

**BIOLOGÍA LACANIANA
Y ACONTECIMIENTO DEL CUERPO**

JACQUES-ALAIN MILLER



Biblioteca de la *Colección Diva*

Dirección: Silvia Elena Tendlarz (stendlarz@pccp.com.ar)

Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo, por Jacques-Alain
Miller

1ª edición, Abril de 2002, *Colección Diva*.

Traducción: Maritza Reynoso.

Revisión general y notas: Silvia Elena Tendlarz.

Derechos de autor: Jacques-Alain Miller

ISBN: 987-97565-4-1

DG e Impresión: Edigraf S.A., Delgado 834, Buenos Aires, Argentina.

Ilustración de tapa: Detalle de una escultura de Igor Mitoraj

PRESENTACIÓN

Durante los meses de mayo y junio de 1999 Jacques-Alain Miller dictó una serie de clases en su curso anual titulado “La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica” relativas a cómo Lacan examina la cuestión del cuerpo viviente y su articulación con el síntoma. Catherine Bonningue las recopiló y estableció un texto en francés que fue publicado en la revista *La Cause freudienne* 44 (2000) con el título “*Biologie lacanienne et événement de corps*”. El presente libro es una traducción integral de dicho texto.

La práctica psicoanalítica no es indiferente al cuerpo, y a partir del trabajo minucioso de Jacques-Alain Miller encontramos, una vez más, una visión renovada del síntoma y del cuerpo, conceptos que atraviesan toda la enseñanza de Lacan.

El título “Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo” inscribe el interés por examinar un concepto que no restringe el cuerpo a su imagen especular difundida a través del estadio del espejo sino que intenta dilucidar su articulación simbólica y su vertiente real. El cuerpo habitado por las pulsiones queda atrapado en las redes significantes, se incluye en un discurso, y al hacerlo, mortifica al ser viviente. Pero tampoco lo simbólico, la mortificación significante, reabsorbe todo lo concerniente al viviente.

El síntoma como acontecimiento del cuerpo –según la expresión utilizada por Lacan en su seminario sobre Joyce– da cuenta de un discurso sin palabras y traduce el silencio de la pulsión de muerte. Por otra parte, el ser viviente escapa a las palabras y goza de la vida. La vida, dice Miller, desborda al cuerpo, pero solo hay goce si la vida se presenta como un cuerpo viviente. El cuerpo que goza no es ni imaginario ni simbólico sino viviente, es un cuerpo vivo. La biología lacaniana propuesta por Miller es un intento de dilucidar qué

sentido darle al adjetivo “viviente” y situar tanto la incidencia del goce que adviene al cuerpo como la condición significante involucrada en esta operación.

El examen del síntoma como acontecimiento del cuerpo se incluye en estas clases tanto en la neurosis como en la psicosis –particularmente en el análisis de los avatares del Presidente Schreber.

Encontraremos en los trazos de este recorrido nuevas perspectivas clínicas que se desprenden de un cuerpo aprehendido no solo ya a partir de la imagen o del significante sino del corazón mismo de lo que lo vuelve vivo.

Silvia Elena Tendlarz

I. LA PUESTA EN FUNCIONAMIENTO DE LOS ALGORITMOS DEL VIVIENTE

El concepto de la vida

Me he dado cuenta de que desde que intento orientarme con la obra de Freud y la de Lacan en la práctica del psicoanálisis he evitado cuidadosamente abordar o exponer las coordenadas del concepto de la vida. Es necesario indicar que se trata de un concepto muy problemático, del que Lacan dijo en el *Seminario* de 1955: “El fenómeno de la vida permanece en su esencia completamente impenetrable, continúa escapándosenos irremediamente”.

Podemos preguntarnos si Lacan estaba informado en ese entonces del paso decisivo del descubrimiento verdaderamente de la época de la estructura del ADN por Watson y Crick. Su artículo principal, muy breve, apareció en la revista *Nature* en 1953, “Estructura molecular de los ácidos nucleicos”, e inauguró los años triunfales de la genética. Actualmente estamos en los albores del siglo que verá las sensacionales consecuencias prácticas de ese paso.

A partir del descubrimiento de esta estructura, ¿el fenómeno de la vida es penetrable de ahora en más? Todo lo contrario. En 1970, uno de los artesanos de los triunfos de la genética molecular, François Jacob, escribió en su libro *La lógica del viviente*: “Actualmente ya no nos interrogamos más sobre la vida en los laboratorios, no intentamos más delimitar sus contornos, nos esforzamos solamente en analizar los sistemas vivientes”. Cuando se analiza al ser vivo, no en su magnífica estatura, en su unidad evidente a nivel microscópico, sino a nivel de la molécula, los procesos que están en juego competen a la física y a la química y no se distinguen para nada de los procesos que se desarrollan

en la materia inanimada, en los sistemas inertes.

La afirmación de Lacan sigue siendo entonces perfectamente exacta a pesar de los progresos de la biología molecular. Como lo dice François Jacob, la decadencia del concepto de la vida no data de mediados de este siglo sino del acontecimiento de la termodinámica: “El valor operativo del concepto de vida no ha hecho más que diluirse desde el nacimiento de la termodinámica”.

Esta perspectiva es perfectamente coherente con la que expone Lacan en los primeros capítulos de su Seminario “El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”, en donde manifiesta que la biología freudiana es primero una energética. A su manera, sigue esta misma orientación cuando retoma ese año y los siguientes las lecciones de “Más allá del principio de placer”.

