

Nijinski a créé aussi *Jeux* en 1913 et *Till Eulenspiegel* en 1916. Pour les deux premières chorégraphies, il a été reconnu comme un révolutionnaire de l'esthétique de la danse. Il a rompu avec le ballet classique et ses formes les plus académiques. Nul ne peut nier sa contribution au développement de la danse moderne et du ballet néoclassique. On l'a situé comme l'un des pères de l'expressionnisme en danse. Les critiques ont souligné que Nijinski a été un interprète romantique, un virtuose classique et un chorégraphe révolutionnaire.

Nijinski est devenu un danseur étoile très vite et est, aujourd'hui encore, considéré comme l'un des plus fameux danseurs du XX^{ème} siècle. Après une éclatante et courte carrière qui se situe de 1907 à 1917, il se promène ensuite pendant vingt-neuf ans par les chemins angoissants de sa folie et demeure dans différents hôpitaux psychiatriques jusqu'à sa mort à l'âge de soixante ans.

Considérations cliniques

Nijinski a commencé à écrire le premier *Cahier* le jour où il a dansé à l'hôtel Suvretta. Il a déclaré que ce jour était celui de son « mariage avec Dieu ». Les dernières phrases de son troisième *Cahier*, qu'il appelle La Mort, font penser qu'il s'agissait du 19 mars 1919, jour où il est allé à la clinique Saint Moritz pour sa première hospitalisation.

De ses *Cahiers*, on a dégagé quatre fils fondamentaux qui apparaissent dans ses élucubrations. Le premier est en relation à son identité avec Dieu. Tout au long de ses écrits, il est obsédé par l'idée qu'il est Dieu. Nijinski a

corrélé la question de l'identité à celle de l'amour qu'il porte à tous les hommes. C'était une tentative pour se donner une réponse à la question de son existence.

Dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », Lacan souligne : « La question de son existence baigne le sujet, le supporte, l'envahit, voire le déchire de toutes parts, c'est au titre d'éléments du discours particulier, où cette question dans l'Autre s'articule »¹.

Tout au long les *Cahiers* de Nijinski tournent autour de la question de l'existence et de la sexualité. L'affirmation de Nijinski « Je suis Dieu », ne vient-elle pas au lieu de ce qui n'a pas exercé la fonction du père ? Pour Lacan, c'est en tant que le Nom-du-Père est aussi le Père du Nom que tout se soutient².

Nous dirions « être Dieu » aux dépens de père. Dans l'absence de la fonction du Nom-du-Père, l'Idéal occupe cette place. Nijinski construit des identifications imaginaires et met le Christ, la danse, Tolstoï, à cette place.

Nijinski indique que Dieu le pousse à écrire. Il se sentait concerné par tout ce qui se passait autour de lui, et même loin de lui. L'Autre était devenu pour lui menaçant, que ce soit Dieu, sa belle-mère³, Diaghilev⁴, ou même son propre corps.

Nijinski se sentait pris par les

1 Lacan J., « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 549.

2 Lacan J., *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 22.

3 Pulsky E., artiste de théâtre, d'origine Hongroise. Nijinski, sa femme et sa fille ont dû habiter chez elle quelques mois pendant la guerre.

4 Diaghilev est le directeur de Ballets Russes.

commandements qui venaient de Dieu. Il disait que toute sa vie était orientée par Dieu: « J'écrirai jusqu'à ce que Dieu m'arrête »⁵. Nijinski était soumis à une contrainte et était envahi par une jouissance intrusive et anormale qui perturbait ses fonctions vitales de nourriture et de sommeil, entre autres.

Le symbolique fait l'opération d'extraction de jouissance. Lacan signale qu'il y a une soustraction de jouissance, une perte lorsque nous incorporons le langage dans le corps. Avec la castration, une partie de cette jouissance devient phallique, symbolisée.

Le deuxième élément qui est toujours présent dans ces *Cahiers* est la référence à la mort. Dans certains passages, Nijinski exprime ses angoisses à propos des fonctions et de l'image de son corps. Il parle aussi de la peur qui surgit quand il sent que l'autre ne l'aime pas. De même, il a la certitude qu'il sera tué par ses persécuteurs, parmi lesquels Diaghilev, sa belle-mère le Dr. Frankel⁶, George Lloyd⁷. On observe la présence d'un réel qui l'envahit et qui le tourmente.

Le troisième élément est la quête d'une revendication des pauvres et des démunis qu'il peut sauver, soit avec l'argent qu'il va gagner en Bourse, soit avec sa danse à travers laquelle il obtiendra de l'argent. De plus, un fantasme de grandeur se manifeste à travers la conviction de pouvoir

5 Nijinski V., *Cahiers*, op. cit., p. 306.

6 Le Dr. Frankel est un médecin qui habitait dans la même ville que Nijinski et lui a suivi pendant un temps.

7 George Lloyd était alors le chef du gouvernement britannique et Nijinski dépose une plainte devant la justice à propos de l'annulation de son contrat au théâtre du Palace Hall.

réaliser des inventions comme celle d'un pont entre l'Europe et l'Amérique.

Le quatrième aspect est celui de la sexualité. Nous relevons à plusieurs reprises des allusions à ce qui concerne la masturbation. Nijinski s'est lancé dans un régime végétarien, persuadé que la viande éveille le désir sexuel. Il fait référence à sa relation avec sa femme et évoque aussi ses rapports avec les prostituées. Il décrit la liaison qu'il a eu avec Diaghilev pendant cinq ans.

Le rapport au corps

Le rapport au corps est déjà si imparfait chez tous les êtres humains, nous rappelle Lacan¹. Nijinski instaure une relation des extrêmes avec son corps. D'un côté, il peut se servir de son corps au point d'exercer l'art de la danse de manière exceptionnelle, il défie toutes les lois, telles celles de la pesanteur. De l'autre, il vit avec son corps des expériences qui le confrontent à l'horreur, comme celle de sentir son corps se dégénérer. Dans ces deux extrêmes, la relation à son corps indique l'absence de médiation phallique.

En ce qui concerne ce corps d'exception pour la danse, la plupart des sauts de Nijinski étaient réalisés alors que son corps était dans un état d'action le plus labile, où la gravité se trouve défiée. Le corps est dans son état d'action le plus labile quand le centre de gravité, propulsé en diagonale, est décalé par rapport à la verticale du plan de support. Nijinski donnait la sensation d'être comme « suspendu », comme flottant dans l'air, comme s'il lévissait.

Nijinski tente de dépasser quelque chose et toucher un réel. A l'âge de seize ans, il était déjà parvenu à la maîtrise de la danse. Pour l'interprétation de n'importe quelle pièce de danse, même s'il avait un rôle secondaire, Nijinski se consacrait derrière la scène à de longues journées d'exercice afin d'arriver à réaliser parfaitement tous les mouvements. Il étudiait chaque mouvement jusqu'à la moindre inflexion. Pour lui, sa danse était une manière de s'exprimer : « Je suis un artiste qui a de la voix dans la danse »².

Nijinski travaillait son corps durement dans la danse et exigea de lui de dépasser les limites de la fatigue, au point d'arriver à l'épuisement. Il disait qu'il s'appuyait sur sa danse comme une issue et un moyen de réduire un peu l'angoisse des choses qui le laissaient franchement inquiet.

Ces soucis étaient, entre autres, celui de la masturbation, pratique qui le tracassait beaucoup, et celui de l'obligation d'aider financièrement sa mère car, sinon « elle mourrait de faim ».

Nijinski exprime de façon très nette la relation qu'il a expérimentée entre la masturbation et certains changements du corps. Ces changements ont un côté morbide et il y a une espèce de décomposition, de détérioration corporelle. Il écrit : « J'étais nerveux, car je me masturbais beaucoup (...) J'ai remarqué que mes cheveux commençaient à tomber. J'ai remarqué que mes dents commençaient à pourrir. J'ai remarqué que j'ai commencé à danser moins bien »³.

Cette sensation de dégénérescence corporelle, de mort, de

¹ Lacan J., *Le Sinthome*, op. cit., p. 149.

² Nijinski V., *Cahiers*, op. cit., p. 313.

³ *Ibid.*, p. 280.

chaos s'impose à son être de souffrance. Le corps de Nijinski est la proie de phénomènes qui ne touchent pas seulement le corps de jouissance, mais aussi l'image du corps ainsi que son unité.

Dans le Séminaire *Le Sinthome*, Lacan souligne que le langage fait trou dans ce que l'on peut situer comme réel. C'est de cette fonction du trou que le langage opère sa prise sur le réel¹.

Pour Lacan, si le réel n'est pas noué au registre imaginaire et symbolique, ce réel cogne. A partir du moment où ce réel est noué à eux, les deux autres lui résistent. Le réel obtient l'arrêt du symbolique et de l'imaginaire².

On peut dire que pour Nijinski le réel n'a été noué ni à l'imaginaire ni au symbolique. Le réel se présente sans médiation possible. Nijinski disait qu'il était « malade de l'âme » et que sa souffrance était insupportable. Il avait l'intuition que la mort arriverait bientôt pour lui et pour les autres. Les références à la mort sont liées parfois à l'idée de fin du monde.

A ce propos, Lacan signale : « C'est par la béance que s'ouvre cette prématuration dans l'imaginaire et où foisonnent les effets du stade du miroir, que l'animal humain est capable de s'imaginer mortel. Sans cette béance qui l'aliène à sa propre image, cette symbiose avec le symbolique n'aurait pas pu se produire, où il se constitue comme sujet à la mort »³.

Chez Nijinski, ce passage par le registre imaginaire avec la fonction phallique a été manqué. L'angoisse permanente de la mort et l'émergence de jouissance appa-

raît dans le réel. Pour lui, tout faisait signe et était interprété comme la mort imminente.

Nijinski a-t-il un corps, ou est-il un corps ?

Nijinski s'était littéralement identifié à son corps : « Je suis un corps avec un esprit »⁴. Dans *Le Sinthome*, Lacan précise que l'homme a un corps, qu'il n'est pas son corps et que l'homme qui est devenu sujet par le symbolique ne s'identifie pas à son corps⁵.

Peut-être Nijinski arrive-t-il à cette affirmation à partir de deux faits. Le premier, c'est qu'il s'identifie à son corps en tant qu'objet d'art, comme la seule consistance pour soutenir son existence. Le deuxième, c'est l'identification à son corps comme un être de jouissance. Cette jouissance qui n'a pas trouvé une limite, un arrêt, c'est un réel sans nouage. Cette jouissance envahissante n'est ressentie que dans son propre corps.

Nijinski avec son travail sur le corps, et plus précisément avec la danse, a pu établir une identité et en quelque sorte un peu de limite au réel. La danse a servi à Nijinski, du moins pendant un certain temps, d'une espèce de prothèse imaginaire.

Mais, Nijinski s'est-t-il servi de son corps pour se faire un nom ? Nijinski savait que tout le monde parlait de sa danse et de ses dons exceptionnels de danseur :

« J'étais fier... Dans les journaux... on m'appelait l'enfant prodige »⁶. Les compliments de

1 Lacan J., *Le Sinthome*, op. cit., p. 31.

2 *Ibid.*, p. 50.

3 *Ibid.*, p. 552.

4 Nijinski V., *Cahiers*, op. cit., p. 157.

5 Lacan J., *Le Sinthome*, op. cit., p. 66.

6 Nijinski V., *Cahiers*, op. cit., p. 172.

tous venaient de ce qu'il pouvait faire avec son corps. Sa danse était empreinte de virtuosité et de grâce. Ce sont les autres qui lui ont rendu un nom. Ils l'ont appelé : « Le Dieu de la danse ». En fait, Nijinski disait « Je suis la Danse »¹.

En s'identifiant à la danse et à son corps, Nijinski tente tenir son être. Dans « L'Étourdit » Lacan fait référence à la danse et souligne : « La danse est un art qui fleurit quand les discours tiennent place, y ayant les pas ceux qui ont de quoi pour le signifiant congru »².

La danse est au niveau du symbolique. Dans la danse, il y a un travail qui permet un encadrement. Outre le travail physique du corps, certains éléments entrent en jeu. Dans la danse chaque mouvement, chaque pas a un nom que l'on doit connaître. Il faut compter le tempo de la musique au moins au début. C'est vrai que certains possèdent le rythme et, après avoir capté la séquence, ils mémorisent toute la chorégraphie sans avoir besoin de compter, mais il faut d'abord compter ce tempo. On utilise l'espace à partir des orientations et des déplacements effectués sur scène : en diagonales, en avant, en arrière, en haut, en bas, etc.

Ces éléments, à savoir la désignation des mouvements et des pas, la nécessité de compter le tempo de la musique et la relation avec l'espace, donnent un cadre que nous pourrions appeler « quasi symbolique » et qui a peut-être aidé Nijinski dans le processus de construction de l'image du corps, au moins temporellement.

L'autre élément à prendre en

compte est la signification de ce que la danse veut transmettre. Dans les interprétations de Nijinski, il y avait une histoire à raconter. On pourrait dire qu'il y a une substitution des signifiants par des mouvements, par des pas ou par des gestes. Néanmoins, il faut souligner que, dans la danse contemporaine, par exemple d'après Cunningham³, le mouvement comme tel est le plus important, il n'y a pas d'histoire à raconter.

Par rapport à la construction du corps dans la danse, il y a une similarité entre la thèse de Lacan sur la construction du corps et la construction que le danseur réalise dans son travail. Tout d'abord, durant la première période de sa formation, quand le danseur bouge une partie de son corps pour faire un mouvement ou un pas, presque tout son corps est aussi en mouvement. Ce corps est une unité et c'est la raison pour laquelle pour le danseur, il est difficile de mouvoir une jambe sans mouvoir le reste du corps. C'est après, dans le travail du corps, que l'on peut 'découper' ou 'morceler' son corps de telle façon qu'on puisse en mouvoir n'importe quelle partie sans l'implication visible du reste du corps. Le danseur acquiert donc le contrôle et la capacité de 'désarticuler' des parties de son corps dans le mouvement mais, en même temps, il conserve

3 Merce Cunningham (1919-2009), danseur américain, est l'un des plus grands représentants d'un courant de la danse dans lequel ce qui intéresse, c'est le mouvement, sa qualité et il n'y a pas de texte à lire, c'est-à-dire que l'on ne cherche pas à donner un sens. Ce courant de danse recherche la qualité du mouvement et chaque mouvement est consistant en lui-même.

1 *Ibid.*, p.327.

2 Lacan J., « L'Étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 468.

l'unité de l'image.

Le corps que Nijinski a pu se construire par la danse, lui a permis de montrer la beauté de la danse. Mais ce corps n'a pas suffi à compenser l'absence de la dimension phallique. Malheureusement, pour Nijinski, son art ne lui a pas servi dans le nœud de l'imaginaire, le symbolique et le réel.

Les moments cruciaux

Il est difficile de parvenir à une conclusion en ce qui concerne le moment du déclenchement. Les quatre éléments importants afin de dater le début de la psychose de Nijinski, à savoir son mariage, la rupture avec Diaghilev, l'engagement à Londres et la naissance de sa fille, se sont presque tous produits durant la même période. Tous ces événements sont survenus en moins d'un an. Dans toutes ces situations, Nijinski a dû répondre au signifiant qui fait appel à quelque chose du côté symbolique.

On pourrait situer le moment du déclenchement de sa psychose le jour où il a commencé à écrire les *Cahiers* et où il a parlé de son « mariage avec Dieu ». Toutefois, ses écrits révèlent qu'il avait déjà des troubles importants au niveau de la relation à l'autre étant donné que Nijinski était très interprétatif depuis son mariage et après la rupture avec Diaghilev et les Ballets russes, mais aussi pendant les exigences si difficiles du contrat pour la saison à Londres. Un autre moment considéré comme troublant a été la naissance de sa fille.

Ce qu'on a lu de Nijinski nous montre que dès 1913, des événements importants ont exigé de lui de faire face à différentes fonc-

tions : de mari, de directeur et de père. On peut dire que ces moments ont été déclencheurs à proprement parler.

A cet égard, Lacan souligne : « Au point où, est appelé le Nom-du-Père, peut donc répondre dans l'Autre un pur et simple trou, lequel par la carence de l'effet métaphorique provoquera un trou correspondant à la place de la signification phallique »¹.

A propos de son mariage, Nijinski dit qu'il s'est marié par hasard en Amérique du Sud, sans réfléchir. Il a épousé Romola² le 10 septembre 1913 à Buenos Aires. C'est dans le bateau qui le conduisait vers l'Amérique³ qu'ils ont fait connaissance, ou du moins c'est la première fois qu'ils se sont parlés.

La rupture avec Diaghilev et les Ballets russes a été difficile pour Nijinski. Il avait commencé sa liaison avec Diaghilev à dix-huit ans, peu après avoir quitté l'École Impériale de danse. Cette école a donné à Nijinski un cadre qui le rassurait. La rupture est intervenue juste après son mariage. Lorsque Diaghilev a appris ce mariage, il a envoyé un télégramme à Nijinski à Budapest, chez ses

1 Lacan J., « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits, op. cit.*, 558.

2 Romola Pulszky était d'origine hongroise. Elle avait vu Nijinski danser à plusieurs reprises et elle était tombée amoureuse de sa danse. Elle n'était pas danseuse mais elle avait suivi des cours de danse. Elle trouva le moyen de s'embarquer sur le bateau à bord duquel Nijinski et les Ballets russes se dirigeaient vers l'Amérique à l'occasion d'un tournage. Nijinski et Romola ne parlent pas la même langue.

3 Le 15 août 1913, les Ballets russes s'embarquent pour l'Amérique du Sud où ils vont remplir leur premier contrat Outre-Atlantique. Au dernier moment, Diaghilev reste en Europe.

beaux-parents, en lui indiquant que « les Ballets russes n'avaient pas besoin de ses services ». A son arrivée à Saint-Pétersbourg, Nijinski lui a intenté un procès pour faire reconnaître ses droits. A son avis, c'était une injustice d'être licencié et il a engagé une procédure judiciaire.

Pour Nijinski, quitter ainsi les Ballets russes l'a déstructuré, étant donné que cette compagnie lui donnait un lieu et un encadrement qui lui manquaient. La femme de Nijinski décrit que fin 1913 son mari était paralysé, incapable de prendre des décisions. Elle était déjà enceinte.

Après la rupture avec Diaghilev et les Ballets russes¹, Nijinski signe avec le directeur du théâtre du Music Hall à Londres un contrat de huit semaines pour la saison au printemps 1914. Bronislava², la sœur de Nijinski, l'a aidé à former la compagnie et pour la partie artistique. Cette entreprise représentait un grand défi et Nijinski prit en charge tout ce qu'implique la direction d'une compagnie de danse.

Après deux semaines de représentations et une lourde charge de travail, Nijinski tomba malade, atteint d'une forte grippe. Le contrat fut donc rompu. Il déposa une plainte et engagea un procès. Il paya tous les danseurs et la

1 En 1916 Diaghilev a trouvé un contrat pour les Ballets russes aux Etats-Unis, mais il avait besoin de Nijinski pour danser car c'était la condition du contrat. Nijinski doit être le danseur étoile. Nijinski, sa femme et sa fille arrivent à New York en avril 1916 et restent jusqu'à février 1917.

2 Bronislava et son mari ont démissionné des Ballets russes pour se rejoindre à la compagnie de Nijinski. Cette compagnie était intégrée par trente-deux danseurs.

compagnie fut dissoute. Pour Nijinski, cet échec a été fatal³. Il écrit : « Je suis tombé en surmenage. J'étais à la mort. J'ai perdu courage. Je me suis enfermé si profondément que je ne pouvais plus comprendre les gens. Je pleurais et pleurais »⁴.

Nijinski ne savait pas répondre à l'appel d'exercer une fonction symbolique, en ce sens qu'il a dû se placer dans un lieu où il était à la tête de la nouvelle organisation, dans sa compagnie de danse.

De retour de Londres, Nijinski et sa femme enceinte de sept mois rentrent à Budapest et ils se trouvaient là-bas au moment de la déclaration de guerre. Nijinski a une proposition pour travailler à l'Opéra de Paris pour un contrat de trois ans, mais il refuse cette offre.

Le 18 juin 1914, est née Kyra, la première fille de Nijinski. Selon sa femme, Nijinski était toujours attentif à sa petite fille et il sculpte et peint des petits jouets en bois. D'après sa femme, Nijinski était profondément triste, « déprimé » et hanté par les idées de mort. Il ne voulait pas faire d'exercices de danse et était dans un état de « perplexité ».

Peut-être la naissance de sa fille et, par conséquent la fonction de père à laquelle Nijinski devait

3 En raison des circonstances, la saison de Nijinski à Londres n'a pas remporté un grand succès. Mais les Ballets russes sans Nijinski n'ont pas tant brillé non plus, à Paris. Dans la Nouvelle Revue Française du 1^{er} juillet, Jacques Rivière exprime sa déception : « L'absence de Nijinski se révèle plus grave encore que je ne m'y attendais : elle a creusé un vide énorme ... le Ballet russe, c'était Nijinski ... il en était l'inspirateur, au sens propre, même qu'il se bornait au rôle d'interprète ».

4 Nijinski V., *Cahiers*, *op. cit.*, p. 204.

faire face, l'ont placé devant l'impossibilité à subjectiver, à symboliser, et l'ont confronté à une énigme. Une énigme qui est une énonciation telle qu'on n'en trouve pas l'énoncé. Ce qui se produit ensuite, c'est le processus déchaîné, déstructuré dans lequel chaque signification se disperse en tous sens, sans que puisse se produire le moindre capitonnage. Pendant l'hiver de 1915 Nijinski mit au point un système de notation de la danse. A ce moment-là, Nijinski se montre réellement persécuté et se sent en danger. Il écrit : « Je travaillais à mon système de notation et sous la table les chats pissaient et chiaient... Je ne comprenais pas que ce n'étaient pas les chats qui chiaient, mais les gens ».

Ecrire le système de notation de la pièce *L'Après-midi d'un Faune* était peut-être pour Nijinski quelque chose d'imposé du côté du réel et cela prenait la forme de l'écriture, d'une lettre. Il a fait sa notation chorégraphique de façon très idiosyncrasique. Selon les rapports de Hutchinson Guest, spécialiste de la notation chorégraphique, elle a dû travailler pendant 30 ans pour mettre au point ce système de Nijinski. Lacan in-

dique que l'écriture a un rapport au réel. D'après lui, l'œuvre de Joyce, *Finnegans Wake*, n'est pas interprétable et montre le côté réel.

Pour conclure, nous pouvons dire que Nijinski a réalisé des tentatives pour nouer les registres imaginaire, symbolique et réel avec son corps et la danse dans un premier temps, et avec la construction « d'être Dieu » dans un second temps. Peut-être, l'écriture du système de notation de la pièce *L'Après-midi d'un Faune* était pour Nijinski une autre tentative de nouer quelque chose du côté du réel.

Les deux dernières constructions ne lui ont pas permis de soulager sa souffrance. Nijinski a passé trente longues années d'un hôpital à l'autre et, après sa première hospitalisation, à l'âge de vingt-neuf ans, il est demeuré déstructuré, désorganisé, plongé dans des périodes de mutisme.

Le buste en bronze du personnage de la pièce de danse *Petrouchka* maintes fois représentée par Nijinski, et qui est placée sur sa tombe au cimetière de Montmartre à Paris, parle de lui-même.

NOTES

*Membre de l'EPFCL.

Opsis: corpo e intuição*

Sonia Alberti**

A título de introdução:

“Cada sociedade tem seu corpo assim



Imagem 1: Festival de Dança de Joinville (17 de julho de 2009)

como tem sua língua”, observa Federico Andahazi (1997¹)

Quando decidimos fazer o X Encontro da EPFCL | AFCL-Brasil em Joinville, abrindo nossos debates em torno do tema do corpo, o corpo em questão nessa sociedade joinvillense, para nós estrangeiros, estava dado:

é o corpo de baile. Joinville tem um Festival de Dança há mais de vinte anos, um Festival de Dança Escolar há dezoito



Imagem 2: Festival de Dança Escolar em Joinville

anos, e isso sem contar com o Corpo de Baile da Escola do Teatro Bolshoi no Brasil, que iniciou seus trabalhos em 15 de março de



Imagem 3: Escola do Teatro Bolshoi Joinville

2000, tendo no momento do X Encontro, portanto, mais de nove anos!

Criado em Moscou em 1776, o Teatro Bolshoi surgiu num orfanato, por iniciativa de bailarinos e artistas que queriam

1 A questão foi originalmente abordada por Ana Laura Prates em palestra a convite do Fórum do Campo Lacaniano do Rio de Janeiro, no segundo semestre de 2009.

ensinar dança a crianças pobres e filhos de servos. Inaugurada no dia 15 de março de 2000, a Escola é um marco histórico na cultura brasileira e também do próprio Ballet, já que pela primeira vez, em 227 anos de história, a Escola do Teatro Bolshoi de Moscou transfere a outro país seu método de ensino de balé.

Lê-se, na internet, que essa escola pretende trabalhar nos mesmos ideais



Imagem 4: Escola do Teatro Bolshoi Joinville

sociais que deram origem à Escola Coreográfica de Moscou, em 1773, proporcionando o desenvolvimento cultural às crianças da camada mais carente da nossa sociedade².

Se associamos ao *ballet* a frase “cada sociedade tem seu corpo assim como tem sua língua”, vejam o resultado quando assistimos a Johann Sebastian Bach coreografado na República da China, “Cloud Gate”. Esse corpo de baile fala chinês! Donde, poderíamos dizer que o historiador citado poderia perfeitamente ser inserido no Campo Lacaniano!

O corpo como consistência

A partir de *O Seminário, livro 20: “Mais ainda”* (Lacan, 1972-3), ou, como querem algumas traduções, “Um corpo”, o tema do corpo se faz cada vez mais pre-

2 A escola conta com a colaboração dos Amigos do Bolshoi permitindo que muitos alunos recebam bolsa de estudo.

sente no ensino de Lacan. A proposta é: o corpo como consistência.

Na anorexia perde-se corpo; um corpo rechonchudo tem mais consistência; a consistência de um programa de ensino são seus corpos docentes e corpos discentes; não há balé que exista sem a consistência que lhe é dada pelo seu corpo de baile...!, e o que dá consistência à pulsão, o que lhe dá corpo, é o inconsciente. O inconsciente e o corpo. No “sentido de que corpo quer dizer consistência, há somente o inconsciente para dar corpo ao instinto” (Lacan, 1974-5, p. 158).

Quando o inconsciente dá corpo ao instinto, já não é tanto de instinto que se trata, mas de pulsão, pois se o inconsciente é estruturado como uma linguagem - o que não deixa de implicar o inconsciente real, fora dela -, o que era instinto passa a ser mortificado pela linguagem, *corpsificado*, para retomar a referência ao equívoco na língua inglesa (Lacan, 1972-3), e o efeito é o surgimento da pulsão. Mas a pulsão também exige a consistência para a sua satisfação.

Articulado ao Isso freudiano, lugar de silêncio (idem), o corpo fura as outras duas consistências da realidade psíquica: o simbólico e o real. Da seguinte forma: o imaginário - o que dá corpo - é o que pára o deciframento do enigma no simbólico e o ciframento do gozo no real se levamos em conta que real, simbólico e imaginário constituem, enquanto tais, a realidade psíquica do sujeito e que, portanto, estariam borromeamente amarrados.

Se R.S.I. estão borromeamente amarradas, é porque são absolutamente equivalentes, as três dimensões são três consistências. Quando Lacan se pergunta sobre

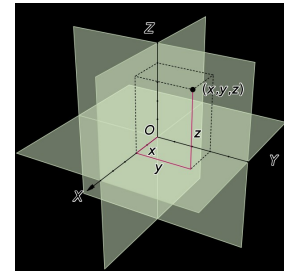


Imagem 5: Nó borromeo

uma consistência, observa que tudo o que dizemos é sustentado pela consistência e o mostra a partir da figura do nó borromeo. E se essa figura “tem uma consistência real”, é preciso verificar que no momento em que a comunico “é por via de uma intuição que posso chamar de imaginária pois me sirvo de imagens” (Lacan, 1974-5).

A cena

Em *O Seminário, livro 21: Os não tolos erram*, Lacan finalmente explica como se instrumentaliza do conceito de dimensão, retomando sua etimologia: no teatro medieval, o cenário de um palco incluía as várias cenas nas quais a peça se desenvolveria. Por exemplo: há o quarto, a sala, a varanda, tudo num mesmo palco. Conforme os atores estivessem no quarto, na sala ou na varanda, eles estariam em uma “mensão”. Com os teatros modernos, há toda uma técnica para mudar as cenas conforme os atos da peça. Antigamente não, estavam todas ali, no mesmo palco. RSI estão presentes também, no mesmo palco, espaço habitado pelo falante. Assim como no teatro medieval, há que se mudar de registro conforme se esteja no real, no simbólico ou no imaginário. O corpo como imaginário, é uma das ditas mensões que, articulada

às outras duas, faz o nó borromeano. Retirando o imaginário, as outras duas também saem de cena, pois a propriedade do nó borromeano é aquela que dita que em se desfazendo uma dimensão, as outras duas também se separam.

Eis como Lacan reabilita, se posso assim me expressar, o imaginário: sem ele, não há nó. Ele pergunta: “por que é sempre preciso voltar a compreender?, quer dizer, voltar a imaginar?”. “Porque”, responde, “há três dimensões do espaço habitado pelo faltante, R.S.I.” (Lacan, 1973-4). Mesmo quando introduz o nó, que ele define como real – na medida em que o três implica o real –, é imaginando-o que conseguimos acompanhar Lacan. A intuição está desse lado, intuimos, como ele diz, o que deve ser simbolizado (idem). Ele o exemplifica com a matemática: “há sempre uma intuição naquilo de que parte o matemático” (idem) e em 1973, a referência é o espaço vetorial.

Em 1844, Hermann Grassmann propôs a matemática da extensão, da *res extensa*, o que Descartes já havia identificado com o corpo. A idéia de Grassmann é classificada por Lacan como “uma intuição meio que filosófica [*philosopharde*]”, mas dela se extrai toda uma matemática do espaço vetorial e de seu cálculo, “alguma coisa passível de ser perfeitamente ensinado, algo estritamente simbolizável” (idem) a ponto de poder funcionar por uma máquina que, no entanto, nada pode compreender. Vetores prescindem das coordenadas cartesianas, são segmentos orientados cujas pontas são a origem e o gol. Grassman introduziu, entre outras coisas, justamente a noção de di-

mensão no espaço vetorial, ou seja, em matemática, o número de coordenadas necessárias para especificar qualquer vetor. O espaço assim criado, já não é geométrico mas o elaborado pela álgebra linear, o que evidentemente não dá prá compreender se não nos instrumentalizamos de alguma forma com uma *res extensa*, um corpo que o imaginare. Se tomarmos o esquema do *Seminário 21*, em que Lacan tenta demonstrar como a amarração borromeana pode enganar de ser a mesma figura que as coordenadas cartesianas, talvez compreendemos um pouco. Senão vejamos: as coordenadas cartesianas podem nos dar facilmente três dimensões: comprimento, altura e volume, conforme estivermos no eixo x, y ou z (conforme imagem 5). O corpo humano, aqui, é o que a criança aprende quando deve desenhá-lo: cabeça, tronco, membros, que dão a altura, a largura e a espessura... mas esse, na realidade, não é o corpo dela. Esse é como “o *more geometrico* que durante séculos foi suficiente para assegurar muitas coisas a partir de um caráter pretensamente demonstrativo, mas que, ao contrário, é fonte de todo tipo de imagens falaciosas” (Lacan, 1973-4). O corpo da criança não é

assim como se ensina desenhá-lo! Ao contrário da imagem das

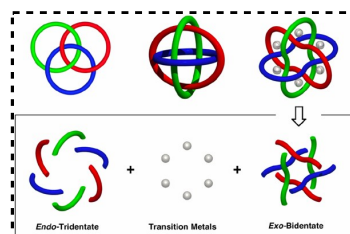


Imagem 6: Endo-tridentate, Transition Metals e Exo-Bidentate

coordenadas cartesianas, a do nó borromeano não permite um ponto de junção dos três registros, ali onde eles se encontram há furos, buracos. O corpo da criança tem buracos, buracos para o amor,

como disse semana passada o namorado, de 21 anos, de uma paciente, de 14 anos¹: ele a convenceu que não haveria problema eles fazerem amor antes de ela ir a primeira vez à ginecologista, porque havia três buracos para o amor, e ela não precisava usar aquele que interessaria sua ginecologista!

Como dito, o corpo humano não é aquele que a criança deve desenhar, ou seja, ele não é atravessado por absissas, coordenadas...

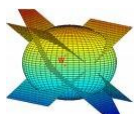


Imagem 7: Corpo no espaço vetorial



o corpo humano tem uma consistência topológica, ou seja, aquela que é dada pelos buracos, pelos vetores, pelo espaço vetorial. Então, no lugar do espaço euclidiano, aquele das coordenadas cartesianas, tomemos o corpo no espaço vetorial ou ainda, um corpo na superfície de Riemann a qual ilustra o Boletim *Wunsch*². Desenhar o corpo aí, é outra coisa! Pode ser isso, que encontrei na internet.

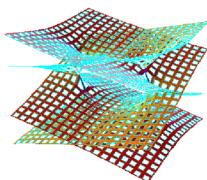


Imagem 8: Corpo na superfície de Riemann



1 Caso que me foi relatado em supervisão.

2 <http://www.champlacanian.net/public/4/puWunsch.php?language=4>

No caso, a referência é ao *baseball*,

mas a suspeita, a hipótese de Lacan é a de que isso vem de muito antes, mais precisamente do momento em que a santíssima trindade foi borromeamente amarrada na história do catolicismo.

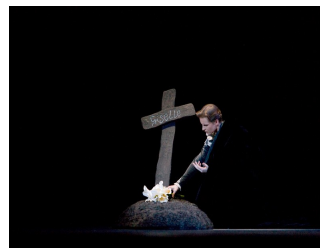


Imagem 9: As dimensões nas quais o ser falante está.

É ao ler James Joyce que Lacan o confirma, quando percebe o quanto o imaginário é pegajoso, vai nos colando, numa cola que sidera, a da esfera e a da cruz. “Estar preso, colado dessa maneira na esfera e na cruz como acontece com Joyce”, não se deve somente ao fato de o autor ter tido tantos anos de formação com os jesuitas e, por consequência, de Joyce ter lido muito Santo Tomás. Mas é sobretudo porque a esfera e a cruz já são um nó borromeano (Lacan, 1974-5), ou seja, as dimensões nas quais o ser falante está.

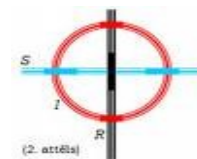


Imagem 10: A esfera e a cruz já são um nó borromeano

esfera e a cruz já são um nó borromeano (Lacan, 1974-5), ou seja, as dimensões nas quais o ser falante está.

Opsis



Imagem 11: As ditas mansões

As ditas mansões que Lacan introduz numa equivocação com o signifiante usado em matemática – dimensões –, são o número de registros necessários para especificar o espaço habitado pelo falante.

Em *O Seminário*, livro 22: *RSI*, Lacan demonstra como uma

dimensão fura a outra. E então inscreve: entre o imaginário e o simbólico, o sentido; entre o real e o simbólico, o gozo fálico, entre o real e o imaginário, o gozo do Outro. Os buracos, os furos, os gozos furam as consistências amarradas entre si de tal maneira que “O imaginário é sempre uma intuição do que há a simbolizar” (Lacan, 1973-4) “mais um gozo vago”. Esse “gozo vago”, de ficar remoendo, ficar pensando... é hoje limitado pela anatomia que cruza o corpo, o desenha, se inscreve nele... anatomia que as pacientes de Freud já mostraram há mais de um século, ao tornarem o próprio conceito de anatomia uma coisa totalmente *relativa*...

Quando Lacan introduz tudo isso no início do *Seminário 21*, proferido no ano letivo de 1973-4, Lacan faz mais uma observação que deu origem ao título de meu trabalho. Tal observação não é sem articulação com o que se publicava e discutia a partir do que Marshall McLuhan

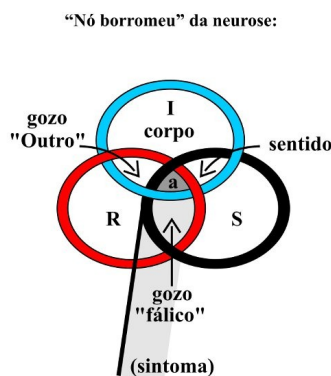


Imagem 12: “Nó borromeu” da neurose

já batizara, em 1962, de “aldeia global”. Em 1967, Guy Debord acerta em cheio com sua “sociedade do espetáculo”. Como se sabe, o livro de Guy Debord é um grito contra os efeitos do mundo das aparências criado pela sociedade do espetáculo na medida que, como já dizia McLuhan, “os homens criam as

ferramentas, as ferramentas recriam os homens”, e tudo não passa então de uma grande enganação espetacular! Donde Lacan retomar o termo grego: *Opsis*.

Opsis: palavra grega que se articula a “olho”, parecer, aparência, vista, semblante. Só que os corpos que vemos não estão, necessariamente, no espaço cartesiano! Quando algo nos olha, quando estamos no campo da pulsão em que o olhar retorna para o sujeito, como tão bem desenvolveu Antonio Quinet em sua tese de doutorado (Quinet, 2002), e anteriormente, Daniela Chatelard (1995) também em sua tese de doutorado, o que vemos fura. Quando estamos no campo do semblante, a intuição pode ser bem outra e a boa forma pode ser má forma.

É com esse contraponto, entre má forma e boa forma que gostaria de terminar. Quando estamos no campo do semblante, a intuição implica o real porque implica o nó borromeano. E então Lacan pode dizer que se ele diminuiu a importância do imaginário numa certa época de seu ensino na qual figurava com frequência o imaginário com a imagem do espelho, época em que queria marcar as funções do simbólico, no momento em que se dá conta de que os dois estão borromeamente amarrados com o real, verificou que a própria imagem do espelho é totalmente real, pois é real que ela seja invertida ¹ *Cloude gate*). Ou seja, na própria imagem está o real de sua inversão, donde, conclui, “não há nada mais especular do que um nó” (Lacan, 1973-4).

Rudolf Nureyev, quando fez sua coreografia para o “Lago dos

1 *Cloud Gate Dance Theatre of Taiwan*.

cisnes”, mudou o enfoque do trabalho original de Petipas e Ivanov. Me utilizarei dessa “Opsis” para terminar o trabalho, pela beleza que é e pelo que nos permite verificar como, numa *opsis*, é possível encontrar todas as dimensões que o ser falante habita, somente a partir dos movimentos do corpo. O corpo de baile e seus solistas.

O descompromissado príncipe Siegfried não correspondera completamente a Odile que precisava que alguém a amasse tanto a ponto de esse amor neutralizar a maldição de von Rothbart que a transformara em cisne. Na cena que recortada do ballet de Tchaikovsky (1875-6), o príncipe se dá conta de que a deixara na mão e tenta, a partir de seu amor, fazê-la ficar entre as mulheres, mas ela já não pode mais ficar, seu tempo já é outro e vemos, em pleno balé clássico, ali onde os corpos se apresentam perfeitamente enquadrados, e tanto que os

movimentos na história do balé do século XX quiseram justamente derrubar tal rigidez, digo, em pleno balé que não se poderia mais clássico, vemos na cena, no palco, nos braços de Margot Fonteyn, em seu pescoço, e nos carinhos de Rudolph Nureyev, vemos encenada a impossibilidade da relação sexual. No recorte aqui realizado, a cena terminará bruscamente, von Rothbart vencendo a contingência do amor, reafirmando tal impossibilidade.

NOTAS

* Trabalho apresentado na Mesa de Abertura do X Encontro da EPFCL | AFCL-Brasil, em Joinville, 30 de outubro de 2009. Esse trabalho abriu o X Encontro Nacional da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano e da Associação Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil, em 30 de outubro de 2009.

** AME da EPFCL.

Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

6. CORPO E DISCURSO

El cuerpo y sus medicaciones

Bernard Nominé*

La relación de nuestro cuerpo con la medicina, se funda en el hecho de que la medicina es, antes que nada, un discurso. Hoy en día lo olvidamos un poco porque la medicina se ha vuelto muy científica, y así se aparta de su tradición. Pero desde sus principios, el arte médico es el saber hablar y ordenar los acontecimientos del cuerpo, así es como la medicina logra aliviar a quien sufre. Por supuesto la medicina puede recetar drogas que modifican de modo llamativo el funcionamiento de nuestro cuerpo: calmar el proceso inflamatorio, impedir el desarrollo de bacterias, de células cancerígenas, aminorar la transmisión nerviosa, pues son sustancias que actúan directamente en lo real del cuerpo sin pasar por un efecto de discurso. En esta serie bien podríamos colocar las sustancias narcóticas que también actúan directamente en el goce del cuerpo, sin pasar por un efecto de discurso. Pero a parte de esas drogas, creo que la mayoría de las demás medicaciones sean químicas, físicas u otras, fundan su eficacia dentro del marco de un discurso. En la Antigüedad griega, los sofistas, medían la eficacia de un discurso con sus efectos, y por eso hablaban del discurso en términos de *pharmakon*.

Es interesante conocer el origen del término. Al principio, el *pharmakon* era un pobre o un villano maldito, elegido dentro de la población, criado y reservado para ser sacrificado a los dioses en caso de catástrofe: calamidad natural, epidemia, carestía. Llevaban

entonces al *pharmakon* en una carreta por la ciudad, cada uno lo podía cargar los males del mundo. Así el *pharmakon* condensaba en sí-mismo el mal que sacrificar a los dioses para salvar a la ciudad. Es interesante ver que al principio, el *pharmakon* era una suerte de moneda de cambio; se usaba el cuerpo de un maldito como moneda de cambio sacrificado a los dioses para curar los cuerpos de los demás. El *pharmakon* desempeñaba en la ciudad griega el papel del chivo expiatorio. En nuestros términos lacanianos, podríamos considerar que ese *pharmakon* desempeñaba la función de condensador de goce, dado que lo que los dioses mandaban que sacrificásemos, es el goce.

El *pharmakon* es claramente un producto del lenguaje; se trata de representar, de nombrar el mal y curarse eliminándolo. Nombrar el mal es designarlo como, ponzoña, peste, por eso el *pharmakon* tomó primero el sentido de *veneno* y luego el de *antídoto*. Bien se sabe que el veneno y su antídoto son sustancias muy parecidas.

Pues, les propongo estudiar el remedio, la medicación, como efecto de la palabra en el cuerpo. El cuerpo, hoy en día, en nuestros países, es forzosamente tomado en cuenta, medido, registrado por la medicina. De ahí viene el concepto de la salud. La salud es un concepto relativo, depende del nivel del saber de la medicina. Otro concepto interesante es la higiene. Es un conjunto de mandamientos que ponen límites al goce. Es interesante porque a ese

nivel, bien se ve la relación del cuerpo con los mandamientos del Otro. La función de estos mandamientos, es la función de lo que llamamos el significante amo. El significante amo domina el cuerpo, lo designa, lo nombra, lo educa e interpreta su malestar. Cada uno sueña con dominar su cuerpo. De ahí viene el poder a veces exorbitante, que le otorgamos al significante amo. Lo que yo quisiera abordar en esa mesa redonda, es la relación entre este significante amo, mandamiento del Otro y el cuerpo del sujeto. Esa relación, en la jerga lacaniana, la llamamos discurso, y especialmente discurso del amo. Si el ser humano se deja atrapar tan fácilmente en ese discurso es porque es el lugar de elección de un ejercicio del control, y precisamente del control del cuerpo. Nos resulta difícil dominar nuestro cuerpo, no deja de ser caprichoso, a veces nos parece tan otro. Por eso el hombre sueña con encontrar el significante que le diera el control de nosotros mismos. Lo que le permitiría a la vez controlar el cuerpo de su vecino, por todo tipo de razones, siendo la primera apropiárselo para gozar de él.

Es lo que nos mostró Hegel con su dialéctica del Amo y el Esclavo. En el campo de batalla el Amo, es el que no teme morir porque su ideal de control y su deseo de hacerse reconocer como tal es más fuerte que su instinto vital. El Esclavo, en cambio, es el que prefiere la vida al puro prestigio. Acepta pues alienar su cuerpo al Amo para seguir viviendo.

Si el Amo tiene necesidad del Esclavo tanto como el Esclavo la tiene del Amo, es que ambos están atrapados en un discurso,

es decir, en una determinada relación de cuerpo a cuerpo ordenada por la palabra. La posición del Amo es caracterizada por el hecho de que renunció al goce del cuerpo en favor del goce del prestigio, es decir, el goce del significante amo. La posición del Esclavo al contrario es definida por el goce, pero luego pierde libertad de su cuerpo.

El Amo es privado de su goce. El Esclavo es privado de la libertad. Lo que los une en un discurso es que el cuerpo del Esclavo se convierte en la metáfora del goce del Amo, que no alcanza el goce más que por la mediación de su esclavo.

<u>Amo</u> \$ privado de	→	<u>cuerpo del esclavo</u> goce del amo
-----------------------------	---	---

Por tanto con esta fórmula y la escritura que propongo, se ve que la estructura de este discurso que ordena los cuerpos se basa en lo que uno dice al otro: *"tu cuerpo es la metáfora de mi goce."* Observen que el goce es lo que está en juego de esta dialéctica. Es para lo que sirve un discurso, se trata de regular los goces. El esclavo que no renunció al goce debe aceptar alienar la libertad de su cuerpo, que se vuelve entonces representante del objeto de goce del amo.

Cabe decir que, todos somos más o menos esclavos del Amo, ya que gracias a él, dominamos más o menos nuestro y tenemos todos este ideal de ser Amo no solamente de nuestro cuerpo sino también del cuerpo del prójimo. Así el Amo no debe considerarse desde el punto de vista de una persona física, de un otro vivo, sino más bien desde el punto de vista de un ideal, el del significante Amo al que se supone haber vencido el goce, haberlo borrado.

En la escritura de Lacan esta relación del Amo al cuerpo del Esclavo podemos escribirla:

$$\begin{array}{l} S1 \rightarrow \text{cuerpo} \\ \$ \quad \text{objeto} \end{array}$$

Este cuerpo, es el cuerpo como Otro, es decir, que es el cuerpo en tanto marcado con el sello del significante ideal. Esta fórmula es entonces la de la educación del cuerpo, es decir, la de la higiene por ejemplo.

Esta cuestión de la higiene es interesante de considerar ya que en la época en que el significante amo que prescribía lo que cada uno debía hacer de su cuerpo, era esencialmente religioso, era la religión la que se preocupaba de la higiene. Muchos rituales religiosos se basan en una higiene del cuerpo. El Dios de la religión monoteísta es el emblema de ese significante amo S1 que debe reinar sobre los cuerpos al mismo tiempo que los reconoce a su imagen es decir, que los eleva por encima de las otras criaturas terrestres. Así mismo, todo sujeto que hace muestra de su incapacidad de controlar su cuerpo por su espíritu, hace a su vez injuria al significante amo divino puesto que exhibe su desfallecimiento. Tales sujetos, en una determinada época de nuestra historia, eran designados entonces, como poseídos y sometidos a exorcismo. Todo el mundo está de acuerdo en que la mayoría de los poseídos eran mujeres, lo que es fácilmente comprensible si se piensa que los representantes de la autoridad religiosa han sido siempre esencialmente hombres.

A partir del momento en que el conocimiento de la medicina estuvo en condiciones de poner en orden los acontecimientos de cuer-

po, es ella quien tomó esta función de significante amo sobre los cuerpos. Es a partir de ahí que la neurología ha podido proporcionar la prueba de la consistencia de su conocimiento sobre las terminaciones nerviosas, su anatomía, su fisiología, que la conversión histérica ha conocido sus mejores momentos. Dicho de otra manera, el sujeto histérico es un sujeto cuyo cuerpo lleva ciertamente la marca del significante pero es un sujeto que no se resigna a someterse al significante amo. De ahí la profunda división que existe en la histérica entre su cuerpo que obedece al significante amo y su posición subjetiva que es una posición de rechazo, de rebeldía. La histérica rechaza la posición del esclavo pero su cuerpo obedece al significante amo y ella no tiene el control. Esta dependencia al significante amo explica la plasticidad de la histeria. En la época de Freud, era el *pater familias* quien hacía el papel de significante amo, eso otorgaba la histeria al estilo Dora. En la actualidad, el *pater familias* tiene sus dificultades en representar un significante amo. La histeria ha cambiado. Se la encuentra de buen grado del lado de la anorexia.

El comportamiento anoréxico no remite indefectiblemente a la histeria pero a pesar de todo es bastante frecuente. En ese caso se ve que la paciente ha elegido la posición del Amo hegeliano que controla el cuerpo. No es casual que sean muchachas brillantes que están a la cabeza en clase, que acceden a Universidades punteras. Están en el ideal del todo fálico y ese significante amo impone al cuerpo no ser más que fálico, de ahí el rechazo de la

feminidad, incluso, en los casos extremos, el rechazo de la vida.

$\frac{S1}{\$}$ → cuerpo falicizado
 § feminidad

Por suerte, en la mayoría de los casos, el sujeto del inconsciente resiste el confinamiento completo en la metáfora del cuerpo como objeto preso de los mandamientos del Otro, es consecuencia de que una parte del ser permanece fuera de esa metáfora. Lo que sostiene al sujeto del inconsciente, lo que le permite no confundirse por completo con su cuerpo alienado al Otro, es que ubica su propio objeto a la deriva, como Lacan dice, o sea fuera de alcance del imperio del significante amo.

El sujeto tiene un cuerpo, no es un cuerpo. El sujeto tiene un cuerpo, gracias a su alienación al Otro por medio del significante amo. Pero esa alienación es soportable porque hay también algo de una separación. El objeto de la separación es ese objeto a la deriva. Para entender eso, hay que volver a la dialéctica hegeliana.

*“Si amo soy, dice Lacan, mi goce está ya desplazado, depende de la metáfora del siervo, sólo que para él hay otro goce que permanece a la deriva”*¹ (Lacan, 1967). Este otro goce que permanece a la deriva es el goce propio del esclavo, el que no se atrapa en la metáfora del Amo, el que se le escapa.

$\frac{\text{Amo} \rightarrow \text{cuerpo del esclavo}}{\text{goce del amo}} \quad \frac{\text{Esclavo} \rightarrow \text{goce a la deriva}}{\$}$

Esto quiere decir que no es en su cuerpo, que pertenece al Amo, donde goza el Esclavo, es en otra parte, y precisamente allí donde

una parte de su ser escapa al Amo. El Esclavo goza de un objeto que no sacrifica al Amo. Este objeto permanece al margen, se sitúa fuera del cuerpo, en la medida en que no forma parte del cuerpo como Otro es decir, del cuerpo significativo.

Este objeto, es lo que permite al Esclavo no confundirse con este cuerpo servil que representa para el Amo. Es el gozar de la vida que fija un límite a las exigencias surperyoicas que imponen al ser un modelo ideal mortífero.

Hace poco, trabajando el tema del sacrificio, me di cuenta de que entre el sacrificante y los dioses, es preciso que haya un intermediario (la víctima) y ese intermediario ha de ser destruido ya que lo sagrado es contagioso, y ese contagio es peligroso. Si el sacrificante se comprometiera hasta el final en el rito, encontraría la muerte, no la vida. La víctima lo reemplaza. Solo ella penetra en la esfera peligrosa del sacrificio y luego perece. El sacrificante permanece al abrigo. La víctima lo redime. Aquí encontramos de nuevo el papel del *pharmakon* de la Antigüedad griega. El *pharmakon* griego ilustra la necesidad del no-todo. Lo que vuelve posible y soportable el efecto de la palabra en el cuerpo, lo que vuelve posible esa alienación profunda del sujeto al Otro mediante su cuerpo, es esa división entre el cuerpo que goza de la vida y el cuerpo simbólico en el que a veces se desencadena el goce del Otro. El *pharmakon* suministrado por el psicoanálisis es el descubrimiento de este espacio para el sujeto enajenado al Otro pero no por completo.

NOTAS

*AME de l'EPFCL.

¹ J. Lacan, *“La logique du fantasme”*; sesión del 7 de Junio del 1967. (inédito)

Las marcas en el cuerpo*

Beatriz Elena Maya Restrepo**

Hace poco vi una película llamada *Semen: una cuestión de amor* en la que se hace una ironía a los avances de la ciencia, en particular a la posibilidad de que una mujer pueda tener un hijo por encargo, borrando con toda intensidad, la presencia del padre. “No me interesa saber quién es el padre” dice el personaje. El desarrollo de la película hace que el padre se incluya a pesar de la ciencia, podríamos decir. Esta película pone en actualidad una de las razones por las cuales, decimos, hay síntomas contemporáneos, los avances científicos y tecnológicos que apoyan otro de los motivos, y que para algunos más que esto son la causa: el discurso capitalista que ofrece infinidad de objetos, *letosas*, las llamaba Lacan, con los cuales el sujeto se engaña en la búsqueda de su goce. No voy a entrar en la discusión que en otra oportunidad introduje con un trabajo en el que sustentaba que realmente el capitalista es el inconsciente y que este hace homología con el discurso capitalista, de tal manera que este no es causa sino más bien apoyo e impulso a la búsqueda sin fin que borra la castración.

Este es un debate que nos pone a pensar en la causa la forma y el hacer con el síntoma “moderno”. De la causa estamos cansados de repetir que el discurso capitalista y su variación, el de la ciencia, han introducido un modo de gozar sin límites, en cuanto a las formas referimos nuevos síntomas en lo descriptivo, drogadicción, anorexias, bulimias, la internet, las marcas del cuerpo. Sínto-

mas, en tanto rompen el lazo social, dicen, pero ¿y lo que el psicoanálisis puede hacer frente a lo que los discursos actuales imponen al sujeto? es decir, “el deber del psicoanálisis en el mundo”.

Siempre hemos tenido “nuevos síntomas” en lo que a la forma de manifestarse se refiere, pero ¿de dónde entonces el sintagma “síntomas contemporáneos”? es una expresión que introduce el tiempo calificando el síntoma, podríamos pensarlos modernos, actuales, pero ¿qué importancia tendría esto para los psicoanalistas? Ninguna, sólo que los síntomas que se llaman contemporáneos tienen una característica: no hacen un llamado al otro para ser desvelados, ponen a gozar en forma autística a los sujetos, por eso decíamos que rompen el lazo social. Entonces vemos oleadas de preocupación entre los analistas y los distintos grupos para pensar qué hacer con este problema que se podría calificar de epidemia social, los vemos tratando de introducir soluciones desde el psicoanálisis porque, repito “él tiene un deber en el mundo”, hasta se aprovechan del asunto para hacer política expansionista de algunas Escuelas, proponiendo psicoanálisis de cuatro meses para los pobres y respondiendo así a la demanda del medio.

Pero tenemos que recordar que la demanda que recibe el analista es la del paciente, es más, hay que hacer a veces un largo trabajo en las entrevistas preliminares para que el paciente pasando de su queja formule una verdadera demanda, algo que lo comprometa

en su fuero interno, es decir que el síntoma, el fenómeno, lo que lo incomoda se convierta en un interrogante para él mismo. De lo contrario vanos serán los esfuerzos del psicoanalista por intervenir en lo que sólo para él sería un problema sintomático. Estoy planteando entonces que la respuesta del analista frente a los “síntomas contemporáneos” debe ser la del deseo del analista, provocar al sujeto para encontrar un saber sobre lo que le pasa, es decir, la clínica del uno a uno. Es aquí donde se nos acusa de extra-territorialidad frente a las otras disciplinas y se nos reclama una respuesta efectiva frente a los problemas que emergen contemporáneamente, a nosotros que tenemos un saber nuevo: existe inconsciente. Un saber al que se le presupone nuevas propuestas de solución también. Pero aunque Freud descentrara las disciplinas *psi* al introducir algo más allá de la conciencia, no pretendía soluciones colectivas, ni la última verdad del lado del psicoanálisis; pretendió algo humildemente sencillo, una nueva clínica. Por supuesto que hizo aportes explicativos sobre el malestar en la cultura introduciendo un corpus teórico deducido de la clínica, “una serie de conocimientos psicológicos”, pero no propuso intervenciones grupales. De alguna manera señaló los límites del psicoanálisis como disciplina, frente a otras que pueden ofrecer otro tipo de salidas distintas a la clínica individual. Hay pues una posibilidad, además de la clínica, el señalamiento de lo que ocurre, pero con el riesgo de caer en la denuncia estéril si no se recuerda la especificidad del deseo del analista y del acto analítico.

Dentro del grupo de los así llamados síntomas se han incluido las marcas en el cuerpo, los tatuajes, los piercing etc. Por qué llamarlos contemporáneos cuando, si miramos su historia, esta es milenaria. En términos generales podríamos abordarla desde los calificativos, cualesquiera que fueran serían personales, por ejemplo, podemos decir están del lado del horror, podemos también preguntarnos si es el intento de hacer del horror arte, o si es un cuerpo ofrecido a la mirada del otro, si se pretende movilizar respuestas del lado del otro y así un sinnúmero de preguntas todas válidas, pero cuyas respuestas, para no ser especulativas, tendrían que ser dadas desde la palabra de quienes aparecen en la imagen. Por supuesto que hay trabajos de “investigación” que se dicen psicoanalíticos que intentan dar respuestas a partir de lo que la teoría nos ofrece, no digo que no lo sean, psicoanalíticos, porque corrientes psicoanalíticas hay muchas, digo que no lo son desde la perspectiva lacaniana. Tal como yo lo entiendo, ésta privilegia el significante sobre el fenómeno. Podrán decir que el fenómeno se puede elevar a la categoría de significante, pero la pregunta es ¿quién lo hace?, ¿el investigador o el sujeto marcado para quien su acto hace enigma? Podemos comparar lo que vemos aquí con investigaciones históricas, antropológicas, sociológicas, en algunas vemos un intento de psicologizar el fenómeno, pero ninguna se pregunta por lo particular del sujeto inconsciente. Tomando en cuenta lo anteriormente dicho y el hecho de que no para todo el que se tatúa, esto le representa un síntoma, quiero hablar de un paciente, es decir remi-

tir la pregunta al uno a uno. Es un hombre de unos 35 años quien se presenta como homosexual con una pregunta muy clara sobre su sexualidad: por qué ya “no le sabe a nada el sexo”, se refiere, con esta expresión, a un cierto desencanto en los encuentros que en serie, tiene con distintos hombres, el amor no ha tenido presencia en su vida, y las dos posibilidades que tuvo de un vínculo amoroso se vieron frustradas por el abandono del compañero, lo cual lo ha sumido en una desconfianza que le impide establecer nuevas relaciones. El trabajo le ha permitido cuestionarse el estilo de vida que ha tenido hasta el momento, se pregunta por su vida de Gay haciendo de estos un conjunto que califica todo el tiempo de superficial y al cual no quiere pertenecer. Si bien el trabajo gira en torno a estos y otros asuntos, surgió uno que tiene que ver con las marcas en su cuerpo. La primera que menciona es el VIH del cual está marcado y que define como una marca de la muerte, para él, infectarse es lo mejor que le ha podido pasar para bajarlo de lo que su nombre le significa este separado en dos partes muestra la posición que siempre ha tenido y que podemos llamar de un narcisismo exacerbado. Antes pensaba sólo en la muerte, pero su hermano se adelantó con el suicidio robándole la posibilidad a él. Cuando se infectó sabía que esto podía pasar, estar infectado le permite entender al otro, las debilidades del otro, dice. Pero realmente la primera marca que se hizo fue un tatuaje llamado tribal que para él no representa mayor cosa, pues dice que él sabe que los tatuajes visibles tienen una intención: impresionar al otro con fortaleza o

rigidez, dos cosas que siente que no tiene. En el transcurso del trabajo conmigo se hace un tercer tatuaje: un ave fénix, símbolo, para él, de vida, le recuerda el valor que esta tiene. Tres tatuajes que hacen una serie: de lo trivial, a la muerte y de esta a la vida.