Dado que la biología freudiana es antes que nada una energética, Lacan se autoriza a decir que la biología freudiana no es una biología. Esto es exacto si se entiende por biología una disciplina que tuviera la vida como objeto, pero seguramente es menos exacto ahora que tenemos en cierto modo una biología sin la vida, una biología que tiene por objeto –es una expresión de Jacob, pero se la creería de Lacan– “los algoritmos del mundo viviente”. Esta expresión traduce el hecho de que la noción de programa, que sigue marcada por cierta vaguedad, de ahora en adelante es central en la biología.

En este contexto Lacan formuló en 1972, en “Aun”, lo que podría pasar por el concepto analítico de la vida y que parece definir la vida a través del goce: “No sabemos qué es el ser viviente excepto que es un cuerpo, eso se goza”.

¿Esta es una definición de la vida? Más bien es lo contrario. No sabemos qué es la vida. Solo sabemos que no hay goce sin la vida. ¿Y por qué no formular este principio bajo la forma de que la vida es la condición del goce? Pero no es todo. Se trata precisamente de la vida bajo la forma del cuerpo. El goce mismo es impensable sin el cuerpo viviente, el cuerpo viviente que es la condición del goce.

Este punto de partida justifica reabrir el *dossier* biológico.

1. LA VIDA Y EL UNO DEL CUERPO

En nuestra disciplina, que es clínica, la vida se presenta para nosotros bajo la forma del cuerpo individual, y podemos detenernos en eso. Incluso somos empujados a detenernos en eso.

Aquí podemos hacer una distinción entre la vida y el cuerpo, a lo que se alude en la expresión de "cuerpo viviente". La vida no se reduce al cuerpo en su bella unidad evidente. Hay una evidencia del cuerpo individual, del cuerpo en tanto que Uno, que es de orden imaginario.

Cuidemos de moderarnos un poco al cuestionar el estatuto del individuo en relación a la vida y precisamente el estatuto de este Uno que parece de alguna manera natural.

Todo el Seminario "Aun" de Lacan está recorrido por esta interrogación insistente: con el pretexto de esta evidencia imaginaria de la unidad del cuerpo, ¿habría que pensar que el Uno nos viene de allí? De ahí el valor de la posición que acompaña esta insistencia: la tesis de que el Uno nos viene del significante y no del Uno del cuerpo.

Lacan hizo mucho por mover esa evidencia. En particular escribió una frase que merece atención y desarrollo, y que toma como blanco la zoología: "La zoología puede partir de la pretensión del individuo de hacer el ser del viviente, pero solo para que se vuelque a continuarse solamente a nivel du polípero".

Cuando nos ocupamos del animal, el viviente es el individuo, el cuerpo uno. Se puede decir que el ser del viviente se realiza en un individuo. Pero ¿qué hacemos entonces con lo que ha apasionado a nuestros materialistas del siglo dieciocho: los pólipos, los polípero, el famoso polípero de Trembley que fue concebido como mineral, vegetal y animal a la vez? ¿Qué hacemos con la colonia de corales en la que la individualidad corporal se vuelve eminentemente problemática? Por el contrario, nos encontramos frente a una especie de ser colectivo semi-individualizado y que, en efecto, parece estar ahí para llenar los agujeros en la cadena de los seres.

El sueño de d'Alembert

Todo un pensamiento se consagró a esta noción de que todo era continuo en la materia y nos condujo de lo inanimado a lo viviente. *El sueño de d'Alembert* de Diderot está completamente escrito para mostrar hasta qué punto la vida desborda al pobre Uno del cuerpo y aparece, al contrario, como un extraordinario poder de proliferación.

El sueño de d'Alembert propiamente dicho, según la conversación de Diderot con d'Alembert, comienza por la imagen de un enjambre de abejas descrito como un racimo que aparece como un ser, un individuo, un animal. Evidentemente es una ilusión. Es un conjunto, pero, si debilitamos las pequeñas patas por donde se sujetan las abejas, si pasamos así poco a poco de la contigüidad a la continuidad, vamos a formar un todo y un animal uno. Lo sabemos, no por d'Alembert, puesto que él sueña, sino por el médico Bordeu que relata a la Srta. de Lespinasse los delirios oníricos de d'Alembert. Por lo tanto, imagina el enjambre de abejas transformado en un verdadero pólipo y sueña, en el mismo sentido, con un pólipo humano. Esto los introduce en la atmósfera del sueño de d'Alembert donde ven progresivamente al Uno devenir múltiple en la naturaleza y el múltiple ser uno; en fin, una perpetua reversibilidad del uno al otro.

Esto vacila enormemente al final en el sueño de d'Alembert puesto que todo se encuentra en el flujo general: todo cambia, todo pasa, solo el todo permanece. Esto culmina en el Uno-todo que se detiene en las fronteras del mundo. En definitiva, no hay más que un gran animal viviente que es la naturaleza misma: "Y ustedes hablan de individuos – dice – pobres filósofos. Olvídense de sus individuos. ¿Qué quieren decir con sus individuos? No los hay, no. No hay más que un solo gran individuo: el todo".

En los años en que Lacan intentaba dar su estatuto al goce fue a buscar, merced a sus lecturas o sus compras de libros antiguos, en esta literatura materialista. Evocó a Maupertuis.