Si bien sus tatuajes hacen parte de los dichos en la consulta no representan verdaderamente un síntoma, no le hacen cuestión, su demanda gira en torno a otras cosas. No puedo entonces decir que la viñeta clínica me permite ilustrar un caso de tatuaje como síntoma contemporáneo, todo lo contrario, lo traigo para resaltar el cuidado que hay que tener con las generalizaciones que vemos en innumerables artículos que a nombre del psicoanálisis afirman o dan una explicación generalizada sobre una práctica como esta. ¿Por qué son tomados como síntoma? Se me ocurre que por el incremento en su número y por la posible epidemia de contagio que pudieran traer, sin embargo sabemos que ahora se hacen con todas las medidas de precaución necesarias para que no sean mirados de tal manera. Se dice que “los adolescentes los emplean para provocar la autoridad”, como una manera de ritual de iniciación, como una forma de hacer grupo identificador etc. Explicaciones todas desde una perspectiva sociologizante o de una psicología que parte de clasificaciones que no cuentan con el sujeto propiamente dicho. Imaginemos que mi paciente no fuera el neurótico que es sino un psicótico para quien el tatuaje o las marcas en el cuerpo representarían una forma de poner límite al goce que lo desborda y que yo procediera en el tratamiento con un prejuicio como el

que la psicología indica, es decir que se trataría de una manera de objetar al otro, con seguridad que no estaría escuchando el justo lugar que las marcas tendrían para el sujeto, lugar central en la clínica de las psicosis, allí donde la letra escrita en el cuerpo circunscribe un real. Podemos hablar de un caso no hipotético sino real. Precisamente un “adolescente”, entre comillas porque creo que para el psicoanálisis esta no es una categoría que hable del sujeto, lo nombro así para contrastar con el discurso psicológico del que hago referencia atrás. Es un joven psicótico para quien el empuje a la mujer pasa por la letra gravada en multitud de dibujos de mujeres guerreras. Se adorna su mano y su brazo con argollas y pulseras que imitan los tatuajes trivales, que para él identifican los personajes que pinta. Dice que quiere tatuarse en el brazo izquierdo uno trival y en la derecha el nombre de la mujer de la cual está enamorado pero que no es más que un personaje creado por él pero con una presencia absolutamente real en su vida. Su nombre sustituiría el tatuaje que realmente quiere hacerse: la imagen de ella. No lo hace porque cree que es imposible que alguien pueda capturar bien la idea que él tiene de ella y la tatúe tal cual. Cuando le interrogo por la razón por la cual quiere tatuarla en su hombro y espalda, me dice que para verse en el espejo, corrige y dice verla en el espejo. Equívoco que da indicios del lugar que esta mujer Real tiene en su psiquismo. Un ejemplo entonces del lugar del tatuaje en el orden de la letra como medio para la estabilización de un sujeto psicótico. Dos ejemplos estructurales diferentes atra-

vesados por el mismo fenómeno: el tatuaje, que hay que escuchar en su justo lugar sin prejuicios psicológicos sobre el lugar de tal práctica en cada uno de ellos.

¿Qué quiero decir con esto? Que para la clínica psicoanalítica no es el fenómeno lo que podría responder por el sujeto, sólo el significativo emergido bajo transferencia nos daría cuenta de la manera como un sujeto se hace representar, manera que además debe ser producto del mismo paciente, no del “parecer” del analista que sacaría conclusiones a la ligera para devolverlas como una verdad preconcebida al paciente. Por eso decir “síntomas contemporáneos” es una expresión que, a mi manera de ver, coloca el psicoanálisis en un punto que no le corresponde. Es verdad que los psicoanalistas podemos hacer un desciframiento de lo que el entorno nos entrega, pero a sabiendas de los límites que nuestra práctica tiene, sin caer en la trampa de la demanda social que cree poder esperar una solución desde todos los discursos, incluido el psicoanalítico.

Cuando se hacen generalizaciones del tipo: “ Por su naturaleza el SIDA modifica la relación del paciente con su deseo y con su historia(pasado y porvenir). Impedido de proyectos, se interroga acerca de su pasado y vive el presente como una desgracia. Aunque no sea más que cero positivo, sin síntomas, un mal le apunta al corazón mismo del ser antes de modificar su cuerpo. Pueden pasar años, en esta dimensión de espera y amenaza. La relación al otro no será nunca más como antes, marcado , como se encuentra por el riesgo de contagio. Encerrado en la tristeza y en la dis-

minución del gusto de vivir, la relación al Otro del saber médico puede advenir la única relación”, se terminan haciendo tipologías a partir del síntoma como fenómeno, formas de universalizar la clínica, participando del borramiento del sujeto del que tanto nos quejamos. Mi paciente para nada da cuenta de esto que la autora del artículo en mención nos trae.

Podemos hacer múltiples análisis desde ángulos que antes no se tenían en cuenta, Freud y Lacan nos lo enseñaron, pero también nos enseñaron a ocupar el lugar que nos corresponde en la escucha analítica. Podemos marchar protestando por las incidencias de la ciencia y el discurso capitalista en los problemas contemporáneos del hombre, pero allí estaríamos en calidad de ciudadanos comunes y corrientes. También podemos escribir muchos artículos denunciando el lugar de estos discursos, pero tampoco allí lo hacemos como psicoanalistas, cualquier ilustrado de la teoría podría decir muy bien lo que pasa, recordemos que un psicoanalista no es el que sabe mucha teoría, lo cual no quiere decir que el que sí lo es no deba tener en su formación la mira teórica, digo que un psicoanalista es el resultado de un análisis allí donde el deseo del analista se ha instalado, no las ganas de ser psicoanalista. Es por tanto el acto analítico lo que circunscribe la presencia del analista frente al síntoma, contemporáneo o no.

Entonces lo que se refiere a “el deber del psicoanálisis en el mundo” considero que se trata de la apuesta por el desciframiento a través de la palabra del paciente en un intento de construir un saber.

La frase de Lacan: “Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época¹”, puede ser aislada de su contexto y hacer múltiples interpretaciones, una y la más común, es que él nos está haciendo un llamado a responder a las problemáticas actuales; es válida, pero si leemos el párrafo que la precede y que dice: “Pero a la vez puede también captarse en él que la dialéctica no es individual y que la cuestión de la terminación del anillo es la del momento en que la satisfacción del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana. Entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista es tal vez la más alta porque opera en él como mediadora entre el hombre de la preocupación y el sujeto del saber absoluto. Por eso también exige una larga ascesis subjetiva, y que nunca sea interrumpida, pues el final del análisis didáctico mismo no es separable de la entrada del sujeto en su práctica” podemos ver como especifica la obra del psicoanalista y nos dirige a la condición: “ascesis subjetiva”, es decir el trabajo clínico del uno a uno sería lo que permitiría unirse a la subjetividad de su época, reconociendo los determinantes significantes venidos del Otro, para reinaugurar un nuevo lazo social. Es entonces una frase incluida en el contexto de una afirmación acerca del determinismo del significante más allá de lo biológico, precisamente en el vínculo al Otro. Hace entonces un llamado a la clínica

1 Lacan J. *Función y Campo de la palabra y el lenguaje*. En *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984, p.309.

de lo particular como el compromiso primero que debe tener un sujeto con respecto al vínculo social.

NOTAS

* Trabajo presentado en la Jornada «Síntomas contemporáneos» organizado por la EPFCL-Foro de Pereira en Noviembre de 2008.

** Miembro de la EPFCL.

Corpi parlanti, *Gruppo e godimento*

*Renato Gerbaudo**

“LOM, LOM de base, LOM cahun corps et nan-na Kun”
(J.Lacan, 1979)**

In questo testo Lacan introduce la ‘scrittura fonetica’ per parlare del rapporto tra l’uomo (LOM) e il corpo: “L’UOMO, L’UOMO di base, L’UOMO che ha un corpo e non ne ha che uno.” E prosegue “Bisogna dirlo così: egli ne ha uno e non: egli è uno (cor/niché)*. E’ l’avere e non l’essere che lo caratterizza.

Aggiunge che d’ora in poi sarà il termine “parlêtre (parlessere) che sostituirà l’inconscio freudiano, perché “...l’inconscio è un sapere in quanto parlato come costituente dell’Uomo (LOM). La parola, beninteso, si definisce come il solo luogo, in cui l’essere abbia un senso. Il senso dell’essere essendo quello di presiedere all’avere...” E ancora “... ho enunciato adesso che bisogna mantenere che l’uomo abbia un corpo, sia che parli con il suo corpo, detto altrimenti che ‘parlessere’ di natura.

L’interesse della teoria di Lacan del suo ultimo periodo consiste nella nuova definizione di significante, un significante impastato di godimento, che non contraddice la prima definizione – un significante rappresenta il soggetto per un altro significante – ma si sposta più precisamente sul rapporto tra parlare e godere. Il soggetto, in quanto determinato dai significanti dell’Altro, è dalla parte dell’essere sul versante sim-

bolico, mentre la sua parte perduta viene parzialmente recuperata in quanto ha un corpo, cioè effetto di godimento, sul versante del reale della pulsione.

Questo godimento si presenta sempre in eccesso rispetto al reale del corpo, tale da non essere assorbibile completamente negli altri due registri, il Simbolico e l’Immaginario, pur articolandosi con loro, come dimostra Lacan, nella figura topologica del nodo borromeo. C’è una parte silenziosa della pulsione, come rappresentante del lavoro della pulsione di morte.

Questi temi m’inducono a riconsiderare la questione del corpo nello psicodramma, in quanto manovra analitica che mira a trattare il reale nella clinica dei gruppi. Come si presenta il corpo in azione nella narrazione e nel gioco, che tipo di trasformazione subisce, nel momento in cui possiamo considerarlo anche un effetto di discorso?

La disgiunzione tra soggetto e corpo sposta l’attenzione sul sintomo come “evento di corpo”. Se da un lato contiene un messaggio, come Freud aveva illustrato, e il significante opera un’iscrizione nel corpo, nondimeno appare come una forma di godimento del fantasma. In altre parole Lacan

sviluppa questa dimensione del reale, come godimento del corpo. In che modo l'evento di corpo si presenta, tramite il sintomo, come segno del reale?

Come sottolinea L.Izovich¹ “per capire ciò che designa il sintomo come evento di corpo, bisogna riferirsi al Seminario ‘*Les non dupes errent*’ in cui Lacan sottolinea che non c'è evento se non di un dire. Questa nuova concezione dell'evento assume che quest'ultimo non è più la storicizzazione relativa al simbolico ma segno del reale, come ciò che si scrive al di là del deciframento.”

In sostanza, il soggetto come effetto della catena significante e il corpo effetto di godimento sono riuniti nella definizione del ‘*parlessere*’, che li congiunge. Si tratta dunque di prendere in considerazione il fatto che l'analisi tratta il sintomo come godimento del corpo, proprio perché il soggetto (l'Uomo) ha un corpo. Corpo affetto dal significante, il cui effetto è il godimento.

Paradossalmente, da un lato, il significante mortifica il godimento, elevandolo (*Aufhebung*), tramite il fallo, a prodursi come corpo simbolico; dall'altro lato, il significante si incorpora, recuperando un godimento attraverso gli oggetti (a), che come tali riceve dall'Altro, cioè il corpo.

Il soggetto aliena il suo corpo all'Altro, guadagnandoci una sorta di identità simbolica, lasciando la proprietà del corpo, il suo godimento, all'Altro. Per questo si può

1 Izovich L. *Preludio* a “Il mistero del corpo parlante” Rendez Vous internazionale EPFCL Roma, 10-11 lu 2010

nominare il corpo parlante come effetto sia di un'iscrizione simbolica sia come segno di un reale. Il soggetto, tramite il secondo tempo della separazione, grazie alla mancanza nell'Altro, staccherà questi oggetti mediante l'operazione di costruzione del fantasma. Operazione che permette di riunire nell'oggetto (a), l'oggetto causa del desiderio, nel suo versante di reale, all'interno della categoria dei discorsi.

Il discorso del Padrone rappresenta questo schema quadripartito del rapporto tra gli effetti di *significantizzazione* e quelli di *incorporazione*, sostenuta dall'oggetto (a) come reale del godimento, non del tutto assimilabile al discorso. Discorso del Padrone e sintomo, sul versante del rapporto tra simbolico e reale, sono rappresentati dallo schema discorsivo:

$$\begin{array}{cc} \underline{S1} & \underline{S2} \\ S/ & a \end{array}$$

In sintesi, il soggetto dalla parte dell'essere, sia pure come ‘mancanza ad essere’ perché barrato dalla divisione significante e il corpo dal lato dell'avere, come effetto del discorso del Padrone, che riprende la concezione hegeliana della dialettica dello schiavo e del padrone.

Abbiamo quindi, per esemplificare, ‘due corpi’, il *corpo-immagine*, derivato dallo stadio dello specchio, *un corpo scopico*, unificato dal rispecchiamento nell'altro, e un *corpo parlante*, effetto del godimento, sostanza godente, entrambi articolati al registro simbolico della significantizzazione e dell'incorporazione.

La tesi che voglio sostenere, rimandando la questione del corpo nella psicoanalisi, è come, a partire dai brevi accenni fatti, si possa trattare la dimensione del reale del corpo come godimento nello Psicodramma analitico. E' la ragione principale per cui il nostro psicodramma pretende di operare una manovra analitica, tramite il trattamento del sintomo.

Manovra di apertura all'etica della psicoanalisi, da cui tuttavia procede ad una disgiunzione attraverso i suoi significanti principali: il gruppo e il gioco. Metaforicamente parlando, gruppo e gioco sono presenti anche nell'analisi individuale, ma vengono affrontati tramite la relazione che si instaura tra analizzante ed analista, tramite le formazioni dell'inconscio.

Il gruppo

Riprendo una citazione di Lacan nel Seminario *L'Etourdit*¹, già riportata altrove, sulla questione del gruppo: “ Ho il compito di tracciare lo statuto di un discorso, là dove situo che ci sia...discorso: e lo situo (questo discorso) del legame sociale al quale si sottomettono i corpi che, questo discorso *labittano*. La mia impresa sembra disperata (lo è per il fatto stesso, è qui il motivo della disperazione) perché è impossibile che gli psicoanalisti formino un gruppo. Tuttavia il discorso psicoanalitico (è qui il mio tracciato) è proprio quello che può fondare un legame sociale ripulito da ogni necessità di gruppo... dirò che misuro l'effetto di gruppo a ciò che aggiunge d'oscenità immaginaria all'effetto

1 Lacan J., “L'Etourdit” Seminario XV inedito, lez. 14/07/72

di discorso. Ci si stupirà altrettanto meno, lo spero, del dire che è storicamente vero che sia l'entrata in gioco del discorso analitico che ha aperto la strada alle pratiche dette di gruppo e che queste pratiche non sollevano che un effetto, se posso dire, purificato dal discorso stesso che ne ha permesso l'esperienza. Nessuna obiezione qui alla pratica detta di gruppo, purché sia ben indicata (in breve). La notazione presenta dell'impossibile del gruppo analitico e anche bene ciò che ne fonda, come sempre, il reale. Questo reale, è questa stessa oscenità: altrettanto bene ‘ne vive’ (tra virgolette) come gruppo.”

Questa volta ho tradotto in italiano il termine francese *labitent* con *labittano* per rendere ragione al reale in gioco nel gruppo. *La bitta*, secondo il dizionario Zanichelli, è una “piccola colonna a forma di fungo che si trova sulle banchine dei porti (o sul ponte delle navi).” Nel contesto della citazione assume le proporzioni dell'ancoraggio dei corpi al discorso del legame sociale.

Già nel 1945, nello scritto sul *Tempo Logico*² Lacan aveva affermato che ‘il collettivo è il soggetto dell'individuale’. Collettivo, non gruppo. Qual è la differenza? Poiché sono i corpi degli esseri viventi che si sottomettono a questo discorso, l'oscenità immaginaria si lega intimamente al fatto che le relazioni tra gli uomini tendano a formare dei gruppi costituiti. Il discorso analitico crea però un legame sociale diverso

2 Lacan J., “Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata” 1945, In Scritti, vol.I Ed. Einaudi 2002

dagli altri, perché non permette ai corpi di viverci come gruppo, vale a dire come Uno. Ciò che lo differenzia è che consente di leggere il legame come purificato dagli effetti di gruppo, in quanto è l'oggetto (a) ad essere in posizione di agente.

$$\begin{array}{ccc} \underline{a} & \text{---} & \rightarrow & \underline{S/} \\ S2 & & & S1 \end{array}$$

In che misura nello psicodramma può operare il discorso analitico, visto che il gruppo lavora a partire dal discorso del Padrone, che ne è il suo esatto rovescio?

$$\begin{array}{ccc} \underline{S1} & \text{---} & \rightarrow & \underline{S2} \\ S/ & & & a \end{array}$$

Far funzionare il discorso del padrone significa innanzitutto aver operato una riduzione dei significanti per ciascun partecipante al gruppo a partire dagli scenari immaginari nelle narrazioni e nei giochi. In altre parole come, attraverso le sottolineature, le associazioni degli altri, lo scarto tra narrazione e gioco, permetta a ciascuno di cogliersi come soggetto rappresentato da un significanto per un altro (S1, S2, S/). Ora quest'operazione lascia un resto (a) che entra in gioco nel discorso tramite il corpo pulsionale.

Questo resto, che s'incontra nello psicodramma, è il reale che partecipa del discorso, pur essendone ancorato come effetto di produzione. Si presta ad essere l'elemento che qualifica il tipo di godimento che è in gioco nel discorso in cui è preso il soggetto. In questo modo, l'elemento cui è ancorato il corpo tramite un'espressione pulsionale, può assumere

un valore di godimento 'ridotto' rispetto all'uso corrente del sintomo.

In altre parole se, come abbiamo detto, il discorso del Padrone ha la stessa struttura del sintomo analitico, allora può essere letto non solo come messaggio, ma anche come modalità di godimento specifico del soggetto. Non si tratta dell'attraversamento del fantasma, cui solo l'analisi può dare seguito, ma un'introduzione della questione del fantasma. Il soggetto parlando gode del suo sintomo, e lo fa con il corpo.

Gruppo e funzione del gioco

Nello snodarsi della sequenza delle sedute gli psicodrammatisti operano su due versanti: nell'intervallo tra i significanti (S1, S2) per permettere la rappresentazione simbolica degli effetti soggettivi (S/), tramite la punteggiatura del discorso dei partecipanti e la proposta del gioco che tenta di ridurre gli scenari immaginari del protagonista ai significanti padroni che governano il suo dire; sull'altro versante promuovono tutto ciò che può fare atto rispetto alle svolte discorsive dei partecipanti (interruzione del gioco all'apparizione di significanti che operano un taglio interpretativo per il soggetto, utilizzo di tecniche di gioco psicodrammatico che favoriscano l'emergenza dell'enunciazione soggettiva), tutto ciò al fine di ridurre il godimento del corpo, che si manifesta in genere in modo "sconveniente" (rossore, paralisi motoria, manifestazioni emotive non previste) tutti '*fenomeni di corpo*', che possono prendere parola, solo in virtù di un atto soggettivo e non

in base alle spiegazioni ricevute.

E', lo ripeto, il contesto analitico del gruppo, che permette questa depurazione discorsiva, mediante i passaggi di parola, che ne costituiscono l'ossatura, grazie ai transfert orizzontali (tra i partecipanti) e quello verticale (rivolto agli psicodrammatisti), che articolano il rapporto tra narrazione come produzione di temi di seduzione e gioco come taglio singolare, per ogni individuo, del rapporto tra il soggetto e il suo Altro.

Siccome nel nostro psicodramma il gioco è sempre individuale, al momento della rappresentazione, il gruppo subisce una divisione tra il gruppo dei 'giocatori' e quello degli 'spettatori': sul piano immaginario la scena è quella del protagonista con i suoi antagonisti (i partecipanti scelti come partners) e gli spettatori come uditorio e osservatori del teatro privato del protagonista; sul piano simbolico, protagonista e co-attori occupano un posto diverso dagli osservatori, essendo la posta in gioco più esposta per i primi, sottoposti allo sguardo sul loro corpo, sui loro gesti e sulle loro parole.

Se il gioco rappresenta il passaggio dal discorso indiretto a quello diretto, e quindi rimane nell'ambito discorsivo analitico, pur tuttavia è anche un passaggio di livello dall'immaginario al simbolico: dall'*illusione* (in-ludere, ingresso nel gioco mediante una situazione di realtà narrata) alla *delusione* (de-ludere, uscita dal gioco mediante una parola, un'impasse manifesta, una frase pronunciata durante il gioco che sorprenda il soggetto).

Si potrebbe tracciare la sequenza delle tre scansioni del tempo logico con la sovrapposizione dei tre registri della vita psichica:

- *L'istante di guardare* con l'immaginario del gruppo che si rispecchia e che procede con i dati percettivi e visivi della conoscenza reciproca tra i partecipanti;
- *Il momento di comprendere* con il piano simbolico che permette di fare delle deduzioni dai detti di ognuno per tentare di comprendere il proprio colore, come nell'apologo dei tre prigionieri, a partire dal colore degli altri. Dai dati in possesso dell'individuo, non è possibile di concludere esattamente, se non introducendo un'altra scansione logica, con un movimento di separazione dal gruppo attraverso l'autodefinizione;
- *Il momento di concludere* come reale che fa dell'urgenza di pronunciarsi una necessità di riduzione del godimento osceno che lascerebbe inerte il corpo allo stato di pietra, anziché animarlo attraverso la parola. Questo vale sia per la nevrosi che per la psicosi, con modalità di funzionamento diverso.

La funzione logica del gruppo, che abbiamo già illustrato in precedenti articoli, comporta che l'enunciazione possa essere solo del soggetto e che questo implichi il disgelamento del corpo parlante, ciò che si manifesta aldilà delle intenzioni e del controllo del singolo, mediante i significanti vissuti silenziosamente nella pulsione.

La bitta, quindi, il corpo reale, assume una funzione diversa sia dal rappresentante fallico dell'organo sessuale che come significante elevato alla dignità di rappresentante della significazione: come ancoraggio piuttosto (*esca-beau*, sgabello joyciano, direbbe Lacan accentuando il suffisso 'bello') ad un godimento del corpo che sembra bastare a se stesso, autoerotico e sganciato dal discorso. È il caso della psicosi, in cui il delirio diventa una necessità discorsiva, come '*pousse-à-la femme*' nel caso del Presidente Schreber, illustrato da Freud. Per ancorarsi ad un discorso, pur essendone fuori, c'è la coazione a diventare la donna di Dio all'interno di un instancabile godimento di servizio.

Lo si vede bene nella clinica infantile, dove il corpo del bambino diventa il campo di battaglia della pulsione svincolata dal discorso dell'Altro, nei due versanti dell'iperattività e del silenzio assordante dell'autismo. "Vietato salpare!" mi viene da dire in riferimento ad un corpo ancorato al molo del porto della vita.

Il gruppo (e) l'Altro

Ci possiamo rappresentare allora il gruppo nel suo registro del reale come Altro, cui il soggetto, per farsi rappresentare dai significanti, ha ceduto il godimento del corpo, come nel discorso hegeliano del rapporto tra Servo e Padrone. In questa accezione il gruppo, inteso come collettivo 'costringe' il soggetto ad avere un rapporto con il godimento esplicito, manifesto, mediante la castrazione.

Per parlare il soggetto deve cedere, come nell'alienazione, una quota di godimento del corpo. Manovra possibile nel gruppo analitico, che non si ottiene sovrapponendo semplicemente la dimensione simbolica al reale del corpo mediante le sottolineature, commenti interpretativi che rischiano di 'scivolare come acqua sulle penne del papero', ma mettendo in gioco il corpo parlante, come sottrazione di godimento. A questo punto possiamo tentare l'analogia tra il corpo e il gruppo nell'ambito del registro del reale, come dimensione che resiste all'interpretazione se non viene preso come Altro incarnato nella parola.

Facciamo intervenire ancora Lacan, nel Seminario '*La logique du fantasme*'¹ "L'Altro è *l'insieme dei corpi*, a partire dal momento in cui il gioco della lotta sociale semplicemente introduce il fatto che i rapporti dei corpi sono da quel momento dominati da qualcosa che, altrettanto bene, si chiama la legge. Legge che si può dire legata all'avvento del Padrone, ma solamente se s'intende: l'avvento del Padrone assoluto. Vale a dire la sanzione della morte come diventata legale."

"Siccome non c'è godimento che di corpo", il reale si presenta sotto la forma di un enigma che è un sapere concernente che cosa ne è del corpo. Se il soggetto si presenta come effetto del significante separato dal godimento e dal corpo, si tratta di sapere, assieme all'autore "in che modo il godimento è maneggiabile a partire

1 Lacan J., "La logique du fantasme" Seminario XIV, inedito pg.267

dal soggetto". Nell'atto sessuale si introduce ciò che Lacan ha chiamato '*valore di godimento*', vale a dire 'l'annullamento del godimento come tale, il più immediatamente interessato nella congiunzione sessuale; è ciò che chiama la *castrazione*.'

Per quello che riguarda il gruppo allora bisogna tener presente il concetto di *insieme*: se i corpi sono gli elementi che lo compongono come Altro, dal punto di vista dell'oscenità immaginaria come reale in gioco, gruppo e corpo coincidono. Non si tratta dell'aspetto simbolico, come ad es. si può dire del corpo insegnante, del corpo dei vigili del fuoco etc., ma del corpo dominato dalla legge assoluta, la morte.

E' dunque questo riferimento al simbolico, che permette di purificare l'oscenità del reale del gruppo, a partire dal corpo dominato dalla castrazione. Il contesto analitico favorisce questa operazione in cui 'il rapporto sessuale non esiste' nel senso che non coincide con l'atto sessuale e delude sulla possibilità di fare Uno con l'Altro.

Sintomo e funzione logica del gruppo

Abbiamo accennato ad alcuni *fenomeni di corpo*, che come ci invita L.Izcovich, sono da distinguere dagli *eventi di corpo*. I primi li troviamo collegati ai fenomeni psicosomatici, nelle molteplici forme, i secondi ormai definiti come sintomi, cioè *l'immistione* del significante nel corpo, che lasciano tracce indelebili e legate alla storia personale dell'individuo.

La nuova definizione di sintomo, come evento di corpo sembra avere il vantaggio di riunificare in una stessa clinica la questione della nevrosi e della psicosi, pur tenendo presente le differenze di struttura tra l'una e l'altra. E' il motivo per cui facciamo gruppi 'misti' di psicodramma con nevrotici e psicotici, pur se quest'ultimi rappresentano una quota minore di partecipanti.

Voglio riprendere una citazione di Paul L emoine¹ che commenta l'urgenza *dell'asserzione soggettiva anticipante*, che fonda la funzione logica del collettivo nell'apologo dei tre prigionieri: "l'urgenza spiega come nello psicodramma il discorso di gruppo si sostituisca al discorso individuale e ne prenda il posto.... Tra i partecipanti nasce un discorso comune, un discorso di gruppo in cui ciascuno 'anticipa' la parola dell'altro al punto che la risposta viene prodotta spesso *all'insaputa di chi la d a* (il corsivo   il mio) ... Se infatti questo discorso di gruppo procede a sbalzi e se i soggetti si rispondono tra di loro senza essere coscienti di farlo   perch  questi momenti di rottura interrompono un certo stato del corpo, come nel caso dei tre prigionieri; una specie di imitazione mimata viene messa in atto, a cui l'interruzione del movimento d  un senso di dubbio."

I movimenti del corpo che accompagnano il discorso, sotto lo sguardo degli altri, hanno una funzione di induzione anticipatrice nella reazione dei componenti del gruppo. L'autore pro-

¹ L emoine P., "Psicodramma e psicoanalisi" in Jouer-Jouir, Atti dello psicodramma anno quinto n.1-2 Roma, Ubaldini, 1988

segue: “*L'intussuscezione* dei movimenti e delle loro rotture permette dunque di anticipare il ragionamento logico, grazie ad un'induzione precipitante... Movimenti del corpo, movimenti del pensiero, sono quei ritmi e quello slancio che *abitano* le nostre parole. Ma con la comprensione si entra in un ordine differente: essa sfugge all'imitazione - rimane tuttavia il fatto che l'animatore accompagnando le parole e le scansioni del discorso e del corpo fa nascere il discorso latente dei partecipanti sotto il discorso manifesto... Far rappresentare significa in effetti, mostrare al gruppo quell'attributo collettivo che caratterizza il discorso latente: mostrare in realtà di cosa si parla.”

Le scansioni del tempo logico sono ben mostrate in questo articolo, in cui l'originalità consiste nel far vedere come i corpi parlanti partecipino di questa funzione di induzione discorsiva: *l'imitazione mimata, la comprensione logica e lo slancio nell'asserzione soggettiva anticipata* non potrebbero mostrarsi senza l'uso di un corpo che così si articola e disvela quello che Paul Lémoine chiama il discorso latente.

L'intussuscezione di cui parla, che si potrebbe tradurre con ‘invasione’, parola composta che significa dentro (*intus*) e atto dell'accogliere (*susceptio*) mostra come tra i partecipanti, grazie allo sguardo, il corpo accompagni il discorso, rendendolo significativo. L'importanza del gruppo si rivela allora come la possibilità per ognuno di anticipare qualcosa del discorso dell'altro, attraverso la dimensione corporea e le parole che seguono.

La funzione dello sguardo dell'altro se da un lato permette un'apertura di discorso, dall'altro aumenta le difese del soggetto che, nello psicodramma, si rifugia nell'immagine del corpo dell'Io Ideale, sul versante immaginario. A differenza della psicoanalisi in cui, secondo l'autore, è l'Ideale dell'Io, a-speculare, a rappresentare il baluardo principale contro l'angoscia di spezzettamento.

In questa occasione voglio soltanto sottolineare come il godimento del corpo nello psicodramma oscilla tra la conservazione dell'aspetto fallico e ideale dell'immagine corporea, esibita nel gioco e quella reale che non si lascia prendere facilmente in una rete discorsiva. E' a questo punto che l'intervento dell'animatore durante la seduta e dell'osservatore, a fine seduta, è particolarmente prezioso nel far cogliere al protagonista della scena l'importanza di andare oltre lo specchio, che garantirebbe in qualche modo l'integrità dell'IO.

Il passaggio, mediante le sottolineature e il gioco, dall'identificazione speculare al tratto identificatorio parziale con l'Altro (in genere uno dei genitori) permette d'introdurre la castrazione, come castrazione dell'Altro. Obiettivo che apre alla propria libertà desiderante e introduce al rapporto tra il soggetto e l'Altro attraverso l'oggetto del fantasma. Quest'obiettivo rappresenta anche il limite dello psicodramma, che avendo fatto spazio al corpo come Altro, può procedere al recupero di godimento parziale, attraverso il suo desiderio. Apertura all'analisi come possibilità di at-

traversare il fantasma o apertura alla vita, a partire dalla castrazione dell'Altro.

NOTE

* AME della SPFCL.

** Conferenza tenuta da Lacan nel grande Anfiteatro alla Sorbona 16 giugno 1975 all'apertura del Simposio Internazionale James Joyce Ed. CNRS 1979.

Inconscio.com? Una “politica del sintomo”

Maria Teresa Maiocchi*

“Che non ci sia rapporto sessuale, questo fa traumatismo! Si inventa. Si inventa quel che si può, certamente! ... Ed è proprio in questo che vado dicendo che il Reale, non solo s’inventa dove c’è un buco, ma che non è impensabile che per via di questo buco possiamo avanzare, in tutto quel che inventiamo del Reale.”

J. LACAN, *Les non-dupes errent*, Sem. XXI, febbraio 1974

Traumi senza sintomi

Vale la pena scommettere oggi ancora su una clinica fondata sulla *funzione dell'inconscio*, nel suo emergere e nel suo uso? Questo campo inaugurato da Freud in altro secolo, che pertinenza ha nell'attualità delle cure, al plurale, nelle loro inclinazioni pragmatiste, nella loro dispersione tra modelli disparati, spesso a imposizione 'non verbale'. Interrogativo che ha senso porre se esportabile dalla cura analitica in quel che oggi la circonda, se non la accerchia.

Ha luogo -e come?- un mettere alla prova l'iscrizione -oggi- della divisione del soggetto, della differenza, del “non c'è rapporto tra i sessi” nella clinica del disincanto post-moderno, degli specialismi, del ‘non voler sapere’ in nome del ‘voler fare? Quali sono le sue forme attuali? Quali *tecniche* vi possono essere adeguate? *Oggi* questa traumaticità fondamentale, matrice del mancare dell'Altro, appare in una cancellazione, tende a schiacciarsi e a dissolversi *preventivamente*, in una sorta di *deriva delle cure* : deriva ordinatrice, riparativa, universale, omologante, che forclude il soggetto

precisamente cancellandone la/le differenze, trattate come ‘tipologie’. Si limina il sintomo trattandolo come disturbo, come turbativa e scarto dal modello.

Al di là di modelli tra loro anche assai difformi, i vari trattamenti si propongono come *artefici* -e *artifici*- di una fittizia *continuità*, senza frattura logica con il disagio di cui si occupano, dove il sintomo viene ridotto a mal-essere che la turbativa del *disturbo* trascina con sé, di contro a un ben-essere ideale e normato, cui ciascuno dovrebbe accedere per diritto-dovere... Le cure allora si fanno *risposta* sempre più specialistica ai ‘disturbi’, ritagliati appunto come negativa -modello, scarto dal modello- dal tipo ideale, e trattabili secondo il preteso universalismo della scientificità, in una certa corrispondenza -in *automaton*- tra cura e malessere. Le cure si fanno cioè *ponte terapeutico* tra il sintomo e la sua riduzione, ma *in esclusione* all'inconscio, al taglio in atto che esso costituisce tra soggetto e Altro¹. Vanno quindi in paradossale opposizione logica alla *tyché* dell'*incontro* con l'Altro,

1 Cf. Lacan J., *Posizione dell'inconscio (1960)*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 842.

poiché non possono evitare ciò che nell'Altro -in realtà- *manca sempre di rispondere*, tantopiù l'Altro del sesso, e si ritrova quindi in esclusione all'inedito della domanda del soggetto, di cui viene così evitata, se non esclusa, precisamente la portata sovversiva. Potremmo dire, al contrario, che questa attualità dell'Altro sociale *manca di mancare*, offre al disagio del soggetto una risposta che colma, colma di *entertainment*, di dis-trazioni -e non mi attardo nella ben nota filastrocca che va dalla caduta dei valori, all'inconscio che -come le stagioni...- 'non è più quello di una volta', alla nostalgia di buoni padri della Legge, etc ...

Questa forma di 'trattamento' del *sintomo*, e della *domanda* su di esso organizzata, è del resto correlativa a una concezione del *trauma* -nome freudiano di un reale- che contraddistingue il nostro assetto simbolico attuale, che non è quello in cui Freud ha colto la funzione cruciale del trauma nella struttura, e queste mutate condizioni costituiscono un certo ostacolo specifico, *esso stesso da trattare*. Siamo -ora- nell'*epoca dei traumi* (come indica Colette Soler¹). Tra catastrofi naturali e catastrofi dei legami, lo sciame de 'i

traumi', e la loro natura mortifera, si affaccia con regolarità negli scambi micro e macro sociali della modernità. Nei suoi effetti, e forse proprio per la sua attuale pluralizzazione, quasi banalizzazione, nell'idea di *stress*, per esempio, il trauma si può trattare come qualcosa di *maneggiabile*, preso in discorsi diversi (e specialmente legal-educativi), continuamente ridotto, ritradotto, ribollito, riassorbito senza posa nell'Altro sociale, risucchiato senza fratture non nella normalità ma nella 'normalizzazione', termine della modernità, che sottintende che qualcosa non è realmente affrontato, ma che può tuttavia essere superato, liquidato, neutralizzato senza la necessità di mettere in atto gli interrogativi inquietanti che trascinerrebbe con sé *se il soggetto vi fosse implicato a un certo livello come responsabile*, senza che insomma il soggetto *ne debba sapere troppo* del disordine che da qualche parte *ci sarà stato...*, ma che non *si denuncia* più come accadimento limite nella singolarità del soggetto, atto ad evocarne la posizione *ab origine* non neutra, come le antiche 'scene primarie, scene sessuali' della prima teoria freudiana della seduzione. E l'*ab-usato* di oggi, usato al di là di lui, è assai diverso che il *se-dotto* di ieri... L'alterità dell'Altro è meno in evidenza, cerca meno la condivisione del soggetto. Per le anime belle della post-modernità, in fondo a Varsavia regna sempre un po' di disordine..., perchè no?, e chi si stupisce più se c'è del marcio, in Danimarca : quel che conta è che all'Uno sociale -Altro che si rivela in fondo *non-del-tutto*-inconsistente- si può/deve comunque far ricorso, come a nuova laica prov-

1 Cf. Soler C., *L'epoca dei traumi, L'époque des traumatismes*, Binklink, Roma, 2004. Cf. anche di M. Strauss, il seminario su *L'analista traumatico*, terza delle conferenze del Ciclo di seminari *Cliniche del trauma. Scenari attuali della clinica psicoanalitica*, svolti con il Laboratorio di Psicologia Clinica della Facoltà di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano, in collaborazione con l'Istituto ICLeS, anno 2004-5, in corso di traduzione. Sempre di M. Strauss, *Le parent traumatique et la cure psychoanalytique*, in "Les traumatismes : causes et suites. Actes des Journées nationales de l'EPFCL, déc. 2004",

visoria provvidenza, un po' indebolita e certo solo ... previdenziale -siamo realisti!- ma che tuttavia mobilita in efficienti 'unità di crisi' la sua permanente strutturale crisi di unità, sciordinando previdenze cui ciascuno degli stressati ha *diritto-dovere*, a titolo di risarcimento.

E così la cura della *sindrome post-traumatica* esorcizza lo *stress* diluendolo, fluidificandolo, sommergendolo di racconto, accerchiandolo di parole. Lo *stress* si ritempra allora nel *coping*, parlare fa bene, rinfranca e ripara: l'Altro della circolazione di parola, rimette in gioco insospettate risorse¹... Non saremo noi a dubitarne. E' la conversazione a far -oggi più che mai- terapia, riparazione. Il concetto di *resilienza*, oggi molto in voga nelle cliniche del trauma², mette in valore proprio come appello all'Altro le risorse del senso, ma in una certa cancellazione proprio della dimensione dell'*incontro* -sempre traumatico- per l'assenza di una garanzia ultima dell'ordine simbolico, la sua impotenza ad esser davvero riparativo del punto di mancanza di senso che particolarmente si mostra negli eventi catastrofici, a volte inclusi nei bilanci delle multinazionali, e più ancora nelle dimensione tragica delle relazioni abusanti, appunto nella *deresponsabilità* dell'adulto, in forme di partecipazione al banchetto del godimento perverso polimorfo del "bambino generalizzato"³.

1 Come Marc Strauss ha sottolineato nel seminario citato.

2 Cf. tra altri di E. Malaguti- B. Cyroulnik- E. Malaguti, *Costruire la resilienza. La riorganizzazione positiva della vita e la creazione di legami significativi*, Milano, Erikson, 2005.

3 Lacan J., *Sul bambino psicotico* (1967),

Il colpo del reale

Il soggetto offre quindi la sua condizione di solitaria debolezza in cambio di un *appoggio* permanente che riceve dell'Uno, secondo una paradossale 'solidarietà di diritto': un paradosso rivelatore del modo di trattamento discorsivo detto prima, quello di una vanificazione del reale del sintomo, paradosso pericoloso, che 'le cure' della psicoanalisi non possono non interrogare, e forse mettere al lavoro. Ha ragione Colette Soler ad avvertire -su questo- che "dove si tratta di ciò che chiamiamo sintomi, si preclude il soggetto. Ma quando si tratta degli accidenti del reale, dei vari casi di violenza inferta agli individui nel mondo moderno, allora si fa appello alle terapie della parola. I sintomi che in un secolo abbiamo imparato a trattare con la psicoanalisi nel discorso attuale sempre più vengono respinti sul versante del corpo *biologico* dalla neuropsichiatria, dal cognitivismo, dal genetismo, elaborazioni che avanzano una pretesa di scientificità tendendo a precludere la dimensione del soggetto."⁴

La traumaticità del reale, e particolarmente quella della realtà sessuale dell'inconscio, non si configura più oggi in chiave di *fratturazione* dell'esperienza, *discontinuità* tra il soggetto e il suo mondo simbolico, *rottura* tra il soggetto e il tessuto collusivo dei suoi sostegni identificatori (come ritroviamo nella terminologia di Renzo Carli⁵) ma -ancora come sottolineava Marc Strauss nell'occasione che ricordavo- secondo un modello

in "La psicoanalisi", n. 1, p. 19-20.

4 Soler C., *L'epoca dei traumi*, cit., p. 90-91.

5 Cfr., tra altri, R. Carli, *L'analisi della domanda*, Giuffrè, Milano, 1995.

metaforico più *soft*, più permeabile e maneggiabile, quello della *difesa immunitaria*, che isola l'ospite alieno, producendo *dall'interno* dell'organismo una sorta di auto-riparazione adattiva permanente continua, che 'include' l'*estraneo* -accadimento traumatico della realtà esterna o sintomo nella realtà sessuale dell'inconscio- secondo mappature sociali-identificatorie che ridefiniscono e riducono la sua pericolosità, permettendo strane forme di convivenza parassitaria, ma senza scambio e senza interrogativi : si dà rilievo a una inclusione identificatoria dell'incontro traumatico nelle diverse pratiche 'psico', ma in una forma che cancella la differenzialità, l'eterità dell'Altro, il desiderio e il godimento che iscrive, e quindi si pone come *ininterrogabile*. Si pensi -su questo- al fiorire delle cure 'auto' : auto-terapie, auto-aiuti, mono-sintomatismi, associazionismi a sfondo sintomatico/traumatico, etc. In questo senso il trauma come *troumatisme*, perfetto neologismo lacaniano, mette in valore -come ho indicato in esergo- l'esigenza logica di questo "buco", vuoto di senso, come condizione di una "invenzione" nuova. Come trasformare i vari traumatismi, e anche *tropmatismi*, nell'ora di verità del *troumatismo*, dell'*incontro* con un reale buco di senso che scava nel simbolico lo spazio logico ed esperienziale dell'*inedito* della sua risposta, del nuovo?

Le condizioni attuali in cui i discorsi si giocano, secondo la modalità di "*discours-écran*", *discorsi di copertura* come li ha definiti Colette Soler, mostrano la natura di questo 'buco di troppo',

trattato piuttosto per i suoi sembianti di un 'troppo di buco', troppa lacerazione nella realtà!, la quale viene percepita sempre di più come essa stessa traumatica. Possiamo dire, ancora con Colette Soler : "Quando i significanti in cui i legami sociali si ordinano, sono stabili e condivisi, *ovvero unificati*, i soggetti sono meno esposti, essendo protetti da tutta una serie di pratiche e da un *involucro di senso*. Ma quando l'Altro è inconsistente, e l'Uno unificante è perduto, allora vi è ciò che Lacan ha chiamato '*troumatisme*', e col *troumatisme*, tutte le occorrenze del troppo (troppa violenza, troppi abusi, troppi rischi, troppa inquietudine, troppa precarietà, ecc;) sono suscettibili di divenire fattori traumatici ..."¹

Al rovescio, il soggetto freudiano, soggetto di pensiero, e di pensiero *fin nell'inconscio* -radicato nella presa originaria fantasmatica della *copula* del conoscere, e orientato in quel sapere che *come questione* lo viene a istituire nel campo dell'Altro- è invece qualcuno che precocemente fa ardite "costruzioni", Freud *dixit* : costruisce per esempio quelle che Freud fin dall'inizio chiama "*teorie sessuali dei bambini*", che si comportano come "geniali" teorie scientifiche, a partire da quell'idea di un radicarsi nella "necessità della costituzione psicosessuale", che è nome del reale freudiano; siamo d'altra parte richiamati in questo alla nozione di costruzione del fantasma in Lacan -ugualmente "infantile"- come "finestra del reale" . La stessa rimozione, come *modus operandi* dell'inconscio è -dice Freud- nell'ordine programmatico di un "*nicht wissen*",

1 C. Soler, *L'epoca dei traumi*, cit. p. 75.

di un “non volerne sapere”.

Questo soggetto freudiano dei “pensieri inconsci”, sembra *ora* dover cedere il passo? E nuove forme della debilità si profilano : il pensare, il *je pense, il penser* cartesiano di cui Lacan rinnova e decostruisce la portata, viene sostituito dal *panser*, dal medicare, riparare... Anestesia, ma di/da che? : precisamente della/dalla castrazione, della/dalla differenzialità radicale dell’Altro, la sua inquietante “eterità”, ridotta -se posso dire- a eter-reality, nel sonno assicurato da nenie televisive e prozac alchemici. E ben venga *internet* a dare nuovo slancio al sesso, purchè -beninteso!- in legami *solo virtuali*, senza ostacoli, senza quell’imbarazzo inutile della presenza reale, del “mistero del reale, mistero del corpo parlante”¹ ... All’opposto il soggetto che azzerà il suo corpo di vivente si riduce alla sua connessione in rete, rettificato piuttosto che rettificato. Godimento dell’idiota, dice Lacan², per indicarne il fuori legame. Realtà di pura rappresentazione, puro *de-reality show*, alienazione definitiva in un mondo *senza* realtà e *come* rappresentazione, se -con i suoi colpi- non ci fosse, “a svegliarci, l’altra realtà nascosta dietro la mancanza di ciò che *tiene luogo* di rappresentazione -è il *Trieb*, dice Freud.”³

Colpi che quella che potremmo definire una attuale *rimozione dell’inconscio* viene esattamente ad attutire. Risuonano, ma lontani dall’esperienza del soggetto, sen-

1 Lacan J., *Il Seminario libro XX (1971-72)*, Ancora, trad. it. Torino, Einaudi, p. 131.

2 *Ibid.*, p.

3 Lacan J., *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, Il Seminario libro XI (1964)*, trad. it. Torino, Einaudi, 1979, cap. V., in particolare p. 59.

za che la loro realtà si imponga, sia necessitante, come lo fu “il colpo di tuono” per Hans Castorp⁴, che abatterà amori, odi, incertezze, sintomi, esperienze, malattie e guarigioni, nella inutile melma di una fine anonima, uguale per tutti. *Perché la guerra?* si domanderà Freud per quegli stessi eventi alla vigilia di un’altra e se possibile più definitiva guerra. Ma da tempo si è imposta -nel tessuto della riflessione freudiana- una *scopertura* di reale, l’emergenza di un impossibile del senso, che produrrà in *après coup* gli attuali “discorsi di copertura”⁵, che sono in fondo il ricorso generalizzato al Padrone assoluto⁶ come paradossale soluzione al male di vivere. Non sono da leggere precisamente in questa chiave i fenomeni detti di dipendenza? Da qui l’urgenza per il discorso psicoanalitico di sostenere prima di tutto l’*efficacia* nella clinica -e la *razionalità* nella tecnica- di una barriera *reale*, di un *irriducibile* che la cura incontra : e nel trattamento dell’intrattabile (quando le cure sono senza domanda), e nella logica dell’atto (quando la domanda si fa sintomo analitico, per l’opzione -oggi raddoppiata- di un desiderio deciso).

L’allusione a Mann è precisamente collegata alla rilevanza del

4 Titolo del capitolo conclusivo de *La montagna incantata* (1924) di Thomas Mann, metafora del crollo di un modo del simbolico, in cui la psicoanalisi trova il suo posto specifico. Vedi in questo senso il carteggio tra Freud e Mann (S. Freud, *Epistolari*, Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti, 1873-1939, p.361-363, Boringhieri, Torino, 1990, e S. Freud, *A Thomas Mann, per il suo sessantesimo compleanno*, in *Freud Opere*, vol. 11, p.467.

5 Cfr. nota 8.

6 La morte, nell’impianto lacaniano anni ’60.

tema di una frattura della coscienza intellettuale europea in vista della catastrofe bellica che segna quella metà del secolo in cui la psicoanalisi prende tutto il suo sviluppo. Il tema della morte è insieme centrale e ambiguo per Mann, e si collega all'impossibilità di una sua pur letteraria trasfigurazione: della fascinosa intemporale storia di Hans, nella *Montagna*, lo stesso Mann dirà che «non si può misurare in giorni né in lune, in una parola essa non deve veramente la sua maggiore o minore antichità al tempo, ... e la sua *estrema antichità* è data dal fatto che essa avviene *prima del limitare di un certo abisso che ha interrotto la vita e la coscienza dell'umanità...*»¹ Scritto quasi a metà tra le due guerre, esattamente a metà tra lo scatenarsi della prima e lo scatenarsi della follia nazi, mutazione definitiva di un certo assetto del simbolico, il romanzo fa intravedere la questione ancora aperta del *posto* del soggetto, di una faticosa etica del desiderio, eppure il suo annegarsi, il suo vanificarsi, in un Reale non trattabile.

Così "Il colpo di tuono"- titolo del capitolo conclusivo de *La montagna incantata*- diviene metafora dell'inizio della fine di quella che si potrebbe definire "l'epoca dei sintomi", all'insegna -lungo tutto il romanzo- dell'effrazione 'scientifica' del corpo -tra esterno e interno- significata dalla piccola radiografia del polmone malato dell'amata, che Hans porta con sé come talismano inservibile di un perduto *al di là dello sguardo*. La piccola radiografia non cattura che un intimo-immaginario. Lo studio dello psicoana-

lista -nel sanatorio- c'è, divino omaggio di Mann a Freud!, e non a caso si situa un po' sghembo, appartato rispetto all'imponente macchinario del gabinetto radiologico, che finisce per coincidere con l'organizzazione stessa delle cure. Vi si scivola dentro con discrezione...

E tuttavia, l'impero, il dominio dello sguardo più acuto, quello della macchina, della scienza, è proprio quello che *non* svela, non sa svelare ad Hans la sua questione di *vivente* ... di morente. Se il piccolo Hans (1909) è geniale e instancabile costruttore di sintomi, per Hans di Mann (1924) l'abisso, l'orrore del fuori senso chiude ogni accesso 'temperato' al reale. La via del sintomo si disgiunge da quella del trauma. Ricordo qui che Lacan chiude sia l'VIII seminario (giugno 1959), sul transfert, sia il cruciale XI (giugno 1964), con l'indicazione di una segregazione con cui la psicoanalisi non potrà che misurarsi, punto di fuga prospettico (1967)² nel reale (distinguendolo da ciò che troviamo a livello del simbolico e dell'immaginario), dove attendono non la mutazione delle coordinate della famiglia o la degradazione immaginaria delle società analitiche, ma gli dei oscuri della devozione ipnotica del soggetto verso la distruzione, propria e altrui. Resa (1967) della psicoanalisi?³

2 Termine più volte ripreso da Lacan: oltre che nell'VIII seminario e nell' XI, vedi *Sul bambino psicotico* (1967) e poi in *Proposta del 9 ottobre 1967*.

3 Cfr. *Raison d'un échec* (1967), in "Scilicet", 1, p.59. Si tratta forse di prendere in altro senso il termine 'resa' e farci pensare a come far rendere la psicoanalisi per tutto quello che ancora può dare, per questo l'idea di "politica del sintomo", evocata da Colette Soler, è un modo di lasciare aperta la via di un

1 Mann T., *La montagna incantata* (1924), *Introduzione*. Sott. mia.

Trama o trauma?

D'altra parte, nella stessa logica di *prevenzione immunologica*, di tessuto da isolare, indicata prima, la differenza sessuale, se è ridotta a problematica etologica, di *gender*, subisce una radicale riduzione proprio del suo impatto 'traumatico', e -come dicevo- 'traumatico' a partire dal quale soltanto sorgerebbe -secondo quel movimento *nachträglich*, in *après coup*, che Lacan ha estratto dal testo di Freud- "l'implicazione del trauma nel sintomo"¹.

Il sintomo è indicato non casualmente da Freud come *symptombildung*, *costruzione sintomatica*, in una non immediatezza -per esempio a livello del simbolo- complessità che è quindi ancora da collegare al pensare (si vedano ancora le "costruzioni" di *Teorie sessuali infantili*, oltre che alle ben note *Costruzioni nell'analisi* di cui dicevamo), il sintomo mostra subito, già nel primo reperimento freudiano, una *complessità* che possiamo intendere come omologa alla *complessità della struttura*. E' in questo senso che *penser* e *panser*, pensare e medicare, si richiamano ma anche si oppongono... E' in questo senso che occorre poter reinterrogare oggi il sintomo e l'assunzione specifica di godimento che esso -seppur per via di rimozione- implica *oggi*, e monitorarne le congiunture *nella tecnica*, fino alla sua versione-sovversione di *sinthomo*.

Esempi di questo evitamento (semplificazione) si trovano certo

accesso alle virtù di quel" buco del reale" da cui pure viene ogni creazione, ogni invenzione, come in esergo. Via del *sinthomo*, stando al Lacan degli anni '70.

1 Lacan J., *Posizione dell'inconscio* (1960), cit., p. 842

nella pioggerella di pillole quotidiane anti-angoscia che ci sommergono, ma sono assai più interessanti quelli che si reperiscono nell'attuale clinica della vita quotidiana, specialmente nel campo delle relazioni adulto-non adulto. La madre che -dopo un incidente casalingo, mortale per il bambino, corre a informarne la *community* su *Twitter*, le ormai rituali sconfortanti riprese dell'insegnante in classe, in pose forse *osée*, regolarmente inviate su *You-tube*, ma per condividere che? La seduzione o la ripulsa? i *childfree*, rivendicanti la scelta per il *rifiuto* di avere figli, "orchestrato come un desiderio" ... di gruppo. E' che la suddetta vita quotidiana non sa più pensarsi se non come isolamento segregativo dell'in-dividuo, anche e tantopiù nella sua versione in rete. L'esempio degli *hikikomori*², gli isolazionisti -si potrebbe dire- della loro economia libidica, che sta inquietando le cliniche adolescenziali, funge da perfetta icona della condizione postlegame della ipermodernità, postumanità.

Ancora in questa aura *immunologica* del tessuto da isolare, le pratiche della cura -in quanto regolate dall'istanza di universalizzazione scientifico-universitaria- tendono alla prevenzione *dal* sintomo, mentre in realtà il sintomo -come fissazione singolare di godimento- "istituisce l'ordine da cui risulta la nostra politica"³. E' per questo che la sua distruzione

2 Termine della lingua giapponese, che significa letteralmente, "gli isolati", soprattutto ragazzi, che non intendono uscire di casa né avere contatti reali con l'esterno, secondo varie modalità, più o meno restrittive. Cfr. G.Pietropolli Charmet -A. Piotti *Suicidi*, Cortina, Milano,

3 Soler C., *Incidence politique du psychanalyste* (1990), "Quaderni di Praxis", n.1, 2004.

nel discorso *Maitre* moderno comporta conseguenze da calcolare e contrastare nella clinica *d'aujourd'hui*¹, attraverso le incidenze che nella tecnica si possono/devono operare a partire dal discorso analitico, e dal “resto di voce”² che come psicoanalisti comunque ci resta. E che occorre giocare. E precisamente secondo l'avvertenza che ci definisce come *campo lacaniano* : poiché “nel reale, di effetto di linguaggio propriamente detto non ce n'è che uno : la perdita costitutiva del soggetto, con il suo correlato di *mancaza a godere*, che Freud ha definito *castrazione* e che Lacan fa culminare nella famosa formula ‘Non c'è rapporto sessuale’. D'altra parte, di ordini di linguaggio ce ne sono molti, che sono anche altrettanti ordini di godimento, godimento *in resto*, se così posso dire. “Non c'è discorso che di godimento”, dice Lacan nel suo seminario *Il rovescio della psicoanalisi* (1967-68), ed è vero anche per il discorso analitico. A partire da qui è impossibile interpretare *La civiltà* con la maiuscola. *Sarà necessario giocare al ribasso, e anche abbassarsi a interpretazioni eventuali, dunque al plurale, per tale o talaltro discorso.*”³

Nella clinica attuale, l'articolazione -per noi essenziale- tra do-

manda e sintomo se ne trova spiazzata e va estratta una seconda volta : le pratiche che sorgono da variegati fenomeni di dipendenza mettono la cosa in gioco drammaticamente, ma questo dissassamento si impone anche nelle psicosi e nelle forme istituzionali del loro trattamento : in assenza di fenomeni elementari, di deliri, di allucinazioni, alle prese con pseudoadattamenti che, in una sorta di ossimoro, definirei come ‘autistici’. La cura analitica viene profondamente impegnata in queste nuove frontiere : sia a livello della diagnosi⁴ sia nella direzione della cura. Essa si trova così a mettere tantopiù in evidenza la sua strutturale opposizione alla ‘terapeutica’, mostrando che il suo perno sta nel “desiderio dell'analista”, e opera nel e dall'inconscio, di contro a un diffuso *desiderio di sanare*, parente prossimo dell'omonimo *furor*... tutto centrato sul benessere e sulla valutazione che ne dà il *customer*, il consumatore diretto. Con Lacan dobbiamo invece assumere che “non c'è nessuna definizione possibile di una *terapeutica* se non come restituzione a uno stato primo. Definizione che -appunto- è impossibile in psicoanalisi.”⁵ A suo modo la clinica della sessuazione rileva da queste problematiche del *panser*, del medicare, del ri-sanare, che -non trattando per definizione l'*incurabile* della castrazione e del non-rap-

1 Riprendo il *leit motiv* polemico (ahimé non ancora abbastanza datato) delle citazioni di Lacan ne *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, cit., della nota rivista degli anni '60, particolarmente orientata dalla presenza di Maurice Bouvet.

2 Lacan J., *Proposition du 9 octobre 1967, Sur le psychanalyste de l'Ecole* (*Proposta del 9 ottobre 1967, Sullo psicoanalista della scuola*), in “Scilicet”, n. 1, p. 23.

3 Soler C., *Campo lacaniano*, in «PerLettera, foglio del Forum Psicoanalitico Lacaniano», n.1, pp.99. Corsivo mio.

4 Come nelle *Giornate FPL* di Napoli, giugno 2004, e di Milano, giugno 2005, come anche nel *Rendez Vous* di Buenos Ayres del 2004. Come nelle *Giornate FPL* di Napoli, giugno 2004, e di Milano, giugno 2005, e anche nel *Rendez Vous* di Buenos Ayres del 2004 su *La psicoanalisi e le sue interpretazioni*, “Eterità”, n. 5.