Esto mide muy bien a qué distancia estamos de este monismo de la materia, de una materia que incluye la vida. Diderot es una especie de spinozismo vitalista donde todo se revela o se supone sensible, desde la piedra. Es así que comienza su conversación con d'Alembert, que le dice: "Pero no me va a decir que la piedra es sensible. –¿Pero, por qué

no? Ella grita, solo que no la escuchamos”. Poco a poco demuestra, a través de la nutrición, que el mineral contribuye al crecimiento del vegetal, y el vegetal ingerido por el herbívoro se encuentra también en el cuerpo viviente. Por lo tanto, una continuidad extraordinaria de la sensibilidad que es el principio mismo de las filosofías de la naturaleza, que obliga sin duda a distinguir dos estados de la sensibilidad: una sensibilidad inerte y una sensibilidad activa, pero la sensibilidad inerte de la piedra puede pasar a la sensibilidad activa.

Esto mismo nos aportan las elucubraciones sensoriales de Schelling en el siglo diecinueve sobre las edades del mundo, donde la conciencia ya está acorralada en los datos de lo inanimado, de tal modo que en ese mundo la muerte del individuo se reduce a no ser más que una ilusión.

Hilozoísmo

Cito a Diderot: “¿Y la vida? La vida, una serie de acciones y reacciones. Vivo, acciono y reacciono en masa” –masa de mi cuerpo, de los animáculos que me componen... Muerto, acciono y reacciono en moléculas. Por lo tanto, no muero. No, sin duda... No muero en ese sentido, ni yo, ni lo que sea”. Es una visión de la vida eterna, si no nos detenemos en la forma imaginaria del cuerpo sino que admitimos que los animáculos, las fibras y las moléculas continúan avanzando paso a paso.

Por esto, la vida está en todas partes en la naturaleza como también el goce. El goce es coextensivo a la vida omnipresente. Cito a Diderot: “No hay un solo punto en la naturaleza que no sufra o que no goce”. He aquí el goce extendido a toda la naturaleza y a cada uno de sus puntos.

Por otro lado, de la *Enciclopedia* de Diderot, de 1760 y tantos, data la palabra “hilozoísmo”, una palabra culta forjada a partir de *hylé* (materia) y *zoé* (vida), para calificar esta doctrina de la materia viviente hecha Dios. Y, como decía Lacan, para los materialistas del siglo dieciocho, su Dios era la materia.

Es sorprendente que la idea del gran Todo viviente e inmortal haya sido la doctrina de los estoicos, los mismos que inventaron la diferencia del significante y del significado. Cómo, por un lado, en lo que concierne al lenguaje, lo articularon y desarticularon, mientras que se dedicaron simultáneamente a esta doctrina de la vida en todas partes

y del mundo gran animal. Esto prueba que es a nivel del lenguaje que atraparon la unidad del elemento, del significante Uno, porque en la naturaleza sólo atraparon la unidad del Todo. Lo cual apoya la tesis de Lacan que atrapamos el Uno a partir del significante y no a partir de la naturaleza. En cuanto nos aproximamos, ¡vaya uno a saber lo que hace verdaderamente Uno!

El hiloziismo tiene mucha razón de servimos de referencia en la cuestión por donde avanzamos, puesto que, evidentemente, aunque no lo señale, es el fundamento de la teoría de Sade que Lacan expone en el Seminario de “La ética del psicoanálisis”, y que está presente en su elaboración de la transgresión y del goce de la transgresión. Expone el sistema del Papa Pío VI, ese Papa criminal cuyo postulado es que la naturaleza misma quiere la destrucción, la muerte. En relación a eso distingue dos muertes: la del individuo, que es ya el goce de terminar con el otro, y la de la materia misma del cadáver que resulta de la primera. Encuentran el texto de Sade en las páginas 254-255 de “La ética del psicoanálisis”. El criminal radical quiere alcanzar al otro no sólo a nivel de la vida, del cuerpo individual, sino en la materia que subsiste después del primer crimen. El hiloziismo de Diderot y de muchos otros del siglo dieciocho es el basamento de la teoría de las dos muertes.

La idea de las dos muertes es como el anverso y reverso de la doble vida de Diderot: “Vivo, acciono y reaccio en masa. Muerto, acciono y reaccio en molécula”. Diderot es como el reverso exacto del sistema sádico. En Sade hay primera y segunda muerte, pero en Diderot hay primera y segunda vida.

2. EL DEVENIR FRAGMENTADO DEL CUERPO

Puesto que me detuve en Diderot, pasemos a Descartes.

Descartes y la sustancia-goce

En efecto, la referencia de Lacan para introducir la vida-goce, lo que llama la sustancia-goce, es Descartes, en oposición al hiloziismo, porque ahí ni hablar de materia viviente. Para situar el goce, no busca

este goce en todas partes, este goce universal, este goce que está en cada punto de la naturaleza, que encontramos en Diderot. No nos faltaría materia en los diferentes niveles de la obra de Diderot: tenemos un elogio continuo sobre las posibilidades infinitas del goce, desde las más minúsculas e insensibles hasta las más vastas. Descartes reduce la materia a lo extenso, y esta reducción excluye por principio el goce del cuerpo, en tanto que el cuerpo pertenece a lo extenso.

Por eso Lacan dice en su texto "Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad" que el cuerpo ha sido profundamente desconocido por Descartes por haber sido reducido a lo extenso. Por supuesto. El desconocimiento constitutivo de esta reducción de la materia y del cuerpo a lo extenso es el de desunir el cuerpo de su goce. Pero, al mismo tiempo, hay que constatar que este desconocimiento es la condición misma de las operaciones a las que sometemos al cuerpo cada vez más.

Leer lo que Lacan escribió sobre eso en 1967 tiene un valor de profecía: "...necesitará ese cuerpo los excesos inminentes de nuestra cirugía para que estalle ante la común mirada que sólo disponemos de él sino al hacerlo ser su propia fragmentación...". No se trata solamente que el ser del viviente no sea el Uno del individuo, sino también que el ser del viviente, cuando se trata del cuerpo del ser hablante, es la fragmentación de ese cuerpo. Diderot puede mostrar a su manera no solamente esta profusión: "Todos somos políperos, todos somos colonias de animáculos mal individuados", sino el Uno puesto en cuestión por la fragmentación.

Un ensayo de inspiración swiftiana

Conocemos a nivel fantasmático al cuerpo fragmentado. Es, por otra parte, la expresión que Lacan forjó para poner entre paréntesis los fenómenos imaginarios sobre los que Melanie Klein insistió tanto.

Se trata aquí de la fragmentación en tanto realizada por la operación quirúrgica. Es así que la biología, que en su curso ha pasado un período, el período más largo, celebrando la unidad del viviente, se realiza todos los días en la fragmentación de esta unidad.

Justamente hoy he encontrado un ensayo extraordinario en el número de esta semana de la revista *Time*.

Desde la operación, que hizo época, del trasplante de corazón por el Dr. Barnard sabemos transplantar los órganos más importantes. El problema de hoy es que no hay suficientes órganos para transplantar; ¡62000 americanos esperan órganos para sobrevivir! ¿Quién les dará esos órganos?

Y bien, el autor de este artículo tiene una idea: hay que comprarlos. Por lo tanto, es necesario que haya quien los venda. Y tiene, por lo tanto, una proposición sensacional: autorizar a las familias a vender los órganos de los fallecidos.

Hay una objeción: los más pobres son los que se verán tentados a vender el riñón y el corazón del ser querido desaparecido por 300 \$ —es una evaluación del autor. Hay una respuesta a eso: de todos modos, todo lo que es penoso en la vida afecta siempre más a los pobres que a los ricos. Los pobres viven menos bien, se visten peor, trabajan más peligrosamente, y tienen autos pequeños. Entonces, si se insiste, se puede pagar 3000 \$ mejor que 300.

El audaz admite, sin embargo, un límite y no propone comprar los órganos de los vivos, porque considera que eso sería un atentado a la dignidad humana.

Este pequeño texto que me llegó a las manos por casualidad es de inspiración swiftiana. Conocen el texto de Swift *Modesta proposición respecto a los niños de las clases pobres*: “¿Cómo aliviar de su carga a los padres y a la nación y utilizar estos niños para el bien público?”. El texto de Swift consiste en proponer que los niños de un año contribuyan al bien público, a la alimentación y en parte a la vestimenta de millares de hombres. Propone que se los coma. Es una sátira bajo la pluma de Swift del cinismo de los ricos de su tiempo, y es sorprendente ver una pluma americana exponer una problemática sobre lo cual uno se pregunta si permanecerá así a nivel de ensayo o si pasará al acto.

Por el bien público y el bien individual

He aquí lo que se anuncia del devenir fragmentado del cuerpo. En cierto modo se puede decir *bye bye* a lo que ha sido la celebración de la unidad del cuerpo, puesto que lo que está en marcha, por el contrario, es su devenir fragmentado, evidentemente para su mayor beneficio.

Todos los días tenemos noticias de la fragmentación. Hay una fragmentación que se hace bajo una forma más amable, permitida por la ingeniería genética. Llegamos ahora a la ingeniería genética porque no nos detuvimos en la imagen de la forma bella del cuerpo, sino que sabemos operar sobre lo real del cuerpo.

Estamos ante la *engineering* de los tejidos. Se fabrica piel, se la vende desde mayo de 1998. El año pasado, para esta fecha, fue aprobada la venta de piel fabricada. Se produce, con la ayuda de material semi-sintético, cartílagos, huesos. Estamos a punto de producir ligamentos y tendones, pero lo más importante que está en estudio es la creación de órganos internos completos, los neo-órganos.

Esto da una densidad especial a lo que podemos articular de nuestra relación con el cuerpo, que no es evidentemente transhistórica, y estará cada vez más condicionada por ese devenir fragmentado del cuerpo. Aquí no se trata del malvado marqués de Sade que va a despedazar a la pobre Justine. Es evidentemente por el bien público y el bien individual, es decir, es irresistible.

Esto es lo que torna útil reunir algunos elementos de biología lacaniana. Es la puesta en funcionamiento de los algoritmos del viviente.

El cuerpo-máquina

¿Qué es aquí cartesiano? Lo que es anti-aristotélico. Eso procede de la perspectiva que descompone la unidad del viviente, mientras que la perspectiva aristotélica pone el acento sobre la unidad del viviente, del alma como forma del cuerpo. Es precisamente para hacer contraste con esta perspectiva que Lacan se refiere repetitivamente en su Seminario "Aun" al *De Anima* de Aristóteles, para evaluar a la vez que eso ha prescrito el desarrollo de la biología, que es en alguna manera la forma filosófica de nuestro imaginario del cuerpo, pero que está ya perimido todos los días por el empleo de los algoritmos del viviente.

Esta perspectiva aristotélica está invenciblemente perimida. Por otra parte, Lacan consideraba que había una gran parte de la filosofía contemporánea que no era más que los esfuerzos por reflotar y poner al gusto de la época esta perspectiva aristotélica. El gestaltismo, la psicología de la forma, el goldsteinismo, e incluso el ser-en-el-mundo,

o la fenomenología de la percepción, han sido también tentativas de retornar a la armonía del cuerpo y del alma. Se considera, en efecto, que Descartes era un bruto por haber hecho de ellas dos sustancias separadas y que nosotros nos ocuparemos de reunir las para encontrar la unidad del viviente.