5 Lacan J., *Proposta del 9 ottobre 1967, Sullo psicoanalista della Scuola*, in AA.VV. *Scilicet*, Feltrinelli, Milano, p. 23.

porto, come sopra indicavo- si schiaccia sulle cliniche transgenerazionali della parentela e della filiazione, nell'idea che una trasmissione pacificata faccia sedazione del trauma, in una decisione 'politica' di riduzione del danno piuttosto che di cura : anche qui senza fratture, anche qui continuità, anche qui logica del "buon incontro"¹ come incontro augurabile, possibile, empatico e terapeutico, che si oppone allo scomodo realismo del "incontro mancato"², "cattivo incontro"³. Esso è invece decisivo per il soggetto, se vuole affrontare la vera 'terapia' che si condiziona al senza-garanzia nell'Altro, buco incurabile, e dunque al trovarsi confrontato al suo stesso godimento, *jouissance*, ed alla soluzione singolare in cui lo assume. Da lì potrebbe si trattare il *jouir* con il *sens*, via di un *therapeuin*, di un *sos-tenere* decente, ma come lavoro *non automatico*, non di *automaton*, che si assuma quindi -come scelta- la *tyké* dell'incontro -pro-vocante- con la "smorfia del reale". Per quanto ci si sforzi, non c'è smorfia del virtuale ... poiché *la rete* è la formula ipertrofica del funzionamento, apparenza di una tessitura universale, ma senza l'ordito del testo, puro passaggio del filo continuo della trama, senza annodamento, senza l'imbarazzo del corpo...

Desiderio fuori matrice

Che cosa -nell'universo ormai americanizzato delle cure- può far

1 Alvarez A., Copley B. et al, *Un buon incontro, La valutazione secondo il modello Tavistock*, Roma, Astrolabio, 1994.

2 Lacan J., *Seminario ... XI, I quattro concetti...*, cit., in particolare tutto il cap V.

3 *Ibid.*

argine a questa *vanificazione immaginaria* del soggetto, ridotto alla malinconia di una virtualità senza desiderio, senza Altro, senza corpo? Discorso *Maitre*, preso -si potrebbe dire- dal suo versante *Ma(i)trix*, ma potremmo anche dire *Metrix*, per non tralasciare l'aspetto metrico, misurabile, contabile, che oggi si trova a prendere⁴: il padrone moderno -via burocratizzazione, come Lacan ci ha indicato⁵- sa che farsene senza troppi ambagi di quell'imbarazzante *resto* che potrebbe permanere indomabile da tutte le operazioni simboliche: virtualizzandolo, standardizzandolo e omologandolo, come appunto nel film dei fratelli Wachowski, pertinentemente commentato e rielaborato⁶: nella segregazione di infiniti segreti archivi, in ampole apposite, in luoghi di un orrore che resta invisibile e appartato, fuori discorso, coperto da "un mondo a norma"⁷; e solo i soggetti di una *sovversione decisa*⁸ possono arri-

4 Vedi oltre, il cap. conclusivo, dove questo gioco si colloca appropriatamente nel discorso materno.

5 Per quanto riguarda l'articolazione dei quattro discorsi, cfr. Jacques Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi, Il Seminario libro XVII (1967-68)*, trad. it. Torino, Einaudi, 1991, lez. *Il campo lacaniano*, pp.80-100. Per l'introduzione del discorso detto del capitalista, cf. la conferenza di Lacan tenuta a Milano nel maggio 1972, in J. Lacan, *Lacan in Italia*, La Salamandra, Milano, 1978.

6 Vedi, su questa tematica, anche l'interessante raccolta, esito di un convegno tenutosi a Milano, nel dicembre 2003, AA.VV. (a cura di M.L.Cappuccio), *Dentro la Matrice*, Albo Versorio, Milano, 2004.

7 Da F. Perrotti, *Rude Bravo*, citato in Piero Feliciotti, *Vite di confine, La psicoanalisi e le nuove patologie dell'adolescenza*, Milano, Franco Angeli, 2005,

8 Incrocio tra la "sovversione del soggetto" e il "desiderio deciso" come dimensione etica dell'analisi, nella difficoltà di accesso che oggi si presenta. Cfr. Lacan

vare a cogliervi, e pagandone il prezzo e il rischio, che è rischio di sapere, o di dimenticare per sempre, come Neo, il protagonista, ci rappresenta, potendo/dovendo decidere del suo percorso, e toh!, proprio con una pillola...

In questo regime di virtualizzazione e di dimenticanza, il soggetto viene spogliato -e senza apparente violenza- del reale relativo al corpo e al godimento, spogliato del *sintomo*, appunto, e della sua irriducibile realtà sessuale. Ridotto a vittima¹, il fragile soggetto della modernità, resta intrappolato nella sua stessa divisione, ma senza che ne possa far valere il versante di domanda e di rottura, secondo quello che Jacques Lacan indica come il “discorso del capitalista” variante attuale del discorso del *Maitre*², offrendo anzi questa stessa divisione come pegno di una circolazione universale dell'impotenza, senza resto e senza interrogativi. Questa forma inedita del *Maitre* potremmo dirla -appunto- *Ma(i)trix*; essa altera la gravidanza antica del significante 1, prelevato sull'Altro da un soggetto che vuole vedersene amato. Questa gravidanza viene svuotata e trasformata in una solitudine debole, che è isolamento segregativo piuttosto che scelta di separa-

zione, o anche “identità di separazione”, secondo la formula di Colette Soler. Quindi segnale di maledere senza dis-senso, senza opposizione, senza di-versione : il soggetto dei traumi contemporanei è ‘dipendente’ (da vari tipi di ‘sostanza’, fossero anche le sue stesse rappresentazioni) ma non è ‘sintomatico’. Il sintomo essendo una presa di posizione del e sul desiderio, obiezione al desiderio dell'Altro. Torna alla memoria quell'indicazione di Lacan, che si fa sempre più attuale : “Il fattore in gioco è il problema più scottante della nostra epoca, per il fatto che, per prima, essa risente della rimessa in questione di tutte le strutture sociali a causa del progresso della scienza. Quello con cui avremo a che fare, e in modo sempre più incalzante, non solo nel nostro campo di psichiatri, ma così lontano fin dove si estenderà il nostro universo, è la *segregazione*. [...] Come fare perché le masse umane, votate allo stesso spazio, non solo geografico ma talvolta familiare, *restino separate?*”³ Tenerle separate non significa forse aggregarle -e in questo modo *segregarle*- secondo la loro *in-dividua* patologia, secondo la loro *in-divisione*? E quindi, come nota Carmen Gallano, il soggetto essendo comunque “*irriducibile all'individuo, l'insaziabile del manque-à-jouir* resta l'unica soggettivazione residua del corpo”.⁴

Allora interrogare i modi odierni del trattamento di questo reale, *l'emergenza o la sommersione*

J., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1960), in *Scritti*, cit., e *Proposta del 9 ottobre. Sullo psicoanalista della Scuola*, cit. 1 Come Colette Soler ha sviluppato in un seminario dell'Istituto ICLeS, tenutosi a Venezia, nel WE 30 aprile-1 maggio 2004.

2 Cfr ancora Soler C. nei testi citati e Graziano Senzolo, intervento al Convegno annuale FPL, Forum Psicoanalitico Lacaniano, tenutosi a Napoli, nel maggio 2004, *La costruzione sociale della malattia mentale : l'esempio delle dipendenze*. Tematiche reperibili anche in G.Senzolo, *Ritrovare il futuro*, Milano, Franco Angeli, 2004.

3 Lacan J., *Sul bambino psicotico* (1967), in “La psicoanalisi”, n.1, 1987, p.13.

4 Gallano G., testo di presentazione del seminario *Du corps hors-symptome*, che si tiene a Parigi, in questo maggio, nell'ambito delle *Diagonales de l'Option* nella Scuola dei *Forums du Champ lacanien*. Sott mia.

dell'inconscio nella/nelle *tecniche*, rende attuale la portata discorsiva -inevacuabile- della sessuazione *come scelta* e della permanente *eterità* radicale dell'Altro, come *Altro sesso*¹.

Si tratta per questo di far valere una "politica del sintomo" come risorsa -su cui da tempo Colette Soler insiste- risorsa mot-eriale come risorsa, che ne riveli la natura di *sinthome*². Dal reale -quindi- una *chance*, ancora, per il soggetto, come indicavo in esergo, se il sintomo è *modus operandi* del simbolico nel reale. L'affermarsi di questo 'realismo' del soggetto, implica un lavoro *tra* discorsi, lavoro di *legami*, e di una loro lettura accorta, avvertita, che non misconosca il reale, come ciò che resta indomabile, l'impossibile, ciò che si sottrae perciostesso al riasorbimento infinitizzato e debilitante del *therapeuin*. E per questo siamo al lavoro nell'insegnamento di Jacques Lacan, come "insegnamento dove tutto è pesato" secondo questa logica, il che permette quindi di intravedere lo sviluppo successivo, davvero lacaniano come lui stesso dirà nel seminario XVII, come *politica dei discorsi*, unica *politica 'realistica'*, cioè se-

1 E' la tematica discorsiva che attraversa l'intero Seminario XX, e anche tutta la problematica 'femminile' del suo insegnamento, anche secondo la lettura che magistralmente ne fa C. Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne*, Milano, Franco Angeli, 2005.

2 Cf. il Seminario XXIII (1975-76) di Lacan, *Le sinthome*, dove Lacan ripristina l'antica grafia in luogo dell'attuale 'symptome' per indicare la particolarità soggettivabile di quell'aggancio al reale che il sintomo viene a costituire, come scommessa del percorso analitico realizzato, nome del soggetto come padre di un nome singolare, suo proprio, J.Lacan, *Il Seminario XXIII, Il sinthome (1975-76)*, Astrolabio, Roma, 2006.

condo il reale.

La questione dell'inconscio oggi, si mostra dunque davvero decisiva nel poter assumere -nelle pratiche di cura e nella loro strana disposizione che si pretende a-discorsiva- che è solo *l'incurabile* della castrazione *la risorsa effettiva della cura*, e non solo della cura analitica, e *l'attualità* del discorso della psicoanalisi va colta nella sua capacità di leggere *discorsivamente* quello che potremmo definire 'il disagio delle cure', secondo quindi le forme specifiche di legame sociale in cui il corpo parlante è preso, fino a produrre la loro sintomaticità, oltre il 'disagio' anonimizzabile. Senza questa *chance*, la 'rimozione dell'inconscio' di cui dicevo non consentirebbe di attendere in allerta, ben svegli, un *ritorno*, che potrebbe andare nella direzione -quasi "irresistibile" secondo il Lacan dell'XI seminario- di forme intrattabili, di domanda ipnotica non più al padrone antico, ma a ciò che Lacan chiama "gli dei oscuri", soddisfacendoli "in una mostruosa cattura" con un *oggetto di sacrificio*: "... il sacrificio significa che nell'oggetto dei nostri desideri, cerchiamo di trovare la testimonianza della presenza del desiderio di quell'Altro che qui chiamo *il Dio oscuro*."³

In-separabili solitudini

La questione -oggi da estrarre una seconda volta, dicevo - è quella di una *eterità* dell'Altro che *ancora* non sia indifferente, che *ancora* possa far questione, che *ancora* -dal discorso analitico- possa urgere anche il soggetto postmoderno e i modi (rinnovati?) della

3 Lacan J., *Il seminario ... XI, I quattro concetti...*, cit., p. 279.

sua ragione inconscia, dopo Freud¹ ma anche dopo Lacan, dopo quindi la reinvenzione² da lui operata e dopo l'estrazione -dall'inconscio freudiano del fantasma- dell'inconscio reale, secondo l'elaborazione attuale di C.Soler. *Eterità* in cui la questione femminile trova un posto centrale, da cui quale clinica prende le mosse, che non sia una 'psicoanalisi al femminile'?

Ecco perché è inevitabile una "politica del sintomo", che non può non fare da insegna, da segnava al lavoro analitico *oggi*, pur nelle sue varie disposizioni e versioni, certo come punto di orientamento -come fine/fini dell'analisi- ma anche, se non specialmente, in una clinica del preliminare e della "rettifica soggettiva"³. L'invenzione dei discorsi in Lacan implica la funzione dell'inconscio nelle cure e non solo nella cura analitica, ma in quel che oggi pretenderebbe rideterminarla, lateralizzarla, renderla inoperante. In altri termini, quale clinica per mettere alla prova l'iscrizione *attuale* della divisione del soggetto, della differenza, del "non c'è rapporto tra i sessi", dei suoi modi di godimento marcati dalla omogeneizzazione e indifferenzialità capitalistica. Al rovescio, dove porta il *sintomo* nel suo *intrattabile*, se viene ridotto a

1 Cfr Lacan J., *L'istanza della lettera nell'inconscio freudiano o La ragione dopo Freud (1957)*, in *Scritti*, cit.

2 Soler C., *Lacan, l'inconscient reinventé*, PUF, Paris, 2009, trad.it. *Lacan, l'inconscio reinventato*, Franco Angeli, Milano, 2010.

3 Cf. il ben noto passo della *Direzione della cura*, in cui Lacan distingue i momenti logici in cui si dispone l'inizio della cura, in cui è messa in rilievo la domanda. Cf J.Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere (1958)*, in *Scritti*, cit., p. 590.

mal-essere trattabile?

Lo stigma della postmodernità sono le strategie di cancellazione dell'incontro sempre traumatico, colpo che irrimediabilmente il reale assesta, della differenzialità, della 'eterità' dell'Altro, della contingenza imprevedibile della sua presenza aliena. Resa *muta*, al rovescio, in favore di un godimento dell'Uno virtuale, solitario. Come dicevo, prende senso proprio da qui lo strano proliferare delle cure, specie istituzionali, 'auto', che quindi definirei 'autistiche': auto-terapie, auto-aiuti, mono-sintomatismi, associazionismi a sfondo sintomatico/traumatico indicano proprio quella. In questo senso con il trauma come *trou-matisme* si può porre in valore l'esigenza *logica* di questo "buco", la presa inaggirabile di questo vuoto centrale, come *condizione di una "invenzione" nuova*. Come sottolineo in esergo, è da qui, dalla contingenza dell'incontro con il buco, che si 'inventa'⁴?

Nell'insegnamento di Freud e di Lacan, e nel nuovo arco che Lacan compie attraverso il suo 'ritorno a Freud' e *oltre*, reperiamo proprio questa logica, che permette di intravedere -in una politica dei discorsi, 'politica dei legami- un trattamento *realistico*, secondo cioè *il reale che si presenta*, precisamente in quei luoghi che altrimenti sarebbero esclusi dalla portata clinica del discorso analitico, luoghi limite del *setting*, luoghi di *setting* al limite, dove si impone non l'essere per il sesso, ma l'essere per la morte: i luoghi della non domanda, della domanda sghemba, muta, preclusa, derisa... A partire dal campo che questa

4 ... e si reinventa, per stare al titolo del lavoro di Colette Soler, citato prima.

‘politica’ ritaglia, i temi clinici della *domanda* e del *sintomo* sono da reinterrogare, riformulare, reinventare... per un soggetto solio, fuori legame, fuori Edipo (freudiano), spesso incapace di riconoscere il suo stesso (e quindi altrui) “esilio”, con effetti cruciali nella direzione della cura e nel modo con cui l’inconscio ne viene implicato, laddove il soggetto si presenta *occluso* dal disagio piuttosto che *al lavoro* nel sintomo, sospinto verso un’etica di godimento autistico che lo esenta dall’impegno di una *scelta* singolare di *invenzione*, potremmo dire di *sinthomo*.

Così, l’esperienza della psicoanalisi e il desiderio dell’analista si trovano oggi implicati e rilanciati in ambiti inaspettati, fuori *setting*, da cui abbiamo da attenderci ricadute inedite sulla pratica analitica e quindi anche sulla civiltà e sul disagio delle sue *forme* -‘famiglia’ e ‘coppia’ per esempio- e -su altro piano- negli *stili* della domanda di formazione, in una *contingenza* di cui *fare* -come atto- “la nostra risorsa”.

Sostenere le pratiche di questa ‘reinvenzione’ : e come? se non ancora dal “desiderio deciso” che -oggi come ieri- porta, stavo per dire ‘forza’ un soggetto all’esperienza *inedita* dell’analisi, il cui accesso presentifica -oggi come ieri, e forse anche oggi più di ieri- l’inconscio, la sua *dir-mensione*¹, la sua materialità di parola, che sola può sottrarre all’istanza obbligatoria di una *terapeutica universale*, implicando del nuovo. Reinterrogare oggi il sintomo e l’assunzione di godimento che esso implica come “evento di corpo”,

1 Gioco lacaniano -come *dit-mension*- per alludere allo specifico della dimensione del dire, variamente utilizzata da Lacan. Vedi in particolare J. Lacan, *Il seminario ... XX, Ancora (1972-73)*, p.96.

reperendo ed evocando -dove si producono- effetti di *sinthomo*, e monitorandone le *congiunture specifiche nella tecnica*. Unica via per la quale il corpo -presentificando *l’inconscio come “mistero”-* è *presenza* di parola *incarnata*, *de-massifica* il godimento, attraverso -a volte- un recupero poetico, *poiesis* di parola. Intorno al buco del simbolico, invenzioni de *lalingua* ...

NOTE

*AME della SPFCL.

7. O CORPO E O DISCURSO DO ANALISTA

Encore: corpo e repetição na experiência da análise

Dominique Fingermann*

« *Baise m'encor, rebaise-moi et baise* »
Louise Labé (1526)**

Encore, o título do Seminário XX de Lacan, apresenta em um só rasgo os equívocos dos depósitos e aluviões da língua nos quais ricocheteiam os estilhaços / brilho de Lalíngua: *en-corps*, no corpo, mas também *encore* (do latim *hinc ad hora*) que no século XII se dizia *uncor*, advérbio de tempo que indica a persistência de um estado ou ainda a repetição e mesmo o suplemento, mais ainda.

Constatação de uma persistência, de novo!, suspiro de desalento frente à reincidência do mesmo, de novo!, pedido de mais satisfação, de novo!, que se escuta na cama, na mesa, nas risadas da infância que imploram a repetição de uma história ou brincadeira: de novo! Do corpo e da repetição, a experiência de uma psicanálise aposta sacar o novo. Não é um passe de mágica, é um passe poético, lógico e ético.

I - No início da psicanálise: o corpo

Embora o nome que designe a sua operação não deixe isso claro de saída, a psicanálise - que Freud chegou a nomear “tratamento de alma” - faz questão do corpo.

En-corps! No corpo!, insiste o sujeito que, até aí, estava “tudo bem, obrigado”, mas que, de repente entrou em pânico (o que hoje tem nome de síndrome), clamando, assim como “*a angústia é o sentimento que surge dessa suspeita que nos vem de nos reduzirmos ao*

nosso corpo”¹. “No corpo!”, “suspira”, o analisante reclamando de seus pensamentos ocupados pelas suas elucubrações de gozo e outras paixões da alma, que não lhe deixa gozar da vida. *En-corps!* Lamenta, tal outro exibindo o seu corpo deserto de gozo, “demandando” (mas “não é isso”, nunca é exatamente “aquilo”) ao Outro qualquer, um resgate do gozo perdido (S1 → S2), já que os significantes aos quais ele se sujeita não lhe dão nenhuma “*corpsistência*” real, pois o gozo fálico, i.e., limitado a um Um, não acede ao dois que faria parceria. O corpo recortado pelo significante goza fora do corpo (Hors-corps) : “*Le savoir affecte le corps de l'être qui ne se fait être que de parole, ceci de morceler sa jouissance, de le découper par là, jusqu'à en produire les chutes dont je fais le (a), à lire objet petit a, ou bien abjet, ou encore l'(a) cause première de son désir*”². Desejo irreduzível ainda - sempre recomeçado, que apreende as presas precárias de mais-de-gozar substitutos, exportando o gozo numa deriva, num exílio fora do corpo.

“*I can get no satisfaction*”: “Dar essa satisfação sendo a urgência à qual presida a análise”³ escreve

1 Lacan J., “La troisième” in *Pas tout Lacan (1926-1981)*: Paris, Publication hors commerce - Document interne à l'A.F.I. (tradução minha).

2 Lacan J., “... Ou pior” in *Outros Escritos*: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003, p. 547-548.

3 Lacan J., “Prefácio à edição inglesa do Seminário XI”. Idem 3, p. 569.

Lacan, em 1976, que não tira o corpo fora da direção da cura e, de uma maneira surpreendente, qualifica a satisfação (e não a castração) como indicador do passe, quando redige esse último escrito sobre o passe.

Mas até lá, *Encore! ainda! de novo! não cessa... repetição...* Repetição da urgência de uma satisfação. Há uma articulação entre modalidade lógica de repetição, algo que não cessa de se inscrever, e o corpo, o “encore” da repetição faz eco ao “en-corps” para sempre perdido do corpo marcado de língua.

O trauma, evento contingente no corpo, é o marco. Marco traumático da transformação do organismo em corpo “*pelos ravimentos nele traçado pelo lugar do Outro*¹”, é uma marca no corpo, indelével, algo sem registro prévio, fora de sentido, por isso furo e furor, que não cessa de inscrever o “memorial de gozo”, *Encore, de novo!* Nas “*cicatrices tegumentares no corpo*²” engancha-se a repetição, que se equivoca como destino, “demoníaco”, chega a dizer Freud.

Tanto na origem da psicanálise, quanto no início de cada análise, o corpo faz questão, tanto pelo excesso quanto pelo recesso, o corpo clama e reclama: é a via do sintoma que a psicanálise transforma em questão do sujeito.

O sintoma substituto da satisfação sexual, desde os primórdios freudianos, é mensagem cifrada inscrita no corpo primeiramente para Lacan, e por fim, “aconteci-

mento de corpo”. Na verdade, se seguirmos a estrutura, notamos que o acontecimento sem sentido do corpo, lido como letra, procura fazer saber, o saber misterioso de língua e fomenta as elucubrações de saber supostas no Outro.

O corpo está no centro da questão e da direção da cura; cabe ao psicanalista explicar como um procedimento que utiliza fundamentalmente a fala pode ter acesso e incidência sobre o real do corpo, como a psicanálise, “prática da tagarelice”, pode se fazer valer como um tratamento do corpo.

II- Fazer questão do corpo (o sujeito suposto saber)

a) *do corpo à demanda transferencial*

Inibição, sintoma, e angústia são os **acontecimentos no corpo** que determinam alguém a procurar um analista, ou melhor, a procurar quem possa “atender” o mistério do corpo falante, escutar no que se diz o que não se sabe (“*l'insu*”) e não faz sentido, além do princípio de prazer.

Levando a sério a queixa, o analista recebe o lamento e coloca o sujeito em questão, produzindo assim o **sintoma como analisável**: a neurose é transformada em neurose de transferência. Na maioria dos casos, não há nenhuma dificuldade para instalar o sujeito em questão no trabalho da associação livre: um artifício que **põe a queixa³ em série** a partir de qualquer dito enunciado aí que, por não receber resposta conveniente, evidencia a sua estrutura de demanda - petição. “*A transferência parece se motivar já suficientemente pela primariedade si-*

1 Lacan J., “A lógica da fantasia”. Idem 3, p. 327.

2 Idem ibidem.

3 Suspiro, grito, lamento, dor-de-corpo.

gnificante do traço unário¹”. Ao acolher o suspiro como enunciado – dito que aponta para **Um dizer** fora de série, instala-se aí o vetor do sujeito suposto saber: S1 → S2 que vai permitir “*seguir a estrutura*”, como diz Lacan em Radiofonia²; ou seja: S1 S1 S1 S1...associação livre. “*Seguir a estrutura, é se assegurar do efeito de linguagem... a estrutura se apanha daí, isto é, do ponto onde o simbólico toma corpo (...)*”.

b) *É pela via da demanda que o simbólico faz corpo. É pela via da demanda que o corpo falante do parlêtre põe o sujeito em questão. “(l’amour) demande (l’amour)... encore. Encore, c’est le nom propre de cette faille d’où dans l’Autre part la demande d’amour.” ..qui part de ce qui apparait em signes bizarres sur le corps. Et qui porte la mort, la mort du corps de se répéter. C’est de là que vient l’en- corps³*” Há algo que se precipita, simultaneamente como corpo, repetição, demanda: o “encore” da demanda é corpo que existe em signos bizarros mas clama (corpo falante) na repetição que insiste.

O corpo – é leito do Outro – das pegadas de sua passagem, marcas intrusivas e cativantes, **signes bizarres sur le corps**, rastros de Uns sem sentido que não fazem diferença, de lalíngua feiticeira. Ao reproduzir essa marca (tempo 2) na qual o sujeito busca um marco, uma identidade de percep-

1 Lacan J., « O ato psicanalítico (Resumo do seminário de 1967-1968) ». Idem 3, p. 373.

2 Lacan J., « Radiofonia ». Idem 3, p. 400-447.

3 Lacan J., *Mais Ainda (Seminário XX)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008, p. 12.

ção com a primeira experiência de satisfação (tempo 1) – produz-se uma fixação de real – letra do ser – signo de gozo – (diz Lacan) – esse memorial de gozo pode então ser contado como unário (tempo 3) como traço que representa o sujeito - *Ce qui fut (1), répété, diffère (2), devenant sujet (3) à redite⁴*: 3 tempos da repetição: **mais Um**.

O Um (dito) representa **Um-dizer** que permanece - *en-corps* - fora de série dos ditos - o zero, a cifra - para um outro Um (re-dito): o traço unário que instaura a repetição: Encore! e não cessa de se inscrever.

O Um ao se inscrever nomeia a referência vazia (de dito, de sentido) Um - Dizer: [Há Um], gozo – impossível, inacessível (não cessa de não se inscrever) ao traço. “Razão” da repetição, limite interno a qualquer série de enunciados que tenta se aproximar da “verdade” do gozo, índice da identidade: o que fomenta a repetição é o conjunto vazio que o traço denota.

“La répétition, ça ne veut pas dire – ce qu’on a fini, on le recommence, comme la digestion ou quelque autre fonction physiologique. La répétition, c’est une dénotation précise d’un trait que je vous ai dégagé du texte de Freud comme identique au trait unaire, au petit bâton, l’élément de l’écriture, d’un trait en qu’il commémore une irruption de la jouissance⁵”.

4 Lacan J., « La logique du fantasme ». Idem 3, p. 326.

5 Lacan J., *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (Seminário XI)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, p. 88.

c) A repetição: impasse do sujeito suposto saber

A análise começou e começa sempre com a transformação do corpo sintomático em questão e continua sempre topando com um problema: a repetição. Problema que Freud evidencia como problema clínico em 1914, mas precisa como princípio lógico fundamental da psicanálise de “além do princípio do prazer”, reviravolta da sua teoria do inconsciente e do tratamento deste pelo dispositivo analítico.

Fazer questão do corpo é forçosamente acolher a demanda do sujeito e seu impasse nela incluído, o seu princípio de repetição.

“C’était la première trouvaille. Freud a dit, aux sujets - Parlez, parlez donc, faites donc comme l’hystérique, on va bien voir quel est le savoir que vous rencontrez, et la façon dont vous vous y êtes aspiré, ou au contraire dont vous le repoussez, on va voir ce qui se passe. Et cela l’a conduit nécessairement à cette découverte, qu’il appelle de l’au-delà du principe du plaisir. C’est ceci, que l’essentiel de ce qui détermine - ce à quoi on a affaire dans l’exploration de l’inconscient, c’est la répétition¹”.

III- A *méprise* do sujeito suposto saber².

A esperança da transferência que põe em questão o sujeito a partir de sua demanda oriunda do corpo que sofre, esbarra numa “*méprise*”: é um equívoco no sentido do engano, mas, mais ainda,

1 Lacan J., Idem 13, p. 89.

2 Lacan J., “La méprise du sujet supposé savoir”. Idem 3, p. 329-340.

uma falta de apreensão, de sensibilidade, de acesso, que necessita da via equivocada do sujeito suposto saber para poder se deduzir.

“Nous revoilà donc au *nihil* de l’impasse ainsi reproduite du sujet supposé savoir. Pour en trouver le hile³, avisons nous qu’il n’est possible de la reproduire que de ce qu’elle soit déjà répétition à se produire⁴”.

Não há acesso do sujeito ao gozo, não há como apanhar o real com o significante do sujeito. Isso não invalida o gozo, mas o sujeito: Há saber sem sujeito. O que pode se fazer é cingir essa impossibilidade do sujeito que Lacan chama objeto “a” enquanto consistência lógica do gozo inapreensível, mas localizável como causa.

A via da formalização lógica permite deduzir do *pathos* da repetição a sua lógica, sua razão, via que direciona a cura orientando-a com “*élever l’impuissance - celle qui rend raison du fantasme - à l’impossibilité logique celle qui incarne le réel*”.

Lacan, no Seminário XVI, utiliza o par ordenado para poder explicitar a estrutura do significante e seu impasse fundamental, argumentando assim porque a regra fundamental da análise chega, produz “uma profunda insuficiên-

3 Segundo o *Dictionnaire de la langue française Le Petit Robert* (version électronique, 2007), « *hile* » (“hilo” em português) é uma “cicatriz deixada no tegumento de um grão pela ruptura da funículo; ponto de inserção, geralmente deprimido, dos vasos e dos condutores excretórios num órgão”.

4 Lacan J., Idem 12, p. 325.

5 Lacan J., “... ou pire” in *Autres Écrits*, Seuil, 2001, p. 551.

cia lógica¹”, porque a transferência conduz à repetição. O artifício da regra fundamental permite decifrar os S1 do saber inconsciente S2, mas só terá acesso à insistência repetitiva do Um, que representa o sujeito reproduzindo repetindo as tentativas fracassadas do traço unário para apreender – apanhar o gozo (S1(S1(S1(S1-S2))))).

O corpo – em princípio – colocado entre parênteses pela regra fundamental, pode se manifestar pelo “suspirar” e a volta do lamento quanto à impotência, ou então deleitar-se nas elucubrações de saber orientadas pelo *jouis-sens* do fantasma. A via da impotência dá a razão do fantasma (“A psicanálise. Razão de um fracasso²”).

Esbarrando na repetição do unário que marca a diferença do traço, mas não a singularidade do rastro de gozo, a experiência de uma psicanálise acolhe o que no interdito manifesta-se como razão fantasmática, como o fantasma do sujeito, encarna, dá corpo ao limite da série. O objeto a, resto da operação significativa, pura consistência lógica, resto do corte significativa, é revestido para cada um segundo a maneira com a qual interpreta essa falha de origem no corpo com as quatro substâncias que o objeto pulsional lhe fornece como significação, fantasia do objeto perdido.

IV – No lugar da repetição: o ato

É no lugar lógico da repetição que, ao mesmo tempo, escancara

a inconsistência do Outro (horror de saber) e renova a cada vez a condição do novo (tão bem descrito por Kierkegaard³) – de novo! – que o neurótico responde com a constância e a inércia do fantasma – tirando do baú do Outro as velhas fantasias do furo – falso furo.

É no lugar do equívoco fantasmático que o analista em ato – *en-corps* – responde com o objeto a, a, no ar do *semblant* – agente de seu discurso – de seu dispositivo (cujo real responde ao real): “*Le psychanalyste ‘se fait’ de l’objet a*⁴”.

É no lugar ocupado pelos objetos mais-de-gozar que se torna *manejável* a estrutura (a repetição) – elevando a impotência à impossibilidade.

"Alors, de quoi s'agit-il, de quoi s'agit-il dans l'analyse? Parce que si on m'en croit, on doit penser que c'est bien comme je l'énonce, que c'est au titre de ce que, **en corps**, avec toute l'ambiguïté de ce terme, qui est motivée, c'est parce que **l'analyste en corps**, installe l'objet petit a à la place du semblant, qu'il y a quelque chose qui existe et qui s'appelle le discours analytique. Qu'est-ce que ça veut dire? Au point où nous en sommes, c'est-à-dire à avoir commencé de voir prendre forme ce discours, nous voyons comme discours et pas dans ce qui est dit, dans son dire, il nous permet d'appréhender ce qui en est du semblant⁵".

1 Lacan J., *De um Outro ao outro* (1968-1969): Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008.

2 Lacan J., « A psicanálise. Razão de um fracasso », Idem 3, p.341-349 (grifos meus).

3 Kierkegaard S. *La reprise* : Paris, Flammarion, 1990.

4 Lacan J., « L'acte psychanalytique », p. 379 (grifos meus).

5 Lacan J., « Ou pire ». Idem 3, p. 178.

“*Le psychanalyste se fait de l'objet a¹*”, isto é, simplesmente fazer o analista, ou seja, se fazer do objeto (não sujeito) que falta, essencialmente e não compartilhar, acumpliciar-se, sensibilizando-se pelas demandas de se fazer olhar, voz, merda comestível do analisante.

“Se taire, ne rien voir, ne rien entendre, qui ne se souvient que ce sont là les termes où une sagesse qui n'est pas la nôtre indique la voie à ceux qui veulent la vérité. Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose d'étrange à condition qu'on reconnaisse le sens de ces commandements d'en voir l'analogie dans la position de l'analyste ? Mais avec ce singulier fruit que lui donne son contexte. Qu'il s'en isole, du se taire, la voix qui est le noyau de ce qui, du dire, fait parole ; du ne rien voir, qui n'est bien souvent que trop par l'analyste observé, l'isolement du regard qui est le nœud serré du sac de tout ce qui se voit au moins, et enfin ne rien entendre de ces deux demandes dans lesquelles a glissé le désir, de ces deux demandes qui le mandent, ces deux demandes qui le murent à la fonction du sein ou bien de l'excrément²”.

V - Y a d' l'un

Elevar a impotência ao impossível, não para ficar “suspirando” por aí, mas *to get some satisfaction*. Satisfação de *l'uncor*, que faz ato desde “*L'Un-Dire, de se savoir l'Un-tout-seul³*”, autorizar-se de si mesmo.

“...entre le vide et l'évènement pur... un creux toujours futur⁴.” (Paul Valéry)

NOTAS

* AME da EPFCL.

** Louise Labé. « Baise m'encor, rebaise-moi et baise » in *La bibliothèque de poésie (volume I)*: Paris, Éditions France Loisirs, 2004, p.421.

1 Lacan J., « L'Acte psychanalytique » Idem 17, p. 379.

2 Lacan J., *D'un autre à l'autre (Séminaire XVI)*: Paris, Seuil, 2006, p. 350.

3 Idem 17, p. 551.

4 Valéry P. « Le cimetière marin » in *La bibliothèque de poésie (volume III)*: Paris, Éditions France Loisirs, 2004, p. 803.

El cuerpo, la angustia y lo real

*Juan del Pozo**

Tengo recientes las palabras de un paciente en una presentación de enfermos: “Me siento extraño con mi cuerpo”. Efectivamente, parasitado por fenómenos psicóticos profusos, su cuerpo era para él una presencia de goce desregulado, en el que le era imposible situar su ser. Extrañado del cuerpo, expresaba, en esa oportunidad de hablar y expresarse que le brindaba la entrevista con un psicoanalista, la relación tan problemática de su ser de sujeto con su cuerpo.

El lenguaje le daba un cuerpo, “mi cuerpo” decía, en el que sin embargo el no podía situarse toda vez que ese cuerpo invadido de goce sin orden no dejaba lugar para que el sujeto se reconociera allí encarnándose. Algo del sujeto no se encarnaba en ese cuerpo que podríamos decir que cuerpo, no llegaba a hacer suyo.

Podemos decir que este testimonio nos confronta de entrada con una ilusión del pensamiento que puede hacernos creer que somos el cuerpo que tenemos. Nos confronta y nos hace percibir que entre la carne, entre el organismo y el sujeto la articulación, la junta no viene dada de una manera inmediata, de una manera natural, sino que para apropiarse de su cuerpo, el sujeto debe pasar por alguna operación simbólica que le permita alojar su ser en ese cuerpo, y aún más que a partir de ese cuerpo que el lenguaje le otorga, pueda acceder a la dimensión de animarlo, de darle una vida psíquica, de “vitalizarlo” para el deseo.

Ese paciente, esquizofrénico, nos mostraba la imposibilidad de hacer de un cuerpo una realidad cuando lo simbólico no opera vaciándolo de goce. Todo él era la mirada del Otro inculada en su propia mirada, la voz del Otro resonando en su cabeza e invadiendo el pensamiento. El objeto voz y el objeto mirada eran tan presentes que aplastaban la posibilidad de un mundo para ver y de una palabra donde reconocerse y entonces nos mostraba el trabajo mental agotador e incesante para mantener una posibilidad de sobrevivir, de seguir existiendo. Nuestro paciente no consentía apenas a la presencia del otro (pues del gran Otro no había ni rastro) y ni se esbozaba una auténtica dimensión de la demanda. Aunque inteligente y con aficiones a la lectura de textos de filosofía, sin embargo como sujeto el uso que hacía del lenguaje apenas se adentraba en el campo de ninguna demanda, deslizándose en una metonimia continua. No alojaba su ser en lo simbólico, sólo se servía malamente del lenguaje y de la escritura más para seguir manteniendo una relación con el lenguaje mismo que para elaborar nada.

Se encontraba en el lenguaje pero sin poder nombrarse en lo simbólico, objeto para los cuidados hospitalarios o para las atenciones de sus familiares lo cual vivía como un “desastre” en el lapsus que surgió al confundir una obra “de Sartre” con una “de Sastre”. “Desastre, gorrón”. Objeto abyecto caído sin enganche con

el Otro, su cuerpo no se ofrecía como lecho del Otro según la expresión de Lacan, sino que más bien había una total disyunción de lo que nuestro paciente “tomaba” como “saberes” prestados de sus lecturas y el goce loco de su cuerpo. Más bien entre lo que tomaba de aquí y de allí de sus lecturas -que no de sus elaboraciones- y el goce enigmático que padecía, el cuerpo no se anudaba como unidad imaginaria.

En su sentido más radical para este sujeto la realidad no existía, el paisaje mismo le parecía pintado como un decorado, y de la misma manera todo el imaginario se mostraba como en déficit, como sin llegar a constituirse. Él mismo en tanto parte del mundo visible corría la misma suerte, puesto que la mirada de su madre invadía su propia mirada y le imposibilitaba hacer algo con la suya. Se mostraba tan imposibilitado de mirar, de soltar su mirada, perderla siquiera un poco, que se guardaba mucho de levantar la cara y encontrar la mirada de los demás. Cosa curiosa, y que tiene que ver con el despliegue en la entrevista de una escucha de ese enfermo, esa mirada pudo encontrar la del entrevistador y también se permitió dirigirse aunque muy fugazmente a la sala, como escudriñando esa presencia peligrosa amenazante tal vez, diría que sin simbolizar.

La entrevista no pudo extraer ninguna dimensión deseante en este sujeto, o al menos algo pacificante. Sus actividades literarias, de lectura y de escritura no servían para ningún tipo de alivio, al contrario, eran para ese sujeto una actividad necesaria que re-

lanzaba su actividad mental misma. Su relación al lenguaje se alimentaba así de cualquier trozo de lenguaje propio o ajeno sin que nada sirviera como elaboración o fijación de goce. Ningún esbozo para esa persona de aspecto inteligente, de ser amo del lenguaje, de hacerse un nombre con él. Pura mentalidad agotadora y “autoreferente” (según su expresión tomada de los libros de psiquiatría) que no hacía sino un pegote compuesto de retazos de lenguaje para intentar tapar ese gran agujero que era para él el campo del Otro.

El cuerpo entonces formaba parte de ese decorado, solo que – en esto era diferente- lo sentía. Sentía sensaciones raras en las piernas por ejemplo. Este paciente nos enseñaba eso que desde el psicoanálisis sabemos como que el cuerpo es algo construido, forma parte de una realidad que el sujeto construye, no es algo dado de origen. Escucharlo era despejar cualquier tipo de creencia ingenua en la realidad o en el cuerpo como datos de entrada. Su testimonio nos confrontaba con la clínica en tanto ese real -que normalmente queda oculto tras el mundo de las percepciones y de las representaciones que se articulan en discurso- era patente en su función disgregadora y extrañadora de la propia realidad.

Entonces más allá de la realidad es donde el psicoanálisis apunta. Como la ciencia que apunta a un real que está más allá de la realidad, más allá de una comprensión intuitiva. Esta posición es una constante en Freud y Lacan la destaca siempre. Por ejemplo en el Seminario III en la conferencia “Freud en el siglo” del 16 de mayo de 1956, podemos

leer; “¿Pero para nosotros, trabajadores, para nosotros, científicos, para nosotros, médicos, para nosotros técnicos, qué dirección indica este retorno a la verdad de Freud? La de un estudio positivo cuyos métodos y cuyas formas están dadas en esa esfera de las ciencias ... que conciernen al orden del lenguaje... el psicoanálisis debería ser la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto¹”.

Si bien para Lacan en esta época su interés se centraba en la relación del sujeto al lenguaje, y la lingüística y el estructuralismo eran referencias corrientes en su enseñanza, lo importante es esa exigencia que es propia también de la época de la ciencia, de apuntar a un real y no a la realidad misma en el sentido de la apariencia. Esta exigencia que forma parte de la lógica de Lacan en su abordaje del ser hablante la encontramos años más tarde, en 1967, en el texto *Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad* donde critica la idea del conocimiento (clásico) como medio para alcanzar ese real que interesa a la ciencia “ineptitud del conocimiento para alcanzar algo que no sea una opacidad sin remedio”² por la razón de que lo psíquico, que se origina a partir de la huella de una satisfacción que se quiere reencontrar, “no es para nada regla para operar, de manera eficaz, sobre la realidad” y añade después que lo psíquico forma parte de la realidad. Operar con lo psíquico para el buen arreglo con la realidad como hacía la egopsychology es abandonar el descubrimiento freudiano del

inconsciente., puesto que el inconsciente es sobre lo que se asienta la dimensión del deseo y no precisamente para un arreglo armonioso del sujeto con el mundo sino en tanto decir en acto que sobrepasa al propio sujeto. El deseo sólo está presente bajo la demanda y “se revela porque la demanda sólo opera al consumir la pérdida de objeto”³.

El mundo desde la época de la ciencia ya no es como antes y por tanto el cuerpo también va a cambiar en su estatuto. Se hará más “inmundo”. El “ser hablante” si se va a interesar por él, si lo va a construir, es en función de una relación a lo que es “caída del cuerpo”. Lo leemos en este texto que ya he citado, el ser hablante consigue animar su ser robotizado prolongándose en la realidad, que se llama psíquica, y todo en función de determinadas pérdidas por efecto del lenguaje que se alojan más allá de su propio cuerpo. Esta prolongación del mundo y el cuerpo, del cuerpo como microcosmos y el mundo como macrocuerpo es una ilusión que la ciencia moderna desbarata. El saber matematizado de la ciencia es un impensable, el mundo ya no es sino un real cernido con formulaciones matemáticas imposibles para el pensamiento de representaciones imaginarias.

Este tiempo de la ciencia inaugura un saber de lo real y no de la realidad. Para el psicoanálisis el cuerpo no queda como una mera sustancia extensa para un saber de dominio, saber de dominio impotente para pensar la vida, sino que es considerado como una sustancia distinta, sustancia gozante dirá en el seminario *Aún*. Del desierto de goce de las prime-

1 Lacan J. *Seminario III*. Ed. Paidós 1984. Página 350

2 Lacan J. *Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad*. Intervenciones y textos 2. Ed Manantial 1993. Página 47.

3 Idem. Página 51.

ras formulaciones lacanianas como efecto del simbólico sobre el cuerpo pasamos al significante como causa de goce de este seminario. Ese real para el psicoanálisis tiene que ver pues con el goce. Y esta formulación no es abandonada ya por Lacan -que prosigue a lo largo de su enseñanza- hasta la elaboración de la letra como inscripción de goce fuera de sentido.

Y Lacan se pregunta en *Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad*, a qué se reduce, en el tiempo de la ciencia, el cuerpo en la economía del saber de la ciencia (esto es saber de lo real) y del goce descubierto por el psicoanálisis. Para la ciencia la vida es algo no pensable, el cuerpo queda del lado de la sustancia extensa. El saber de la ciencia trata al cuerpo como cosa de conocimiento no como sustancia gozante, Lacan pone el ejemplo de los excesos de la cirugía que nos lo hacen aparecer como un cuerpo fragmentado. Y entonces Lacan avanza esta interesante idea: “ “más allá”, en sus relaciones con el goce y con el saber, el cuerpo, por la operación del significante forma el lecho del Otro”¹ Tomemos la resonancia de la palabra “lecho” tal como lo comenta Colette Soler en sus connotaciones del goce que se da en la cama, de lo sexual, y entonces creo que podemos pensar que nos encontramos con una definición del cuerpo como el lugar tercero donde el saber y el goce pueden anudarse. Se anudarían los tres.

¿Pero qué resulta de ello para el cuerpo? Respuesta: Insensibles pedazos. Cito: “Insensible pedazo al derivar de él como voz y mirada, carne devorable o bien su excremento, esto es lo que de él lle-

1 Idem. Página 52.

ga a causar el deseo que es nuestro ser sin esencia”².

Por la demanda se produce el advenimiento del deseo en función de estos lugares particulares del cuerpo en el que se recortan las zonas donde éste se erogeniza en relación al objeto perdido. El cuerpo, desierto de goce, no impide sin embargo que el sujeto en su fantasma “realice su misma división” y encuentre una satisfacción que se articula al montaje pulsional. Ese “residuo corporal” que anima desde fuera la vida del cuerpo desertificado de goce del sujeto deseante, es el objeto *a*, objeto irrepresentable e impensable que no colma la división del sujeto, sino que lo constituye en falta, como deseante.

Nuestro ser sin esencia, en tanto deseantes siendo función del deseo del Otro, falta en ser que se desplaza en la metonimia, “el sujeto no es más que efecto del lenguaje”, pero ese efecto se evidencia por las caídas de los objetos *a*.³ En la *Reseña de La Lógica del Fantasma* siguiendo esta lógica de la constitución del sujeto deseante a partir de la caída de los objetos del cuerpo es cuando Lacan dice que “la encarnación del sujeto (que) se llama la castración”⁴

A la pregunta que Lacan se hace: “Interroguemus por qué el ser hablante desvitaliza hasta tal punto al cuerpo que durante mucho tiempo le pareció que el mundo era su imagen”⁵ podemos contestar que por lo simbólico, que es muerte de la cosa el cuer-

2 Idem. Página 52.

3 Lacan, J. *Reseñas de enseñanza. La lógica del fantasma*. Ed. Manantial 1988.P.41

4 Lacan J. Idem.

5 Lacan, J.. *Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad*. P. 51.

po ha podido ser tomado bajo la función de representación bajo el ideal del Uno que cada cual pretende ser. Esa unificación que da el significante al cuerpo lo desvitaliza también en tanto que desconocedor de lo vivo, o dicho de otra manera porque el sujeto efecto del significante tiene una existencia anterior y posterior a la de su propia vida, a la de su propio cuerpo en tanto viviente, el significante tiene esta característica de hacer del sujeto algo distinto de lo vivo. La cuestión que permite salir de este impasse en lo referido al viviente y su relación con lo simbólico es la del goce en tanto que no hay goce sin cuerpo que aloje el goce de la vida. Es la presencia de un real muy específico, que tiene que ver con este resto de goce que no acaba de ser desertificado del todo por la acción de lo simbólico sobre el cuerpo, por lo que el psicoanálisis tiene la opción de operar, y aún en el origen, si el psicoanálisis pudo surgir es porque los síntomas neuróticos revelaban de una emergencia de goce (en más o en menos) insostenible para los pacientes que objetaban ese ideal de cuerpo unificado, tomado en lo simbólico en su orden desvitalizado y presentado bajo la insignia del significante ideal.

El síntoma que revela lo gozante de la sustancia corporal, ya sea en sus funciones o en el pensamiento, es la manifestación de lo que hace agujero al orden simbólico, no sólo porque éste no pueda simbolizar todo lo vivo, sino porque para cada ser hablante será también la condición de un agujereamiento traumático, de un "troumatisme", donde se inscribirá la huella que permitirá a su vez la posibilidad de una recupe-

ración de goce preciso para la vida. Esta articulación en lo que hace agujero entre lo que se pierde y lo que se puede recuperar introduce la dimensión de animar al cuerpo.

Creo que Bernard Nominé en su artículo *Le sujet, ses jouissances... et l'Autre*¹ hace hincapié en una distinción muy interesante entre el registro de lo simbólico que podríamos suponer bajo el orden de lo mortífero (la muerte de la cosa) y el campo del Otro en tanto que garante de la ley, la ley del deseo. "Si el Otro es el lugar de la Ley articulada al deseo, es que el Otro está encarnado"²

Entonces tenemos una confluencia. Por la castración el sujeto y el Otro confluyen en lo que será la encarnación, si la castración, como hemos visto, es el nombre del sujeto encarnado, el Otro ha de tomarse en el cuerpo, Lacan dice así en la *Reseña de la Lógica del Fantasma*: "... ese lugar del Otro ha de tomarse en el cuerpo y no en otra parte" frase que podemos entender como la operación de pérdida de goce por la incidencia del lenguaje sobre el cuerpo, pero también por la posibilidad de la función del objeto como recuperador de goce en la pulsión. Por tanto doble dimensión para el objeto *a*, en tanto el objeto faltante e indecible, fuera del campo del Otro, pero no sin él, y como objeto plus de goce.

1 Nominé, B. Mensuel nº24

2 Nominé, B. Idem. "El campo de lo simbólico, es el universo del significante, tiene sus leyes, su lógica, puede pasarse de toda encarnación. La muerte por otra parte le va muy bien a lo simbólico. El Otro, por el contrario, si es garante de la ley, es de otra ley que la de la gramática, otra ley que la jurídica, es la ley del deseo. Si el Otro es el lugar de la Ley articulada al deseo, es que el Otro está encarnado"

Por tanto el Otro (en tanto Otro) es para el Uno que se instaura por el orden significante lo que le demuestra que se halla en falta, de que sus goces no lo alcanzan jamás. Si el sujeto se siente con un cuerpo los goces que el discurso regula dejarán fuera algo que se le escapa y que el sujeto podrá emplear para la vida. Según la lógica de los discursos, en el discurso del amo, al significante amo en el lugar de mando, le corresponde un producto de goce inconsciente, bajo el saber del esclavo, podemos decir que un discurso no ordena todo el goce dejando un resto que el sujeto puede emplear para la vida y no para el amo. Precisamente la fórmula del fantasma escribe esa relación de completud imposible del sujeto con el objeto que le falta.

Lacan en el Seminario RSI, en la lección del 17 de diciembre de 1974, intenta escribir esa "escritura que soporta lo real" que es el nudo. De hecho una cuestión que se despliega a lo largo de este seminario y el siguiente del "Sinthome" es la de cómo un sujeto puede acceder a algo de ese real de su existencia, cómo puede advertir su singularidad, lo que existe a su ser de sujeto. Una respuesta que da a la pregunta ¿en que existe la existencia? Es que "la existencia como tal se soporta de lo que en cada uno de estos tres términos: R, S, I, hace agujero" y no vale con elevar a la categoría de lo religioso este imposible del decirlo todo de lo simbólico, esta represión primaria, sino que es preciso ir más allá en tanto que la clave, "la clave del agujero" dice Lacan, "es el goce en tanto que interesaría, no al Otro del significante, sino al Otro del cuerpo, al Otro del Otro sexo". Pero claro

este imposible de acceder al goce del Otro, del Otro cuerpo, es el correlato de la castración pero que se subjetiva con el afecto de angustia. Resonancias pues de dos seminarios en estas líneas, el seminario *Aún*, donde nos situaba en la cama, esto es en una relación al Otro del sexo donde el Uno no lo alcanzaba sino que quedaba circunscrito al goce fálico, y el seminario de *La Angustia* donde había situado perfectamente el objeto *a* como caído de la operación de constitución del sujeto. Así en esta lección del 17 de diciembre de 1974, podemos leer: "Lo que justifica que, si buscamos con qué puede estar bordeado este goce del otro cuerpo en tanto que seguramente hace agujero, lo que encontramos es la angustia (...) y que especialmente la angustia es eso: es lo que es evidente, es lo que del interior del cuerpo existe cuando hay algo que lo despierta, que lo atormenta"¹

Si el significante nos otorga un cuerpo, ese cuerpo Uno jamás alcanzará el goce del Otro, del otro cuerpo, y sólo hay despertar a ese real por la angustia. Pero también es eso lo que se teme, como dice Lacan en *La Tercera* tenemos miedo del cuerpo, y lo dice haciendo una vez más referencia a su seminario sobre la angustia y la consecuencia que tiene para el sujeto; "la angustia es, precisamente, algo que se sitúa en nuestro cuerpo en otra parte, es el sentimiento que surge de esa sospecha que nos embarga de que nos reducimos a nuestro cuerpo"² o sea que no podemos alcanzar el cuerpo del

1 Lacan J., *RSI*. Seminario inédito. Lección del 17/12/1974

2 Lacan J., *La Tercera*. Intervenciones y Textos. Ed. Manantial. P. 102

Otro en su goce. Aplicando a la imagen del cuerpo y el mundo hechos a medida el uno del otro, como homólogos, lo que sucede es que esa ilusión, esa cosmología, se rompe, esa vanidad cae “vanidad de cualquier coito con el mundo” y que el mundo pierde su concepción de universo, el Uno del significante, para reducirse a los desechos que lo hacen inmundo. “Pues en el mundo no hay nada fuera de un objeto *a*, cagada o mirada, voz o pezón, que hiende al sujeto y lo disfraza de desecho, desecho éste que le existe al cuerpo”¹

Si la realidad, el mundo, responde a la ilusión imaginaria del conocimiento, a la captura imaginaria del pensamiento por la imagen del cuerpo, lo real tiene que ver con los objetos caídos, con el afecto de la angustia, con lo imposible del goce fálico para alcanzar al Otro en tanto lo que del goce del hablante siempre falta. Es una manera de entender la castración no a la manera de Gödel², por imposibilidad interna al orden simbólico sino por confrontación con lo imposible del goce fálico para lograr la relación sexual. El Uno, instaurado por el lenguaje, no alcanza en asuntos de goce sexual al Otro del sexo. Se trata entonces de una prueba por

1 Idem. P. 83

2 Gödel K. El teorema de la incompletud de Gödel demuestra que en lógica formal los sistemas son incompletos esto es que aunque por lo simbólico se pueda ir añadiendo axiomas para sostener el conjunto siempre habrá otro axioma que falte. “Nunca se puede descubrir el conjunto completo de axiomas”. Otra característica es la de que dada una afirmación cualquiera, no habrá forma de saber si es un axioma en el sistema o no. Dada una prueba no habrá en general una manera de verificar que esa prueba es válida.

el goce, por lo que cae del cuerpo por la castración y a lo que queda fijado el sujeto en la repetición en tanto imposible de alcanzar. La experiencia analítica es lo que pone a funcionar a partir de la instauración del amor de transferencia por el dispositivo de la asociación libre, de modo que al desplegar sus demandas al analista, el analizante sólo obtendrá algunas ganancias de saber pero insuficientes para colmar el agujero inconmesurable del objeto *a*, de su falta constitutiva como sujeto o dicho en términos positivos de lo que el sujeto es como ser de goce irreductible el saber no lo alcanza.³

Lacan lo indica así en el seminario sobre *La Angustia*, en la constitución de la subjetividad, la radicalidad de la falta tiene como abordaje más seguro, la de “concebirlo como un pedazo del cuerpo”⁴ una vía que articula al sujeto, al cuerpo y al Otro. Primero porque de lo que se trata es de la Cosa, lo que lo simbólico no puede representar, segundo porque de ello solo podemos aprehender algo por la operación de la castración y tercero porque la angustia como afecto que causa el deseo sólo puede ser articulada a los pedazos del cuerpo “cesibles”, y recordemos que esta característica del objeto *a* como objeto cesible tiene que ver con la confrontación radical y traumática, son los términos que Lacan emplea, con el campo del Otro, en el momento en que el campo del Otro “se hiende y se abre hasta el fondo”⁵. La angustia

3 Soler C. *Lo que decía Lacan de las mujeres*. Capítulo VII: El análisis. Ed. No Todo.

4 Lacan J. El seminario. *La Angustia*. Ed Paidós. Lección del 30/01/1963

5 Idem. Lección del 26/06/1963

aparece antes de toda articulación en cuanto tal de la demanda del Otro -dice Lacan hablando del nivel oral-(p.353), es la confrontación traumática original al Otro, “aspiración en sí de un medio profundamente Otro”¹

Lo que me parece interesante a destacar de este Seminario es que ese objeto *a* “resto irreductible a la simbolización en el lugar del Otro” no puede pasarse del Otro para ser articulado. De hecho el seminario 10 acaba apuntando a la transferencia como única posibilidad para acceder a lo más real de nuestra existencia, es preciso pasar por el análisis para que opere la función deseo del Otro y que lo más singular del ser de goce del sujeto pueda ser despejado. “La única vía en la que el deseo puede librarnos aquello en lo que deberemos reconocernos como el objeto *a*, en tanto que, en su término, término sin duda nunca alcanzado, él es nuestra existencia más radical, sólo se abre situando el *a* en el campo del Otro. Y no sólo es que deba ser en él situado, sino que es situado en él por cada uno de nosotros y por todos. Es, nada más y nada menos, la posibilidad de la transferencia”²

Hay a lo largo de la enseñanza de Lacan una referencia constante al Otro para dar cuenta del ser del sujeto pero vemos cómo ese Otro inicialmente el lugar de la batería significante, o el lugar de la palabra, va tomando dimensiones diferentes llegando a alojar la cuestión del goce, del cuerpo, del sexo... por ejemplo en RSI en la lección del 17 de diciembre de 1974 cuando está enfrascado en el estudio de los nudos para ase-

gurar un real a la existencia del sujeto, después de haber hablado del sentido y del goce fálico nos habla de un tercer término de quien dice “nos da la clave del agujero”, y dice “es el goce en tanto interesaría, no al Otro del significante sino al Otro del cuerpo, al Otro del Otro sexo (...) Lo que justifica que, si buscamos con qué puede estar bordeado este goce, goce del Otro cuerpo en tanto que seguramente hace agujero, lo que encontramos es la angustia (...) y que especialmente la angustia es eso: es lo que es evidente, es lo que del interior del cuerpo existe cuando hay algo que lo despierta, que lo atormenta”³.

Por tanto no hay posibilidad de que esa angustia de su clave de lo real salvo que la cuestión de ese imposible del goce del cuerpo del Otro haya sido trabajada por el análisis desconectando al sujeto de la necesidad de sacrificarse para el Otro que reclama lo imposible. Para ello podríamos decir que de lo que se trata es de tachar al Otro, recuperarlo por así decir en su auténtica estructura, no como el orden sin fallas de lo simbólico sino de lo que se constituye del orden significante como sin garantías, correspondiendo al sujeto su manera de nombrarse en su singularidad, asumiendo la función radical del objeto *a* como causa del deseo: “corresponde a la estructura del Otro constituir cierto vacío, el vacío de su falta de garantía” dice Lacan⁴, ese vacío en el que los objetos que atormentan en el interior puedan resonar (por ej. en el caso de la voz) sin retornar ferozmente, como el superyo, sino como testigos de un pacto, la

1 Idem. Lección del 3/07/1963

2 Idem. Lección de 3/07/1963

3 Lacan J. RSI Seminario Inédito. Lección del 17/12/1974

4 Idem. Lección del 5/06/1963

ley del deseo, por la que el Otro nunca será completado y el resto de la operación constituyente del sujeto nunca le podrá ser retornado. Que los objetos entonces se pongan a la causa del deseo y no a la del Otro del sometimiento, o del sacrificio total. Que el objeto *a* se ponga al servicio de la vida en tanto ésta siempre excede a las defensas del yo; y así, el sujeto respecto al deseo siempre se vea en una tensión que lo causa como deseante.