Lacan, que no es progresista, como dice, pero que no es nostálgico, sabe que iremos cada vez más en el sentido cartesiano, es decir, operar sobre el cuerpo, descomponerlo como una máquina. Desde su *Seminario 2* subraya el carácter decisivo de la referencia a la máquina para los fundamentos de la biología. Esta descomposición, esta fragmentación procede esencialmente de ponerse a distancia de lo que es la maravillosa armonía de la organización viviente con su medio, para operar y desencajar, descomponer, desarticular.

Es sorprendente que François Jacob escriba en su obra: “La biología molecular corresponde a una nueva era del mecanismo”. No es porque se haya pasado a las referencias, a la información, no es porque ahora operemos a nivel molecular que conceptualmente no estemos en el esquema mecanicista. Existen cambios sensoriales en la biología, pero hay, al mismo tiempo, fenómenos de larga duración, y este es uno. Hay algo que procede del animal-máquina de Descartes.

Del mismo modo veremos, en lo que concierne a la biología de Freud, hasta qué punto ha estado bien orientada en su referencia esencial. Los hechos de la fragmentación ponen en cuestión la identidad del cuerpo de una forma mucho más probatoria que las elucubraciones holozoistas, como así también el alma aristotélica que, como lo dice Lacan en la página 134 de “Aun”, no es sino la identidad supuesta al cuerpo. ..

El cuerpo hablante compete al tener

Esto nos dice algo fundamental sobre el estatuto del cuerpo, de ese cuerpo que da el modelo imaginario del Uno. Identificamos de algún modo espontáneamente, imaginariamente, el cuerpo y el ser del viviente. Lacan lo dice al pasar cuando habla de la rata en el laberinto en el último capítulo del *Seminario “Aun”*. Identificamos ahí el cuerpo y el ser. Es una identificación que está al principio del primer abordaje del ser, si se lo clasifica a Aristóteles. Hoy nos proponemos, en cambio, perturbar a

la pobre ratita hundiéndola en el saber del experimentador, un saber del que solo tiene que hacer para su vida.

Si bien es lícito, para el animal, identificar el ser y el cuerpo, no lo es para la especie humana. Ello concierne al estatuto del cuerpo hablante: el cuerpo no compete al ser sino al tener.

Este es el acento tan sorprendente que Lacan pone sobre la fórmula “el hombre tiene un cuerpo”, que está encarnado en el derecho inglés en la fórmula del *habeas corpus*. Abunda sobre “el hombre tiene un cuerpo” en uno de sus últimos textos, “Joyce-el-síntoma”, pero lo encuentran ya en el *Seminario 2*, página 116. Señala, por otra parte, que siempre hemos tenido un cuerpo, pero que es aún más claro hoy, puesto que hemos impulsado extremadamente lejos la identificación del hombre con su saber.

Aquí encuentra su sentido la referencia y el apoyo tomado del dualismo cartesiano. Es un dualismo del saber y del cuerpo. La pregunta del ser para “el hombre”, entre comillas, se plantea del lado del saber mientras que el cuerpo está del lado del tener. Esta identificación del hombre con su saber es la que Lacan hizo culminar en el concepto o el algoritmo del sujeto. Su posición es del orden del ser, incluso cuando está formulada como falta-en-ser.

Podríamos decir aún más simplemente que el sujeto, a partir del momento en que es sujeto del significante no puede identificarse a su cuerpo, y precisamente de allí procede su afecto por la imagen de su cuerpo. El enorme engreimiento narcisista, que es característico de la especie, procede de ese defecto de identificación subjetiva al cuerpo. El defecto de identificación corporal se pone en evidencia especialmente en la histeria.

Tenemos aquí un principio director que es, por otro lado, el principio de la crítica constante que Lacan hizo, implícita y explícitamente, a la fenomenología de Merleau-Ponty que trata de restituir la co-naturalidad del hombre con el mundo, que se centra en la presencia corporal, que estudia la presencia en el mundo en, por, a través de un cuerpo. Es igualmente sensible en la filosofía del *Dasein* de Heidegger, de donde se desplazó, en relación a lo cual ha girado. La presuposición, como dice Lacan, de Merleau-Ponty, es que en alguna parte hay un lugar de unidad, que es la identificación del ser y del cuerpo, y que tiene como resultado borrar al sujeto.

Si tomamos las cosas desde esta perspectiva, el behaviorismo es susceptible de la misma crítica. Incluso cuando los fenomenólogos y los psicólogos gestálticos se hayan burlado de Watson, la idea de describir el comportamiento en términos de estímulo-respuesta dejando de lado toda introspección reposa finalmente sobre una equivalencia del ser y del cuerpo.

En la falla de esta identificación entre el ser y el cuerpo, en el mantenimiento, en todos los casos, de que el sujeto tiene una relación de tener con el cuerpo, que el psicoanálisis arregla su espacio.

3. LA BIOLOGÍA DE FREUD

Freud puso muchas esperanzas en la biología. Lo cito: "La biología es verdaderamente un reino de posibilidades ilimitadas; tenemos que esperar de ella los esclarecimientos más sorprendentes y no podemos columbrar las respuestas que decenios más adelante dará a los interrogantes que le planteamos".

El más allá de la vida abierto al cuerpo hablante

Lacan, en el contexto en el que tomó la palabra, planteó que la biología freudiana no es la biología. En efecto, la muerte de la cual se trata en la pulsión de muerte no es la muerte biológica, no es el simple retorno del cuerpo viviente a lo inanimado. Es una muerte en la que se trata de un más allá de la vida. Una biología que incluye la pulsión de muerte es una biología del más allá de la vida, pero de un más allá que se abre al ser hablante a través del lenguaje. Este más allá de la vida está materializado por la sepultura, puesto que la especie humana es la única en la que el cuerpo muerto conserva su valor.

De este más allá de la vida que está abierto al cuerpo hablante, Sade es en sí mismo el ejemplo. Soñó con la muerte de las moléculas. Soñó con un criminal que podría, más allá del individuo, matar las moléculas, pero prácticamente pidió por testamento, como sabemos, que sea borrado su nombre de la lápida sepulcral.

Lo específico del hombre es durar, no como moléculas, sino como

significantes. En este margen significativo del más allá de la vida Sade quiso alcanzarse a sí mismo y desaparecer. El pedido de Sade, incluso su exhortación, su pulsión de muerte se apoya en el significativo, y por eso no se trata, en efecto, de biología.

El esquema conceptual de Weismann

Pero la biología freudiana es, sin embargo, biología. Al menos apoyó su especulación sobre la biología, y no eligió tan mal con Weismann y su teoría del plasma germinativo. La gran referencia es el capítulo VI de "Más allá del principio de placer".

Hay que reconocer que existe un parentesco entre el germen de Weismann y el genoma actual. Sin duda el germen y el genoma se inscriben en discursos diferentes. Es pura especulación en Weismann – y Freud se interesó en las tentativas de demostrar la teoría de Weismann de modo experimental. En Watson y Crick, se inscribe en una ciencia: la genética molecular. Esto da lugar a una práctica y desemboca en la ingeniería genética. Lo que no impide que entre el germen de Weismann y el genoma, a partir de Watson y Crick, exista el mismo esquema. Se utiliza el mismo esquema conceptual entre la referencia que Freud eligió en biología y la que nos ocupa de la biología más actual y esta biología futura.

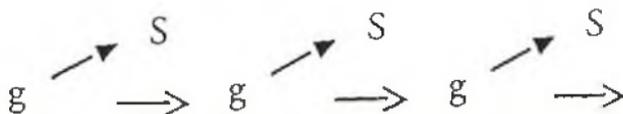
Esto lo encontré felizmente confirmado en la obra de una lectura muy agradable de un epistemólogo un poco iconoclasta, André Pichot, *La historia de la noción de gen*. Está, a propósito de Weismann, la noción de que, *mutatis mutandis* –Weismann no tenía la noción de que la sustancia que transportaba la herencia eran los cromosomas–, es el mismo esquema conceptual que continúa empleándose en la biología unos decenios después. A partir de consideraciones puramente físicas sobre las leyes estadísticas, Schrödinger, en 1944, en una pequeña obra de vulgarización, *¿Qué es la vida?*, anticipó exactamente el concepto de genética molecular. Pichot dice que él da las bases teóricas diez años antes que se elaborara la estructura del ADN. Esto es hablar de la fuerza de ese esquema conceptual. Está en Weismann, enriquecido por la teoría cromosómica; le permite a Schrödinger deducir a su manera lo que tomará la forma en 1953 de la doble hélice de Watson y Crick; y nos

coloca en las perspectivas en las que nos hallamos para el siglo XXI en el que la relación con el cuerpo y su fragmentación conocerá todo su desarrollo.

Freud verdaderamente se remitió al eje central de la biología como por adivinación. Incluso los neo-darwinianos de hoy se refieren a Weismann. Ese vulgarizador de talento que se llama Richard Dawkins, el autor de ese libro inenarrable, *El gen egoísta*, escribe claramente: “La idea central que utilicé fue esbozada por Weismann”. Lo que Freud tomó está realmente en el punto de partida de la autopista central de la biología de hoy.

En el capítulo VI de “Más allá del principio de placer” Freud expone la teoría de las dos categorías de pulsiones: pulsión de muerte que busca reestablecer el estado inanimado, y pulsión de vida, pulsión sexual, que tiende a la unión sexual y “a la fusión de dos células germinales diferenciadas, que tienden a asegurar la reproducción, a prolongar la vida y a conferirle la apariencia de inmortalidad”. Sobre la base de lo que elaboró como pulsión de vida/pulsión de muerte encuentra una analogía en Weismann: “Reviste máximo interés para nosotros el tratamiento que ha recibido el tema de la duración de la vida y de la muerte de los organismos en los trabajos de A. Weismann. A este investigador se le debe la diferenciación de la sustancia viva en una mitad mortal y una inmortal. La mortal es el cuerpo en sentido estricto, el soma; sólo ella está sometida a la muerte natural. Pero las células germinales son en *potentia* inmortales, en cuanto son capaces bajo ciertas condiciones favorables, de desarrollarse en un nuevo individuo (dicho de otro modo: de rodearse de un nuevo soma)”.

¿Cuál es la noción en cuestión? Hay dos conjuntos de células diferenciadas, unas especializadas en la reproducción, otras que se desarrollan en cuerpos individuales. Por un lado, las células germinativas de la reproducción persisten y se transmiten como una descendencia en cierto modo autónoma. E incluso Jacob dice: “Es la reproducción de seres unicelulares por simple fusión, y cada una es capaz de dar nacimiento a un cuerpo, de rodearse de un cuerpo individual, de un soma, pero que es de algún modo su fin en sí mismo”. Así se perpetúa una descendencia mientras que el cuerpo individual de alguna manera se incorpora lateralmente a esa descendencia.