La angustia de castración es tomada por Lacan de un modo muy diferente que otros postfreudianos. En efecto no ve en ella sino la posibilidad de un deseo, deseo de castración llega a decir, por lo que el sujeto puede sobrevivir a las exigencias y demandas del Otro. Tras el coito, el miembro desfalleciente ya no se ofrece más como objeto sacrificial para el fin de goce al que apunta el llamado del Otro, “en el momento en que podría llegar a ser el objeto sacrificial, por así decir, pues bien, digamos que por lo común ha desaparecido de la escena desde hace un tiempo”¹. Es una apuesta diferente a la de construir un yo fuerte como pretenden otras corrientes psicoanalíticas, un yo defendido con respuesta adecuada y defensas calificadas de exitosas contra el empuje pulsional, sino que se trata de la construcción de otro sujeto que viva la pulsión de un modo incardinado con la vida y no con un Otro mortificador cuya hiancia central esté taponada con la exigencia y el orden sin límites. Si el Shofar con su sonido hace recordar a Dios su pacto con los hombres, la angustia de castración estaría entonces articulada con el encuentro de un Otro

proclive a la vida: “La angustia de castración se relaciona con el más allá de este yo (je) defendido, en ese punto de llamada de un goce que supera nuestros límites, en la medida en que el Otro aquí es propiamente evocado en el registro de ese real por el que se transmite y se sostiene cierta forma de vida²”.

NOTAS

*AME de la EPFCL.

1 Idem. Lección del 29/05/1963

2 Idem. Lección del 29/05/1963.

Un amore nuovo*

Diego Mautino**

«O diabo não existe, por
isso ele é tão forte»
João Guimarães Rosa

Parlare di 'amore nuovo' implica, intanto, un'attualizzazione, un aggiornamento di qualcosa che Freud trova nello stesso momento della scoperta dell'inconscio: la sorpresa di un amore inaspettato, non previsto nel dispositivo che egli aveva inventato con il nome di psicoanalisi. Un amore le cui esigenze l'hanno imbarazzato all'inizio, ma del quale egli ha presto colto che era la condizione stessa della cura psicoanalitica, quello che egli ha chiamato amore di transfert. Quest'amore che, contrariamente ad ogni altro amore, sorge quasi automaticamente nel dispositivo freudiano, per poco che il *partner* operi come psicoanalista, è già, secondo Lacan, un amore nuovo. Anche se non meno illusorio — 'l'amore è cieco', dice il proverbio. Può darsi che accada altrimenti con l'amore di transfert, che Freud scopre e che con Lacan possiamo riformulare come amore nuovo.

Vi leggo la citazione dalla quale sono partito, è molto breve, si trova nella "Introduzione alla traduzione tedesca degli Scritti", dove Lacan dice: «Per questo il transfert è amore, un sentimento che prende una forma così nuova forma da introdurvi la sovversione [del soggetto], non già perché meno illusoria, ma perché si dà un *partner* che ha occasione di rispondere, cosa che non avviene nelle altre forme¹». È una cita-

zione breve che può sembrare barocca, invece, nello stile di Lacan, vedrete che può essere illuminante. Luce nel buio, siappur piccola luce ...incominciare ad usufruire di un sapere, a servirsene, è la stessa cosa che produrlo. Questo si nota bene nel motto di spirito, ad esempio: se raccontiamo una barzelletta che sappiamo già, è difficile che si produca l'effetto che invece produce se non sappiamo all'inizio di cosa si parli. All'improvviso, per un attimo, s'illumina qualcosa che non consideravamo affatto. Questa è una produzione di sapere nuovo, pure attraverso una barzelletta. Per questo —visto che non ci troviamo in uno spazio accademico, universitario, bensì in questo spazio di Seminario del Forum— iniziamo aprendo a queste considerazioni: il sapere che si produce, anche nel 'motto di spirito', richiede un mettere tra parentesi, un prescindere da ciò che si sa prima e, nello stesso momento, la disponibilità ad accogliere qualcosa che non era così evidente in partenza, altrimenti non fa lo stesso effetto. Questo può essere anche un modo di procedere, un metodo per lavorare che accolga ...qualcosa di una scoperta, qualcosa di nuovo.

Questa citazione, intanto, parla di amore come sentimento che in-

tedesca di un primo volume degli Scritti», La Psicoanalisi n° 3, Astrolabio 1988, p. 14.

1 Lacan J., «Introduzione all'edizione

troduce una sovversione. Sovversione è un termine forte. Lacan non ha abusato di questo termine [sovversione], l'ha usato per dire che l'entrata del soggetto — e la 'dialettica del desiderio nell'inconscio' — è una sovversione. E qui dice: questo amore produce una sovversione. Tuttavia, dicevamo, l'amore è cieco. Può darsi che non sia così per l'amore di transfert. Possiamo chiederci perché questo, potrebbe invece, non essere così cieco, come dice il proverbio rispetto agli altri amori. Perché l'amore di transfert potrebbe non essere così cieco? C'è una prima indicazione di Lacan, dice: perché è un amore che si rivolge al sapere. Questo è interessante, si rivolge al sapere inconscio, ad un sapere che non si sa, come quello del 'motto di spirito'. Qui ci precisa: è un amore che s'indirizza ad un sapere inconscio. Egli sembra dunque, in questo modo di considerare l'amore, eccettuarlo, distinguerlo rispetto a quelle che classicamente si considerano le tre passioni dell'anima: l'amore, l'odio e l'ignoranza.

Questa considerazione sull'amore sembra non situarlo necessariamente come una passione, o almeno può distinguerse. A questa condizione: che si rivolga ad un sapere — così si tratterebbe di un affetto che "si dà un *partner* che ha occasione di rispondere"; della presa di un affetto in attesa di un effetto d'interpretazione. Ossia: "-Mi vuole?, -Quanto mi vuole bene?, -Allora non mi vuole per niente?, dopo tutti questi anni...". Declinazioni che ognuno conosce e sente sull'amore; declinazioni che chiedono una risposta - un amore con una portata epistemica -, 'vuole sapere'. Salvo che, quest'amore, e

lo sappiamo dai tempi di Freud, 'resiste' alle rivelazioni dell'inconscio, resiste alle rivelazioni di un sapere Altro.

Ritornando dunque alla tesi di Lacan: "il transfert è amore", ma non un amore qualsiasi e non ogni amore è amore di transfert. È di Lacan il merito di essersene accorto. Freud, scoprendo il transfert, l'ha immediatamente identificato al ritorno degli amori infantili. Egli diceva: "è una riedizione del vecchio amore per il padre". L'idea di Freud è che l'amore di transfert riedita gli amori infantili. Lacan apporta un'altra piega, dice: "il transfert è un amore nuovo". Questa è un'introduzione di Lacan. Si può anche notare che se Freud avesse ragione su questo punto, che cioè l'amore non sarebbe altro che la riedizione degli amori infantili (e attenti che questa è l'idea più diffusa, che nuoce gravemente alla pratica e alle risorse che la psicoanalisi può offrire), la psicoanalisi stessa sarebbe impossibile, perché non si potrebbe che rieditare all'infinito la nevrosi infantile di un amore destinato a fallire. Quindi è evidente che c'è una ragione necessaria per introdurre una revisione di questa ipotesi. E allora Lacan dirà che il transfert, che suppone un soggetto al sapere, è un amore che si distingue perché indirizzato al sapere al quale qualcuno, anche per una contingenza, dà corpo e ne permette l'elaborazione.

La psicoanalisi è nata insieme al cinema, e quindi ci sono tantissimi film che raccontano storie della scoperta dell'inconscio e dell'invenzione della psicoanalisi. Ne prendo solo uno recente, per parlare della contingenza di chi occupa questa funzione analitica, la

funzione ‘desiderio dell’analista’ come dirà Lacan. Si tratta di un film —uno dei tanti perché sul punto che cerco di indicarvi ce ne sono diversi— dove qualcuna(o) si rivolge a qualcun altro raccontando, come al solito, le pene dell’amore. Questo qualcun altro cui si rivolgono le pene, risponde esattamente le cose che si avvera indicato dire, che si trovano nel testo stesso del lamento, così come avrebbe fatto un analista. Risponde dicendo delle cose che sovvertono la posizione di lamentela e di disagio, che rinnovano una ‘posizione analizzante’ e rilanciano l’entusiasmo per la vita e per l’amore, dai quali chi ne soffriva, si trovava esclusa. Quando la persona che soffriva, divenuta così analizzante, chiede alla persona che supponeva fosse un analista, quanto deve per il suo lavoro, questa persona, che ha detto quello che avrebbe detto un analista, risponde che non deve niente, anzi, di sentirsi onorato poiché, invece di andare dall’analista [che aveva la targa appesa sulla porta accanto], si è rivolta a lui... “-Ma come, lei non è l’analista?”, domanda. “-No, io sono un ingegnere, mi trovavo qui per caso!” Molte volte accade che nei film sia ripresa questa funzione, che evoca la contingenza di chi si trova ad adempiere una funzione per la quale non è necessariamente ‘il professionista’ -non è iscritto sull’albo, come si dice da queste parti-, ma soltanto perché “si trovava lì per caso”, oppure perché è disponibile ad accogliere “un certo aldilà” di ciò che si trova nel *dire* di qualcuno. Questa è una contingenza che introduce una sovversione, attraverso la risonanza di qualcosa *aldilà* del detto, produce questo effetto

nuovo.

Allora, dicevamo che il vecchio amore era l’ipotesi che Freud poneva con la riedizione degli amori infantili —l’amore per il padre— e che si oppone a un nuovo amore, che sarebbe un amore al sapere e che viene a rispondere alla questione del soggetto dell’inconscio ...come entra il soggetto in questione? Nel nostro caso la persona che si lamenta per qualcosa che non va, prima di divenire analizzante? Il soggetto entra decifrando, ossia estraendo dal flusso delle associazioni, alcuni elementi che Lacan chiama significanti e che Freud chiamava pensieri, rappresentazioni. Lacan matematizza questa esperienza, scrivendo come S1, questo significante, che rappresenta un soggetto diviso —soggetto dell’inconscio, al di sotto della sbarra della rimozione— dinanzi ad un altro significante S2, che è quello che risponde alla questione. Prendiamo un esempio: una persona si presenta dicendo che viene perché ‘è alcolista’. Questo è il significante S1 o significante padrone: qualcuno si presenta definendosi con il significante “-Sono alcolista”. Si mette a parlare del più e del meno, come accade, poi, ad un certo punto, trova che la questione che lo riguarda e che ha determinato la sua deriva come alcolista, è tutt’altro che una questione riconducibile all’alcol, non c’entra niente con l’alcol. Come succede con il ‘motto di spirito’ —anche se in modo meno leggero— la questione con la quale si collega questo primo S1, è di tutt’altra natura e cioè ...che tra poco sarà padre. “-Come si fa a fare il padre?” chiede allora in preda all’angoscia; significante che si presenta come S2, rappresentante di un sapere

inconscio. Un sapere che risponde allora alla questione che prima lo identificava come alcolista, risponde apportando un termine alquanto singolare, per il quale nessuno può essere formato *a priori* per dedurlo, perché non è deduttivamente che lo si trova. Lacan ha fatto un enorme sforzo per la trasmissione —formulando in *mathemi* l'esperienza analitica— per lasciare alla necessità anche i benefici del caso, della contingenza.

Questo punto era per aprire la questione: come entra il soggetto? Il soggetto nella psicoanalisi, ossia il soggetto dell'inconscio, non entra se non rappresentato da un significante padrone, appunto, con il quale qualcuno si presenta con la propria identità, “-Io sono questo”, e sarà parlando che potrà esserci una *chance* di trovare una risposta altra, un sapere nuovo, rispetto al punto di partenza, perché il soggetto in questione non sa di sapere, si produce nel dire. Calcando un po' le tinte, per distinguere, direi che il transfert mette in gioco un soggetto che si suppone sappia, ma non è certo il dio dei credenti. Semmai, possiamo forse dire “è un dio”, attenti però: è un dio che c'è ma non esiste — cioè il dio della filosofia, quello latente in ogni teoria. Anche in una teoria matematica c'è un dio che noi non chiamiamo più dio, lo chiamiamo grande Altro, luogo terzo, terza istanza, alla quale si fa appello per chiarire una questione. Quindi è diverso dal Dio dei profeti, il Dio della volontà, il Dio del «Timore e tremore» di Kierkegaard, che Lacan chiama il «dio oscuro», quello che a misura della sua opacità, della sua oscurità, spinge al fascino del sacrificio. Laddove vibra la corda

del sacrificio non si tratta certo di un amore nuovo, si tratta di quello che Lacan chiama appunto il dio oscuro, è quello delle ‘devastazioni della vita amorosa’. Lo dice Lacan, ma è un'esperienza comune a tutti, le devastazioni della vita amorosa. L'interesse di un tema come questo è, forse, per un aldilà delle devastazioni della vita amorosa, almeno nel distinguere altre forme d'amore. Per questo, come proponevo, l'amore al padre, che possiamo scrivere, semplificando, come S1, o l'amore al «dio oscuro», come dirà Lacan, è quello che porta il marchio del sacrificio. Tracce se ne trovano in ogni amore, non c'è limite alle concessioni, alle docilità, fino ad arrivare ai punti di sacrificio appunto. Questo Lacan lo mette sul conto del ‘vecchio’ amore. Dal lato del ‘nuovo’ amore pone qualcosa che produce un sapere nuovo, che richiama, che fa risuonare il sapere inconscio.

Dal vecchio amore al nuovo amore, egli passerà la questione dal dio oscuro cui è molto difficile non cedere al fascino del sacrificio, al dio Altro che sa, al luogo dell'Altro che sa. E quando Lacan parla del fascino del sacrificio, non lo dice a proposito di questioni minori. Lo evoca a proposito del nazismo, nel Seminario XI *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, nell'ultima lezione, potete trovare una considerazione molto forte che Lacan fa a questo riguardo. «...risorgenza per cui si verifica che l'offerta a *dei oscuri* di un oggetto di sacrificio, è qualcosa cui pochi soggetti possono non soccombere in una mostruosa cattura.»¹ Non c'è limite ai cedimenti

¹ Lacan J., Seminario XI, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino, Einaudi 1979, p. 279.

al fascino del sacrificio a un dio oscuro, al quale si oppone quest'alternativa senza speranza: produrre qualcosa di nuovo nell'amore. Il dio oscuro non ha posto nella psicoanalisi, quando prende questa deriva di dio oscuro si va verso l'ineffabile, fuori da «la ripetizione alla prova del transfert»¹.

Questa elaborazione del transfert come amore di sapere —intricato come fenomeno con la ripetizione e distinto nella *praxis del concetto*— porta alla messa a punto di quello che Lacan, nell'ultimo periodo del suo insegnamento, chiama un sintomo-soluzione o sintomo di uscita, al quale il soggetto non può fare di meglio che... identificarsi. Sul sintomo di uscita ci sono molte considerazioni da fare, che non farò adesso. Vi lascio soltanto questa indicazione sul sintomo all'entrata —visto che quest'anno abbiamo lavorato sul tema “sintomo e inconscio”²— in un certo rapporto con il sintomo all'uscita, diciamo come due ‘stati’, oppure due gradi, del sintomo. Dal significante S1 al significante S2, attraverso l'elaborazione del sintomo con il sapere inconscio, Lacan produrrà delle novità molto interessanti [dalla funzione causale della parola verso l'oggetto *a*] ...siete invitati a questo lavoro nello spazio del Seminario Clinico del CCP, nell'Ospedale.

Lacan inizierà ad estrarre, direi, dal dio il nome, dal padre il nome

e, con il nome del dio e del padre ...con il nome, finalmente, farà le operazioni che porteranno a considerare che l'oscillare nell'incertezza nevrotica è una passione, è un sacrificio per l'anonimato, al quale la psicoanalisi potrebbe apportare qualcosa come i mezzi per farsi un nome proprio, ossia: un nome di sintomo. Non so come può risuonarvi questa espressione ‘nome di sintomo’, però si tratta di un nome con il quale qualcuno può distinguersi tramite ciò che lo rende diverso dal gregge, diverso da tutti gli altri. Piuttosto che lavorare per l'adattamento [alla realtà] Lacan distingue e lavora sul ‘reale’, e quello che di più reale fa presa su ognuno è il sintomo. Perciò in seguito, a partire dal nome, proporrà un'uscita attraverso l'identificazione al sintomo. Vi chiederete “-Ma come, si entra con un sintomo e si esce con un sintomo? Si entra nell'analisi per un sintomo, per un'inibizione, per l'incapacità di decidere, per il fallimento di un amore o per qualcosa di quest'ordine, per qualcosa che non va e che possiamo genericamente definire un sintomo, e si fa tutta questa fatica per uscirne attraverso un sintomo?”

D'accordo, ma già da S1 a S2, come dicevo prima, dall'S1 del primo significante del sacrificio all'S2 del sapere inconscio, si può incominciare a cogliere che c'è una produzione che cambia completamente le carte in tavola. Se c'è modo e interesse possiamo parlare di questo in seguito. In ogni caso, è nella stessa linea dell'amore per S1, come amore segnato dal sacrificio, all'amore per S2 come amore che produce, che apre una via di uscita: il sintomo funziona come bussola. Questa

1 Tema dell'anno 2009/10, Collegio di Clinica Psicoanalitica *Onlus*, Spazio clinico di *Praxis* - FCL in Italia ed il suo Centro di Consultazione Psicoanalitica [CCP], ved. www.praxislacanianana.it

2 *Sintomo e Inconscio*, in Quaderno del CCP n° 1, Corso 2007/2008 del Collegio di Clinica Psicoanalitica, Edizioni *Praxis* del Campo lacaniano, Roma, marzo 2009.

bussola ha una particolarità, non si trova nei negozi dove si vendono le bussole, perché non è già lì, pronta per l'uso. Ci sono semmai delle false bussole, quelle che si fanno con le scarpe, con le borse, con i vestiti, con le macchine, tutto quello che in altra occasione abbiamo visto come oggetti di consumo, che servono come false bussole, per soddisfare quel che non va. La falsa bussola ha però un problema, non funziona; perciò è così preziosa l'indicazione di Lacan, che il sintomo può funzionare come bussola, come bussola di quello che per ognuno c'è di più reale. Ma giacché quello che per ognuno c'è di più reale è qualcosa che non si sa *a priori*, come il motto di spirito dell'inizio, non possiamo che produrlo attraverso ogni singolo *dire* analizzante.

Riprendo la domanda che potreste pormi: “-Allora si entra per un sintomo e si esce con un sintomo?”. Credo che possa essere d'aiuto considerare che S1 e S2 sono, anche in questo caso, opposti. Accedervi è per il nevrotico un grande cambiamento, perché possiamo dire che la nevrosi è una malattia del punto di ancoraggio. Lacan lo chiama, usando un termine che ormai non siamo più abituati a usare poiché è un termine dei materassai, il punto di capitone. Il punto di capitone lega due strati, e li tiene uniti con un punto di ancoraggio. La nevrosi è una malattia del punto di ancoraggio. Una malattia del nome, dirà Lacan, una malattia che fa di una persona “un senza nome”. Questo significa che, in mancanza di riconoscersi nel nome proprio di sintomo, si oscilla nell'inconsistenza.

Nel discorso comune si dice, con grande disprezzo, e special-

mente delle donne, che “non sanno cosa vogliono”. Sintomi di questa inconsistenza li trovate nel dubbio, nell'incertezza, nel timore, nell'evitare, nella procrastinazione, nel rinvio dell'azione. Voi potreste chiedere: “-Ma la psicoanalisi guarisce questi sintomi?” Dobbiamo dire che almeno programma un dispositivo che dovrebbe avere come effetto quello di produrre nel soggetto, qualcosa di più deciso, di più combattivo, ossia rinforzare quello che è in difficoltà nella nevrosi, il punto di ancoraggio. Questo sarebbe già un grande risultato. Per avere un risultato dobbiamo avere prima un problema: il problema della nevrosi possiamo, allora, definirlo come una mancanza, una difficoltà con il nodo. Lacan ha iniziato lavorando con la linguistica, in seguito è passato da questa a livelli di elaborazione più complessi, più precisi, alla logica. Poi è passato dalla logica alla topologia, lo studio dei nodi. Ha preso i nodi —che si usavano anche nel '400, il nodo dello stemma Borromeo era un nodo che legava tre anelli di diversa consistenza— ed è arrivato a distinguere come nella realtà umana ci siano questi tre ordini che ha chiamato: il reale, il simbolico e l'immaginario. Questi tre ordini, tengono insieme la realtà umana e, non è lo stesso che si tengano insieme o che siano sciolti — basta scioglierne uno e tutti e tre gli anelli si sciolgono.

Ho detto prima, seguendo Lacan, che il sintomo è quello che ognuno ha di più reale, è quello per cui ognuno entra ad una psicoanalisi, ed è anche la porta di uscita dopo una certa elaborazione — elaborazione che fa sì che ognuno trovi ciò che ha di meno

anonimo. Perciò nel Seminario XI¹ Lacan dice: la fine di un'analisi dovrebbe permettere all'analizzante, al soggetto, di cernere la differenza assoluta del suo sintomo. Questa operazione potrebbe permettere di far sorgere non un amore assoluto —che è sempre *in odore* di sacrificio— bensì: la significazione di un amore assoluto. Così distingue quello che è dell'ordine del sacrificio da quello che è una scoperta attraverso un sintomo, al punto di rendere chiunque in grado di essere qualcuno. Già nel n° 0 della rivista "Intersezioni"², sono riportati diversi esempi - in particolare questo punto è illustrato da chi ha scoperto qualcosa e da chi ha creato qualcosa che non esisteva prima, specialmente nel campo dell'arte.

Che il sintomo abbia a che fare con il nome³, evoca una funzione trovata da Lacan: il sintomo può fare anche funzione di padre - da dove, egli dirà il 'sintomo padre'. Possiamo notare che alcuni soggetti giungono a farsi un nuovo nome tramite le loro opere, nelle quali si annoda un desiderio e un modo di godimento singolare. Ce ne sono tanti esempi di opere legate ad un nome: il teorema di Gödel, ma anche "l'uomo dei topi", Zorro il giustiziere, Jack lo squartatore, Joyce il sintomo... C'è dunque solo un passo da qui a pensare che un'analisi punti a trovare il proprio vero nome proprio.

1 Lacan J., *op. cit.*

2 «Il Campo lacaniano, l'artista, lo psicoanalista...», in *Intersezioni* del Campo lacaniano n° 0, Edizioni Praxis del Campo Lacaniano, Roma, novembre 2008.

3 Cf. C. Soler, «Les noms de l'identité»/«I nomi dell'identità», in *Le «corps parlant»/Il «corpo parlante»*, Quaderno di Praxis n° 6, Edizione bilingue, Ed. Praxis del Campo lacaniano, Roma Gennaio 2008, p. 62-75, www.praxislacanianait

Si deduce che ogni soggetto ne ha almeno due: il suo patronimico, con tutte le sue risonanze soggettive, ed il suo nome riservato, quello del suo sintomo. Questo per farvi notare che l'estrarre dal dio il nome, porterà ad una conseguenza molto importante, sia nella direzione della cura sia in quello che ci si può aspettare dal nominare che dice bene⁴ [bene-dire].

Lacan impara da Joyce, lo scrittore, una soluzione della sua questione e lo nomina: "Joyce il sintomo". Freud si occupa del fantasma erotico di un uomo che chiamerà: "L'uomo dei topi", ma questo non vuol dire che 'l'uomo dei topi' si sia dato da solo questo nome, non c'è auto-nominazione. Un nome si può sostenere nel *dire* tra due, che produce una differenza e che Lacan svilupperà attraverso le elaborazioni sul nome proprio, il nome di sintomo, su ciò che fa sì di qualcuno che si possa dire: "-Ecco questo è qualcuno". E non è che si possa dire di chiunque ["questo è qualcuno"] né si riferisce ad un tratto razziale, di patrimonio economico o genetico. È qualcosa che fa sì che di qualcuno si possa dire ciò che lo distingue dal gregge. Per questo la soddisfazione che produce un motto di spirito è omologa a quella che produce una scoperta, in quanto passa attraverso un dispositivo che deve consentire la contingenza —quel che in altri ambiti si chiama la grazia—, il caso che introduce qualcosa di inatteso, di non deducibile; a condizione di trovare un principio di orientamento reale.

Che cosa vuol dire un principio di orientamento reale? Che un sintomo ha un suo valore di godi-

4 "-Mi ha detto bene!", si usa dire a Roma.

mento e, se questo valore viene eliminato, si perde una risorsa fondamentale. Penso che su questo valore vada presa una posizione e, così come ad un certo punto, quando si stava perdendo l'idea dell'inconscio, Lacan ha scritto: « Posizione dell'inconscio»¹, oggi dovremo forse occuparci della "Posizione del sintomo", per trovare l'affermazione del suo valore di godimento, anche se molto variabile da uno all'altro. Il sintomo è dunque quello che ognuno ha di più reale, al punto da indurci a promuovere una disciplina di rispetto, anche di amore al sintomo. Certo ci si può essere identificato al proprio sintomo come al proprio corpo —difendendo, com'è sovente il caso del nevrotico, il rigetto di sé, fino all'odio di sé— in una posizione correlativa ad un odio di sapere che esiste non soltanto nel malinconico.

In questi tempi senza bussola in altri campi, ad es. quello economico [cf. crisi economica mondiale], vediamo i così detti 'potenti della terra' che si riuniscono per trovare una bussola. Nel nostro campo lacaniano, non c'è che il sintomo per orientare la questione del soggetto. Questo è un punto di appoggio che può dare un principio di orientamento. Gli effetti terapeutici, nella psicoanalisi, non si dissociano dagli effetti epistemici, possono produrre un sapere sul 'nome di sintomo' di ognuno. Per precisare meglio, indico due distinzioni riguardo al sintomo, a seconda che si tratti di un sintomo con funzione di complemento o, invece, di un sintomo che muove a sapere. Non tutti i

sintomi si equivalgono, i 'sintomi-protesi', i sintomi *prêt-à-porter*, non hanno il valore prezioso che Freud aveva scoperto e che Lacan ha riformulato, ossia il valore di amore verso un sapere nuovo.

L'apertura di questo Seminario *Intersezioni* del Campo lacaniano, tende all'orizzonte dell'evento che nel 2010 convoca a Roma, i Forum che lavorano nelle realtà più diverse, con il titolo: Il «mistero del corpo parlante». Nell'amore, resta una parte di mistero che non è eliminata, una parte interessante del mistero, che Lacan mette in rapporto al fondamento inconscio dell'amore. Questo mettere il mistero dell'amore in rapporto al fondamento inconscio, si ripercuote aldilà dei tentativi freudiani, che cercavano piuttosto i fattori determinanti, le leggi che potrebbero eliminare il mistero. Lacan parla allora di coraggio e di riconoscimento.

Per concludere e aprire il dibattito, vi leggo un breve passo che si trova alla fine del Seminario *Ancora*, nel quale Lacan dice: «Non c'è rapporto sessuale perché il godimento dell'Altro preso come corpo è sempre inadeguato - perverso d'un lato, in quanto l'Altro si riduce all'oggetto *a* - e dall'altro, dirò folle, enigmatico. Non è forse dallo scontro con questa *impasse*, con questa impossibilità da cui si definisce un reale, che è messo alla prova l'amore? Del partner, l'amore può realizzare solo ciò che ho chiamato, con una sorta di poesia, per farmi intendere, il coraggio, nei confronti di questo destino fatale. Ma si tratta proprio di coraggio, o delle vie di un riconoscimento?»². Bellissima, poetica citazione che, vedete, in-

¹ Lacan J., «Posizione dell'inconscio», in *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, vol. II, p. 832-854.

² Lacan J., Seminario XX, *Ancora*, Einaudi, Torino, 1983, p. 145.

clude alcuni termini come il coraggio, il riconoscimento e anche il mistero, che non viene eliminato, ma piuttosto ricondotto ad un sapere del quale non si è in possesso ma che si produce e, la produzione equivale ad una soddisfazione —come dicevamo a proposito del ‘motto di spirito’—, la soddisfazione ed il mistero che si annunciano nel tema del prossimo incontro internazionale: Il «mistero del corpo parlante».

Trascrizione Elisabetta Mattarelli e Gaetano Tancredi

NOTE

* *Apertura del Seminario Intersezioni del Campo lacaniano, Sezione di ‘psicoanalisi in estensione’, presso la Feltrinelli, via del Babuino, Roma, 3 aprile 2009, pubblicato sulla Rivista Intersezioni del Campo lacaniano n° 1, Roma maggio 2009, ved. www.praxislacanianana.it*

** AME della SPFCL.

RESUMOS

Resumos

1. O MISTÉRIO DO CORPO FALANTE

Marc Strauss (França)

E-mail: strauss.m@wanadoo.fr

Título: O corpo falante: o que ele diz?

Resumo: O corpo falante é uma expressão apresentada por Lacan no seminário *Encore [Mais ainda]*, no qual ele fala dela como de um mistério.

Primeiramente, em que ela é um mistério? Em todo caso, a expressão tem como surpreender quem está acostumado às de sujeito do significante, função da fala e campo da linguagem. O sujeito é, com efeito, e antes de tudo, falado e se ele se faz falante é a preço de uma representação que imaginaria o corpo, seus orifícios e os objetos de sua satisfação.

Com a consideração do significante fora da cadeia, uma “alíngua” é suportada e depois carregada pelo corpo, veículo de um gozo que não é mais perdido, mas efetivo. Seus efeitos reverberam na linguagem e por aí também no corpo do outro, parceiro.