Esta es la intuición y el esquema conceptual de Weismann: la idea de que la reproducción depende enteramente de la naturaleza y de las propiedades del germen y que todo lo que sucede al cuerpo individual desde el punto de vista de la herencia es completamente indiferente a la descendencia y desaparece con él, mientras que “la selección natural opera sobre las disposiciones ocultas de la célula germinal”. La herencia aparece aquí separada de todo incidente, e incluso, agrega François Jacob, “de todo deseo”.

De este esquema, por simple que sea, procede la vía regia de la biología. Está rodeada de toda una filosofía en Weismann, una filosofía de los bióforos —piensa que hay partículas portadoras de vida en el germen—, pero todo eso son adornos que no le quitan nada a la fuerza de este esquema. En efecto, en otro contexto, lo que encontramos como estructura del ADN ocupa el lugar del germen de Weismann.

El germen narcisista

¿Qué es lo que aquí le interesa a Freud? La analogía que le hace superponer las pulsiones de vida al germen y las pulsiones de muerte al soma. Reformula su teoría de las pulsiones a partir de eso. Señala que el psicoanálisis no se interesa por la sustancia viviente sino por las fuerzas que operan sobre ella, que son las pulsiones. Presenta entonces la teoría de las pulsiones como la dinámica que completa la morfología de Weismann.

Freud se interesó en detalle por los ensayos de demostraciones experimentales de esta tesis. Sobre todo es impactante qué lo que lo perturbó: Weismann muestra que los organismos unicelulares, en los que el soma y el germen no están distinguidos, son potencialmente inmortales. Es una concepción que se sostiene también hoy: la inmortalidad de la bacteria e incluso la hipótesis de la bacteria inicial,

de la madre de todas las bacterias. A Freud lo perturba que la muerte somática sólo intervenga en los pluricelulares, es decir, que la muerte no sea más que una adquisición tardía. Dice : "...ya no puede hablarse de unas pulsiones de muerte que derivarían del comienzo de la vida sobre la Tierra". Querría que las pulsiones de muerte y las pulsiones de vida estén verdaderamente en el origen mismo de la vida.

Hay que seguir en este capítulo un razonamiento de Freud verdaderamente tirado de los pelos que trata de mostrar que los protozoarios podrían muy bien experimentar las pulsiones de muerte desde el comienzo sin que se llegue a percibir. Es una demostración verdaderamente refinada, pero que muestra que lo que cuenta para él es una doctrina sobre la vida como tal. La cuestión del goce que habita este tema de la pulsión de muerte debe estar ligada, para él, a la vida como tal. De ahí la importancia de recordar, con Lacan, que nos interesamos en el goce como ligado a la vida pero bajo la forma del cuerpo.

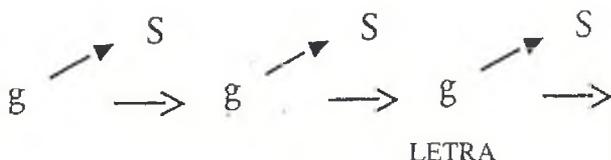
Todo el esfuerzo de Freud es para que estas pulsiones estén presentes ya independientemente de la constitución no solamente de un cuerpo sino también de un organismo pluricelular. Finalmente llega, dando estos rodeos, a validar su analogía con Weismann. E incluso inventa el gen egoísta. Inventa ya el neo-darwinismo. La idea del germen potencialmente inmortal que utiliza los cuerpos individuales para perpetuarse –la gallina aparece como el medio que ha encontrado el huevo para producir otro huevo, según una frase del filósofo Butler citado por Jacob–, impacta tanto a Freud que llega a hablar hasta del narcisismo del germen: las células germinales se comportan de modo absolutamente narcisista en el sentido del psicoanálisis. La noción de germen narcisista es ya la prefiguración del neodarwinismo contemporáneo del éxito de librería que hizo Dawkins con *El gen egoísta*.

¿Qué es la idea del gen egoísta? Dawkins hace hablar al gen. El gen trata de sobrevivir y reproducirse, entonces programa con este fin los cuerpos en los cuales se encuentra. Esto todavía puede ser admitido. Pero ahí donde esto se vuelve sorprendente es que como la población génica se dispersa en numerosos individuos hay una solidaridad genética. Estudia entonces el comportamiento del cuerpo deduciéndolo del egoísmo del gen. Por ejemplo, si los padres protegen a los niños, es para proteger los genes. Y luego, de allí, la vida amorosa, la vida social.

Todo, todo, es el gen que molesta a todo el mundo para perpetuarse y lograr sus fines. En el mismo sentido tienen a partir de mediados de los años setenta la sociobiología.

En cortocircuito, en su introducción a lo que debía convertirse en el Departamento de Psicoanálisis, Lacan califica curiosamente como “lugar de la vida” lo imaginario y lo real: “Mi imaginario y mi real, por lo cual se distinguen dos lugares de la vida que la ciencia en la actualidad separa estrictamente”. ¿En qué podemos decir que lo imaginario y lo real son lugares de la vida? Esto se apoya sobre esta distinción germen/soma. Lo imaginario está ligado al cuerpo individual, mientras que el germen, y más aún el genoma, es el lugar de la vida, lo real de la vida.