Sidi Askofaré (França)

E-mail: s.askofare@wanadoo.fr

Título: O inconsciente à prova do tempo

Resumo: Lacan pode opor em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) o inconsciente-fenômeno – que ele atribui a Freud – e o inconsciente-estrutura que ele reconhece como sendo o seu. Ora, seguindo em seus desdobramentos, aparece que o inconsciente-estrutura deduz-se principalmente das falhas na ordem da fala – lapso – da memória – esquecimentos – da ação – atos falhos-, etc. Tantos fenômenos inconcebíveis sem estrutura de linguagem que os condiciona e os constrange. Mas é no momento mesmo em que Lacan reconhecia uma tensão entre o inconsciente freudiano e o “seu” que ele faz o retorno – através de uma redefinição da transferência: “colocação em ato da realidade sexual do inconsciente” – àquilo que constitui o que é específico do inconsciente freudiano, a saber, sai “realidade sexual”, ou seja, sua referência à pulsão e ao gozo que seu trabalho se devota a cifrar. Por esta via, nós assistimos senão a um “retorno”, em todo caso a uma re-

consideração do corpo no ensino de Lacan, reconsideração que terá por consequência uma orientação para ao Real – “mistério do corpo falante” e “ser falante” [*parlêtre*] – com consequências tanto sobre o conceito de inconsciente – “inconsciente real” e “ser falante” – quanto sobre a própria prática da psicanálise.

Jairo Gerbase (Brasil)

E-mail: gerbase@campopsicanalitico.com.br

Título: Inconsciente real e corpo falante

Resumo: Este trabalho propõe que analisar na dimensão do inconsciente real (ICSR) exclui o sentido. Esta conclusão está suportada na hipótese de que o inconsciente real é feito d'alíngua. Trata-se da hipótese lacaniana: o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o sujeito de um significante. A promessa de sentido é a escroqueria do significante, porque o significante não significa, representa o sujeito para um outro significante. Este método de análise que prefere não privilegiar o sentido, que procura se orientar por alíngua, pelo inconsciente real, é semelhante ao que encontramos na análise do esquecimento de um nome próprio, descrito por Freud.

Sol Aparicio (França)

E-mail: solaparicio@aol.com

Título: Pequena nota sobre a primeira página de *Encore* [Mais ainda]

Resumo: A escolha da análise, sua ética, ao contrário do « je n'en veux rien dire » vetoriza o Discurso do Psicanalista até que seu « je n'en veux rien savoir » apareça suficiente. É a ética que orienta o Bem-dizer até o ponto em que o satisfaz – Satisfação do saber da alíngua – um saber em que o « je n'en veut rien dire », saber sem sujeito, fora do eu [hors-je] mas não fora de jogo, pois condiciona o jogo (*de la mourre*) e o gozar.

2. O CORPO AFETADO

David Bernard (França)

E-mail: dabernard2@yahoo.fr

Título: O corpo afetado

Resumo: A palavra, afirma Lacan, afeta o “falasser” até o ponto de constituir para ele um parasita. Contudo, disto, o psicótico poderia ensinar-nos mais que

outros. Tal é a outra tese de Lacan mantida ao longo de seu ensino. Também, neste trabalho, retomaremos o caso do pequeno Robert, conhecido também por “l'enfant au loup”, que Rosine Lefort expôs no Seminário de Jacques Lacan. Este menino, no transcurso de seu trabalho analítico, nascerá, para o afeto, ele que ao início não era afetado por nada. Algumas das sessões, nas quais o corpo se colocará novamente em jogo, e marcado pela primeira vez, testemunham-no. Em seu apoio, tentaremos isolar o que este menino nos ensina sobre a dimensão parasitária da linguagem, sobre a marca que deixa sobre o corpo, e suas consequências subjetivas.

Pilar Dasí (Espanha)

E-mail: pilardasi@ono.com

Título: Ressonâncias

Resumo: Entender o quê do gozo, esse real anterior a toda simbolização, ressoa como mal-estar no corpo, exige, ao se acompanhar Freud, ir na direção da biografia à biologia, e não ao contrário. É a primeira que serve de orientação à segunda.

Ressonâncias quer dizer que o corpo oferece sua substância ao significante e em consequência o saber atravessa o vivo e o afeta, perturbando-o. Mas não se deve esquecer que, para que algo ressoe, faz falta, indefectivelmente, que haja um vazio, um oco onde ressoar. Pois, de um violino compacto, sem oco, jamais se escutará música alguma.

Pascal Padovani (França)

E-mail: ppadovani@9online.fr

Título: O corpo, o pensamento ou isso me faz quebrar a cabeça

Resumo: A proposta deste trabalho é de comentar o início de Televisão: “Na realidade, o sujeito do inconsciente só toca na alma através do corpo, de aí introduzir o pensamento...”. Portanto, farei a hipótese da alma e examinarei o que essa mudança de iluminação acarreta nas relações do sujeito com seu corpo e seu pensamento.

Conrado Ramos (Brasil)

E-mail: conrado_ramos_br@yahoo.com.br

Título: O incorpóreo e a referência: a letra como escrita do gozo

Resumo: A partir da crítica ao arbitrário do significante, propomo-nos discutir a retomada da *referência* no campo da psicanálise. Entendemos haver impor-

tantes articulações da letra e do corpo com a referência compreendida pela via peirceana do objeto dinâmico. Neste contexto, o *incorpóreo*, ou o corpo tomado pelo simbólico (segundo Lacan em *Radiofonia*), pode ser entendido em sua relação com a referência. Estamos, pois, no terreno em que se articulam o simbólico e o real, no qual podemos dizer que o *falasser* fala com seu corpo, do que faz uso da letra como aquilo que *apresenta* o corpo vivo, com toda a opacidade que isso implica. Mas também é esse o terreno em que a *corpsificação* permite a *representação* do corpo, ao colocá-lo enquanto mortificado na cadeia de significantes. A letra é aquilo que marca o gozo do corpo, permitindo à substância de gozo passar à materialidade do significante: um ilegível passa ao discurso, o que, em si mesmo, é efeito do discurso (o analítico). A letra, enfim, nomeia pedaços de gozo, fazendo de um conjunto fechado o sub-recobrimento de espaços abertos, e então o acesso ao gozo se torna possível pela via fálica. Mas o *incorpóreo* nos permite dar um passo adiante, se pensarmos que a escrita da fantasia (\$ □ a) nos dá poucos indícios sobre a sexuação, se a compararmos com a escrita das relações entre inconsciente real e inconsciente simbólico, e que conhecemos como *fórmulas da sexuação*.

Maria Helena Martinho (Brasil)

E-mail: mhmartinho@yahoo.com.br

Título: Um corpo na perversão

Resumo: Pretendo me servir de um verdadeiro tratado sobre o corpo, uma obra prima, do escritor japonês Yukio Mishima¹, intitulada *Sol e aço* (1968), na intenção de destacar, desse ensaio autobiográfico, as descobertas feitas pelo autor sobre a relação entre “o corpo e as palavras”. O texto procura articular o que se desvela do saber inconsciente desse sujeito com as teorizações de Lacan sobre o corpo, explicitadas em “Radiofonia” (1970). Mishima revela que ao repassar a sua infância seu deu conta de que a linguagem vem antes do corpo. Num primeiro tempo, ele identifica-se com as palavras e vê-se destituído do corpo: “o cupim” (metáfora da linguagem) é o que

¹ Yukio Mishima nasceu em Tóquio em 1925 e morreu na mesma cidade, em 1970; ele suicidou-se rasgando as suas próprias vísceras; cometeu o *seppuku* (suicídio cortando o abdômen), seguindo o ritual da casta dos samurais.

vem primeiro, para então se incorporar “na madeira” (metáfora do seu corpo). Mishima situa o seu corpo na cadeia de significantes de sua história, ilustrando assim, aquilo que não cessa de se escrever: o seu corpo “se faz cama” para a “incorporação” do Outro. Esse sujeito constituiu dois pólos de pureza e perfeição, dois absolutos – “o corpo e as palavras” – por uma separação que exclui a mistura deles. Em compensação, ele quis unir esses pólos contrários fazendo com que se juntassem nos extremos. Até o final de sua vida perseguiu a solução da divisão do eu que se apresentava na polaridade entre “o corpo e as palavras”. No entanto, a fenda entre os pólos opostos não se preencheu, ao contrário só ressaltou a irremediável incompletude de cada um dos termos.

Rosa Escapa (Espanha)

E-mail: rosaescapa@gmail.com

Título: Alentos de gozo

Resumo: Freud buscou na “substância nervosa” do corpo do neurótico a origem das pulsões que, a repressão mediando, se manifestariam em forma de sintomas corporais. Lacan retoma a pergunta sobre a articulação entre corpo, gozo e inconsciente. Em suas elaborações sucessivas, o seminário “mais, ainda” (1972) marca um ponto de inflexão de consequências clínicas: o inconsciente gira em seu estatuto de verdade – que só pode dizer pela metade – a um saber fora do sujeito, que cifra o gozo. Essa mudança é solidária da preeminência dada em um primeiro tempo ao significante em cadeia que logo oscila a favor do real que existe ao simbólico. No primeiro, da entrada do sujeito no real se desprende um corpo em disjunção com o gozo, corpo deserto de gozo ao que este retoma exilado como forma de sintomas. Depois do seminário “mais, ainda” o ser falante toma o lugar do sujeito e o Real se escreve no vivente em forma de alento de gozo, o que comporta um ponto de mescla entre corpo e gozo.

3. CORPO E SEXUALIDADE

Esther Faye (Austrália)

E-mail: efaye@unimelb.edu.au

Título: A depressão do corpo feminino

Resumo: Observou-se que parece haver uma particular predisposição À depressão para o falasser que é também

mulher. Ao invés de encontrar seu caminho criativamente, tal como adverte Lacan em *Televisão*, “ao tratar com o inconsciente, com a estrutura” (LACAN, 1990 [1973/74], 22), paradoxalmente, uma mulher pode cair enferma tanto quando se lhe dá amor, quanto quando se lho nega; mesmo quando o amor lhe dá certo semblante de ser e pode compensar sua falta-a-ser, da qual seu corpo é um constante lembrete. Porém ela pode também cair enferma quando encontra essa coisa em seu corpo para a qual não há resposta ou compensação. Diante deste nada, o caminho da depressão parece ser a resposta mais fácil. Na eleição inconsciente do falasser de recusar o processo de lamentar sua falta-a-ser como uma causa perdida, o corpo de uma mulher, como no caso de uma mulher jovem que estudo neste artigo, pode converter-se no lugar privilegiado para que funcione bem esta recusa que se conhece com o nome de depressão.

Fulvio Marone (Itália)

E-mail: fulvio.marone@fastwebnet.it

Título: Autorizar-se do corpo

Resumo: Podemos falar, para o ser falante, de um “corpo sem atributos”, no sentido de um corpo para o qual a eleição do sexo está completamente nas mãos do sujeito? Para Freud, a anatomia é o destino, ou seja, é a diferença morfológica que faz as variantes do desenvolvimento psíquico do menino e da menina. Lacan, com suas fórmulas da sexuação, deu-nos um esquema no qual está permitido a todo ser falante, sejam quais forem seus atributos, inscrever-se do lado homem ou do lado mulher. O ser sexuado não se autoriza mais do que por si mesmo, disse Lacan. Mas, ele acrescentou: e por alguns outros. Estes “alguns outros” não são nem do Simbólico, nem do Imaginário, senão do Real, que é a invenção que Lacan reconheceu como sua. Como disse Colette Soler, a eleição do sexo é a do gozo, no sentido subjetivo: é o gozo que elege o Real vivente, de onde o sujeito poderá exercer sua eleição.

Jean-Claude Coste (França)

E-mail: costejc@orange.fr

Título: Os limites do feminino

Resumo: O gozo na anorexia grave não parece estar diretamente corcenido na escolha de um gozo sexual, mesmo que na forma da recusa. Parece que é, antes,

uma resposta corporal, uma fixação de gozo não “falocizado” não passando pelos desfiles da castração. Mas eis que 80% dos anoréxicos são meninas, em todo caso das que não tem pênis. Então Napoleão teria razão aqui? A anatomia faria o destino da anorexia? Como se faz para que os meninos sejam menos inclinados a ficar sem comer do que as meninas? Entretanto, eles não estão menos submissos aos riscos dos vínculos fundadores que suas companheiras de infortúnio. Então, o que orienta essa diferença estratégica? E isso numa idade em que os caracteres sexuais são definidos enquanto a anorexia do lactente e da criança pequena atinge indiferentemente os dois sexos?

É a esta problemática colocada na ocasião de uma intervenção em Narbonne que o autor se confrontou e tentou responder.

Ana Laura Prates Pacheco (Brasil)

E-mail: analauraprates@terra.com.br

Título: De re anatomica e a substância gozante: O gozo do Outro não é signo de amor

Resumo: O objetivo deste trabalho é o de destacar o avanço teórico-clínico proposto por Lacan no Seminário *Encore* a partir do conceito de “substância gozante” apresentado na aula de 19/12/1972. Essa substância não é a *res extensa* de Descartes. Trata-se da substância do corpo, “com a condição de que se defina como aquilo de que se goza”. “Um corpo - afirma Lacan - isso se goza. (*Encore*, p. 35). Ao mesmo tempo, Lacan adverte que o gozo do Outro não é signo de amor. Trabalharei essa distinção a partir do romance “O Anatomista”, do escritor argentino Frederico Andahazi, o qual transmite de modo extraordinário a entrada resistente do corpo da mulher na nova ordem discursiva que começava a ser escrita na Modernidade. Trata-se de um romance baseado na história de Mateo Colombo (1516-1559), um dos anatomistas mais célebres do Renascimento, e sua obra *De re anatomica*, a qual versava, dentre outros, sobre a descoberta do que ele nomeou *Amor Veneris* - mais conhecido hoje como clitóris. O romance transmite também a impossibilidade - apesar das tentativas empreendidas pela personagem e suas peripécias teóricas e práticas - de situar o gozo feminino na anatomia. O corpo e o gozo d’A Mulher apontam os

limites dos mapas anatômicos para situar o gozo feminino. É Lacan quem ensina: *a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso* (*Encore*, p. 46).

Juan Manuel Uribe Cano (Colombia)

E-mail: mmuc662@hotmail.com /

csjmuc@antares.udea.edu.co

Título: Três corpos e um só gozo verdadeiro

Resumo: O corpo abordado a partir do paradigma positivo arroja, necessariamente, a dualidade corpo-alma; no entanto, desde a perspectiva analítica, psicanalítica, temos que o corpo, enquanto receptáculo do humano, é paradoxal, alheio e ominoso (*i*) a nós mesmos. Daí que para apreender tal conceito seja necessária uma topologia que permita diferenciá-lo do ser e do ente. O texto examina o que diferencia a psicanálise de outras praxis que retomam o corpo: sua apreciação do corpo como habitado pela libido e sua possibilidade de gozo mediada pelo avanço do significante, passando pelo desejo, a demanda e a sexualidade; momentos que além do psiquismo, inauguram um corpo real, simbólico e imaginário, como registros que possibilitam sua unificação com a chegada de um quarto elemento diferenciador, a “coisa gozante e sua função de enodamento topológico”.

4. ACONTECIMENTOS DE CORPO

Patricia Zarowsky (França)

E-mail: p.zarowsky@wanadoo.fr

Título: O corpo em excesso

Resumo: Lacan diferencia o corpo vivo do corpo simbólico do qual se pode dizer que é nosso. Se o gozo do corpo vivo se encontra negativado pela entrada do sujeito no inconsciente, de onde vêm os diferentes sintomas do corpo que são o sintoma de conversão da histérica como descreveu Freud, o fenômeno psicossomático e o retorno no real do corpo dos fenômenos de gozo no sujeito psicótico? A língua do inconsciente real pode responder da disjunção entre o sujeito e seu corpo?

Eliane Pamart (França)

E-mail: pamart.eliane@9business.fr

Título: O corpo, este testemunho das mordidas do amor

Resumo: O corpo, sem ser designado

como tal, preside o nascimento da psicanálise. Freud ainda estava nos balbucios do descobrimento do inconsciente quando encontra seus contemporâneos Breuer e Charcot. Estes o introduziram na via do deciframento do sintoma histerico com suas possíveis conversões, que determinam as primeiras coordenadas do trauma sexual e faz do sintoma uma metáfora de um desejo realizado, embora oculto. Lacan retoma esta ideia do sintoma como metáfora significativa que faz signo no real de um gozo que se torna "acontecimento do corpo". Se o corpo inscreve a mordida do significante na qual o "fala-ser" se apaixona, este dá testemunho do real, mais além de qualquer inscrição simbólica.

Alicia Donghi (Argentina)

E-mail: adonghi@ciudad.com.ar

Título: Os mistérios do corpo: O "ataque do pânico":

Resumo: "Depois de situar o discurso capitalista com o seu correlato de sequelas forclusivas do sujeito próprias da ciência, mostraremos as repercussões disto no corpo, no vulgarmente chamado ataque de pânico no qual a experiência da angústia insiste e resiste. Vários flageolos: insegurança social, incerteza, roubos, instabilidade econômica, sensação de indefinição, trazem, como consequência para alguns sujeitos, um estado de alerta e de ansiedade generalizada, sob o eterno retorno de algo inquietante, ameaçante. É lícito considerar esse fenômeno, sem precedentes na vida de alguém, como um sinal da falta de garantias de nossa época e da vida cotidiana - segundo o caso - ligado à esfera das inibições e dos sintomas. Já nos soa familiar escutar que alguém próximo sofre ataques de pânico e observamos sua proliferação na consulta tanto pública como privada. Em breve situaremos historicamente o fenômeno nos manuais de psiquiatria e a semelhança em sua descrição ao que o que Freud em 1894 enunciava como sinais físicos (palpitações, dificuldade respiratória, suor, vertigem) da angústia nas neuroses de angústia que podem passar ao primeiro plano, simulando uma patologia orgânica. A irrupção violenta do ataque se acompanha da ideia da própria morte, por isso costumam submeter-se a estudos médicos exaustivos e em seu desespero costumam impelir o pessoal médico a

realizar longos circuitos contanto que alcancem um diagnostico diferencial. A tendência a encontrar uma causa física para o mal, sem resignar-se a admitir uma doença subjetiva, os transforma com o tempo em algo parecido aos hipocondríacos. A lógica de uma vineta clínica num plantão hospitalar permitirá ilustrar e articular o anteriormente exposto".

5. A EXCEÇÃO DA DANÇA

Fabienne Guillen (França)

E-mail: fabienne.guillen@wanadoo.fr

Título: A dança: um nu impossível

Resumo: A falta de uma reflexão sobre a dança, assim como sobre a música, é um fato notável na literatura psicanalítica, inclusive em Freud e Lacan. Decidi-me tentar pensar a dança a partir de uma posição de analisando de minha própria relação privilegiada com esta arte do efêmero, que conjuga o tempo e o espaço. Uma primeira aproximação me conduziu a situar a dança nesta zona onde a roupa é essencial à nudez e à impossível nudez que ela revela. Evoco como a dança convoca os dois objetos do desejo do Outro, a voz e o olhar, aos quais enlaça por sua relação intrínseca com a música. Enfim, interrogo a questão complexa e enigmática do gozo do movimento que nos deixa na borda do mistério da vida que não se diferencia da morte a não ser por essa característica diferencial do movimento.

Maricela Sulbarán (França)

E-mail: maricelasulbaran@yahoo.fr

Título: Quando Deus não dança mais...

Resumo: Nijinski construiu um corpo com o trabalho da dança. Com seus saltos espetaculares desafia a gravidade deixando seu corpo suspenso no ar, tocando, assim, algo do real. O virtuosismo de sua técnica, sua excelente qualidade estética e capacidade de interpretação de papéis lhe valeram o nome de Deus da dança. O desencadeamento de sua psicose está conectado a quatro eventos importantes ocorridos no lapso de um ano: seu matrimônio, a ruptura com Diaghilev e os Balés Russos, a direção de uma companhia de dança e o nascimento de sua filha. Esses eventos o colocam diante de uma exigência simbólica à qual não pôde responder com uma significação fálica devido à ausência do

Nome-do-Pai. Constrói, assim, o delírio em torno do seu matrimônio com Deus e de crer-se Deus. Aparecem ideias persecutórias, de caos e de morte. E esse corpo de exceção e “suspensão” cai e se transforma em presa de fenômenos que não só tocam o corpo de gozo, mas também sua imagem e unidade. A dança e seu corpo sustentaram a existência de Nijinski, mas só por um tempo. Sua arte não teve consistência de *sinthome*, como foi o caso de Joyce, para amarrar e manter juntas as dimensões imaginária, simbólica e real.

Sonia Alberti (Brasil)

E-mail: sonialberti@gmail.com

Título: *Opsis – corpo e intuição*

Resumo: Articulando o estudo do corpo por Jacques Lacan e o corpo representado pelo viés do balé, tendo em vista o local em que a primeira versão desse texto foi apresentada – a Escola de Teatro Bolshoi no Brasil – associa-se psicanálise e arte, ao mesmo tempo em que se busca verificar as vicissitudes do corpo nas últimas formulações do ensino de Lacan. O corpo como consistência, inicialmente articulado às coordenadas cartesianas e, posteriormente, à topologia dos furos em que Lacan articula corpo e espaço vetorial.

6. CORPO E DISCURSO

Bernard Nominé (França)

E-mail: ber.nomine@free.fr

Título: *O corpo e seus medicamentos*

Resumo: Antes de mais nada, a medicina clássica surte efeito nos corpos por meio de um discurso. Muitos dos medicamentos se fundam nesses efeitos de discurso. Os sofistas chamavam *pharmakon* o efeito benéfico do discurso sobre os corpos. Curiosamente, a etimologia do termo nos orienta para a função de condensador de gozo, que permite isolar um gozo para sacrificá-lo e assim colocar a cidade ao abrigo. É a mesma lógica que podemos destacar no discurso do mestre hegeliano revisado por Lacan. Se o amo domina o gozo do corpo do escravo, felizmente uma parte do gozo do escravo lhe escapa. Assim, fica um espaço essencial para o desejo e o gozar a vida. Ao destacar esse espaço e apostar nesse objeto à margem, a lógica do discurso analítico se parece à do *pharmakon* da cidade antiga grega.

Beatriz Elena Maya Restrepo (Colômbia)

E-mail: belemare@une.net.co

Título: *As marcas no corpo*

Resumo: O Desejo do analista em sua prática do um a um é a resposta aos chamados sintomas contemporâneos expondo a indicação de extraterritorialidade. Nesse sentido o fenômeno da tatuagem ou marcas no corpo só interessa circunscrito à palavra do paciente que o toma ou não como sintoma. O chamado ao “dever do psicanalista no mundo” é a aposta pelo deciframento através da palavra do paciente numa tentativa de construir um saber e uma ascese subjetiva que permita, possivelmente, unir-se como analista, a “unir a seu horizonte a subjetividade de sua época”.

Renato Gerbaudo (Itália)

E-mail: renato.gerbaudo@alice.it

Título: *Corpos falantes, Grupo e gozo*

Resumo: O autor desenvolve o tema sobre a possibilidade de enfrentar a questão do gozo em grupos de psicodrama a partir da última formulação de significante em Lacan, como significante empastado de gozo.

A noção de “falasser”, solução monista entre o sujeito determinado pelo significante e o corpo afetado pelo gozo transforma-se na modalidade de unir em uma única clínica a neurose e a psicose. A articulação se dá através do sintoma como “evento de corpo” que leva consigo a questão do gozo como signo do real.

A partir de uma citação de Lacan em *l'Etourdit*: “...é impossível que os psicanalistas formem um grupo” desenvolve-se a questão de como em um grupo, tratado como um “coletivo” seja possível encontrar a subjetividade de cada participante, com o trabalho de “repulimento” do laço social dos efeitos do grupo. Efeito de grupo que é o “que se acrescenta de obscenidade imaginária ao efeito do discurso” e que representa o real em jogo.

Estas reflexões levam a se interrogar como também ao interno do psicodrama, através do grupo e da representação, se possa enfrentar a questão do corpo como tratamento do real na clínica de grupos.

Maria Teresa Maiocchi (Itália)

E-mail: maidal@tin.it

Título: *Inc.com? Por uma política do sintoma*

Resumo: O sujeito freudiano dos « pen-

samentos inconscientes »cedeu e novas formas da debilidade se delineiam : o pensar, o « je pense » cartesiano, que Lacan renova a importância, é substituído pelo panser, de medicar, reparar, anestesi- ar; mas de quê? Exatamente de/da castra- ção, da não-relação, entendida como diferencialidade radical do Outro, sua inquietante « heteridade », tornada vã, se assim podemos dizer - a hete- reality show, num movimento de alienação de- finitiva. O que leva a um mundo sem realidade e como representação, que 'virtualiza' um real - aninhado no corpo misterioso que fala, enquanto falta - se não fosse « para nos despertar » para a outra realidade escondida atrás da falta daquilo que tem lugar de representação - é o Trieb, diz Freud (J. Lacan, Os qua- tro conceitos fundamentais, p. 59). Não deveríamos ler com essa chave os fenô- menos chamados de dependência e sua atualidade difundida? Daí a urgência para que o discurso analítico assuma antes de tudo a eficácia da clínica - e a ratio na técnica - de uma barreira real do irreduzível que o tratamento encon- tra. O que vale mesmo, no momento, uma primeira retificação: no tratamento do intratável (quando uma demanda de tratamento não é enunciável) e na lógica do ato (quando a demanda de tratamen- to pode deixar estabelecer-se um sinto- ma analítico, por causa da opção de um desejo decidido do operador, daquele que sustenta a operação do tratamento). Além disso, Freud designa o sintoma como *symptombildung*, construção sim- tomática: trata-se de uma complexidade homóloga à complexidade da estrutura que tem diversas 'dobras'. Nesse senti- do, pensar e panser são radicalmente dis-homogênicos.... É preciso, pelo contrário, poder reinterrogar hoje o sinto- ma e o gozo que eles implicam como 'acontecimento do corpo'. Como evocar e localizar - onde eles se produzem - efeitos de sintomas? Como seguir as conjunturas específicas na técnica? O corpo - presentificando o inconsciente como « mistério » (Encore, p. XY; p. 131 ed. it) faz presença de palavra encarna- da, des-massifica o gozo. Talvez, por uma recuperação poética, poiesis de pa- lavra. Em torno do buraco simbólico, in- venções da alíngua.

7. O CORPO E O DISCURSO DO ANALISTA

Dominique Fingermann (Brasil)

E-mail: dfingermann@terra.com.br

Título: "Encore": corpo e repetição na experiência analítica

Resumo: *Encore*, título do Seminário XX de Lacan, apresenta em um só rasgo os equívocos dos depósitos e aluviões da língua nos quais ricocheteiam os estilha- ços / brilho da alíngua: *en-corps*, no cor- po, mas também *encore* (do latim *hinc ad hora*) que no século XII se dizia *un- cor*, advérbio de tempo que indica a per- sistência de um estado ou ainda a repeti- ção e mesmo o suplemento, mais ainda. Se o ponto de partida da experiência analítica é o corpo do ser falante [*par- lêtre*] e a demanda que ele reclama, é pe- las graças da transferência e sua topada na repetição que ela continua ainda [*en- core*]. Mas o que a orienta até seu fim é a aposta de que no corpo [*en-corps*] há como encontrar algo novo: "é porque o analista em corpo [*en-corps*] instala o ob- jeto pequeno *a* no lugar do semblante que há algo que existe e que se chama o discurso analítico. "(Lacan Sém. XIX). "Não se trata de um passe de mágica, mas de um passe poético, lógico e ético" ou, como diz Valéry: "Entre le vide et l'événement pur," sonne " dans l'âme un creux toujours futur!" ["Entre o vazio e o acontecimento puro" ressoa "na alma um oco sempre futuro!"]].

Juan Del Pozo (Espanha)

E-mail: juanpozo@arrakis.es

Título: O corpo, a angústia e o real

Resumo: O sujeito, como puro efeito do significante, pode muito bem ultrapasar a vida, pois o significante o situa na linguagem antes de seu nascimento e também o mantém ali depois de sua morte. A articulação do sujeito à vida passa pela encarnação do sujeito, ou seja, pela castração, efeito da linguagem sobre o gozo do vivente. O mais real do sujeito advém por meio da angústia como experiência dessa falta no Outro - que não pode dar conta de seu ser de gozo - correlativa à cessão do objeto *a*. E isso graças à transferência. Oferecen- do desta maneira ao sujeito a oportuni- dade de articular para o desejo e para a vida esses objetos caídos do corpo na constituição do sujeito no campo do Ou- tro.

Diego Mautino (Itália)

E-mail: studio@diegomautino.191.it

Título: Um novo amor

Resumo: Trata-se do texto transcrito da apresentação oral na ocasião da Abertura do Seminário Interseção do Campo lacanian¹ apresentado em um contexto aberto ao público e buscando colocar o tema do próximo encontro internacional da IF-EPFCL, Roma 2010.

Partindo de "a repetição à prova da transferência" - título do tema do CCP -, propõe-se a experiência freudiana desde Lacan através de uma citação extraída da 'Introdução à edição alemã dos Escritos' "Eis porque a transferência é amor, um sentimento que toma uma forma, uma forma tão nova que nos introduz na subversão (do sujeito) não porque seja menos ilusória, mas porque aparece um parceiro que tem oportunidade de responder, coisa que não acontece nas outras formas²".

Trata-se de distinguir repetição e transferência, tão intrincadas nos fenômenos do amor e aos quais a psicanálise pode trazer uma forma nova, retomada no título: "um novo amor".

Esta elaboração da transferência como amor ao saber leva à entrada do sujeito por intermédio do sintoma e o desenvolvimento daquilo que Lacan, no último período de seu ensino, chama de um sintoma-solução ou sintoma na saída, com o qual o sujeito não pode fazer nada melhor do que identificar-se, assim como do sintoma ao nome.

A abertura deste Seminário convoca ao Encontro Internacional: O "mistério do corpo falante". No amor, fica uma parte de mistério que não se elimina, uma parte interessante do mistério que Lacan põe em relação com o fundamento inconsciente do amor e fala então da coragem e do reconhecimento.

1 Cf. Sezione di 'psicoanalisi in estensione', presso la Feltrinelli, via del Babuino, Roma, 3 aprile 2009.

2 Lacan J., «Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti», La Psicoanalisi n° 3, Astrolabio 1988, p. 14.