Más sorprendente tal vez como corto-circuito es la analogía de Lacan que encuentran en la página 118 de “Aun”: “La función que doy a la letra es aquella que hace a la letra análoga a un germen”. Lacan vuelve a utilizar este esquema al hacer la letra análoga al germen. Se trata del germen de Weismann, aunque Lacan lo relacione con la fisiología molecular –que prescinde de este término germen–, puesto que habla del germen separado de los cuerpos junto a los cuales vehiculiza conjuntamente la vida y la muerte.



Esta analogía de la letra y del germen evidentemente está hecha para darnos la noción de una reproducción de la letra, pero supone la exterioridad del saber en relación al ser, en relación al cuerpo. Es una transmisión de la letra pero en posición de exterioridad. Por lo que Lacan dice: “El saber está en el Otro. Es un saber que se sostiene del significante y que no debe nada al conocimiento del viviente”.

II. LA VIDA ES CONDICION DEL GOCE

Me intereso en la vida únicamente solo en su conexión con el goce y por lo que podría ser que merezca ser calificada como real. Me parece que las proposiciones de Lacan no impiden formular que la vida es la condición del goce.

Si la vida es condición del goce, es una condición necesaria, pero no suficiente.

En efecto, he tenido el cuidado de distinguir la vida como tal, por no decir como fuerza, y el cuerpo. La vida desborda al cuerpo. Esto obliga a precisar que solo hay goce a condición de que la vida se presente bajo la forma de un cuerpo viviente.

1. CONDICION DE CUERPO Y CONDICION DE SIGNIFICANTE

Debe evaluarse esta expresión. El cuerpo viviente, ¿qué quiere decir? Quiere decir que no se trata solamente del cuerpo imaginario, del cuerpo bajo la forma de su forma. No se trata del cuerpo imagen, de ese que conocemos, al cual nos referimos porque es operatorio en el estadio del espejo, ese cuerpo especular que duplica al organismo. No se trata tampoco del cuerpo simbólico, el que repetidas veces trae bajo la pluma de Lacan la metáfora del blasón. Los blasones son un código. Las partes del cuerpo ciertamente pueden estar representadas allí, junto con otros elementos naturales, pero tienen valor de significantes. Son significantes imaginarios, significantes cuya materia está tomada de la imagen.

Cuando decimos “el cuerpo viviente” nos alejamos de este cuerpo simbolizado como así también del cuerpo imagen. Ni imaginario ni

simbólico sino viviente, éste es el cuerpo que está afectado de goce. Nada obstaculiza que situemos el goce como un afecto del cuerpo, y la cuestión consiste en dar su sentido a este adjetivo que no podemos elidir, viviente, que evidentemente para nosotros tiene mucha menos precisión que el adjetivo imaginario o el adjetivo simbólico. Estos resuenan en todos los ecos de la enseñanza de Lacan y pueden, después de todo, basarse en la epistemología e incluso en los trabajos de historia de las ciencias sobre las que se apoyó Lacan para distinguir imaginario y simbólico, mientras que viviente pasa en nuestro discurso sin estar dotado en lo más mínimo de una precisión comparable.

La cuestión es dar su sentido a este adjetivo de viviente como así también captar a través de qué sesgo, desde qué incidencia el afecto de goce adviene al cuerpo. Existe entonces, si admitimos esta perspectiva, la condición de cuerpo.

Añado en seguida que hay una segunda condición que se agrega a la de cuerpo para obtener la condición suficiente. Es la de significativo, si nos regimos por esta fórmula de Lacan de que el significativo es causa de goce.

Esta es la perspectiva –la vida condición del goce, la condición de cuerpo, la condición de significativo– que tomo en cuenta para avanzar en esta biología lacaniana.

Al final de esta perspectiva hay una clínica que toma como pivote una definición del síntoma que me parece haber sido ignorada y que es, sin embargo, fundamental, ineludible. Es la del síntoma como acontecimiento del cuerpo, que figura al menos una vez en Lacan.

Si ha sido ignorada, es sin duda porque parece parcial. El síntoma como acontecimiento del cuerpo parece ignorar la evidencia, por ejemplo, del síntoma obsesivo, que se presenta como síntoma del pensamiento por excelencia, a pesar de que el síntoma obsesivo del pensamiento tenga siempre su cortejo de síntomas corporales. Y luego, la definición del síntoma como acontecimiento del cuerpo parece que hace un impasse sobre todos los síntomas que, en las diferentes estructuras clínicas, afectan por excelencia al pensamiento, la enunciación, al lenguaje. No obstante, es una definición lógica del síntoma de la que no podemos escapar desde que lo entendemos como goce, e incluso, en los términos que propone Freud en “Inhibición, síntoma y angustia”, como una satisfacción de la

pulsión. Si el síntoma es una satisfacción de la pulsión, si es goce condicionado por la vida bajo la forma del cuerpo, eso implica que el cuerpo viviente es prevalente en todo síntoma.

He aquí lo que está en el horizonte de lo que llamo “biología lacaniana”: el nuevo desarrollo de la sintomatología a partir de los acontecimientos del cuerpo. Esto nos demandará evidentemente algunas redefiniciones, algunas precisiones que aparentemente obstaculizan que esta definición sea considerada como operatoria.

2. DEL BINARISMO DE LAS PULSIONES AL MONISMO DE LA PULSION

Desdoblamiento de la muerte

Para dar la justa medida a aquello de lo que hablé a propósito de la vida y de los mitos materialistas de la vida, diré algo acerca de la muerte.

En lo que concierne a la muerte, ahora o nunca es el momento de regirse a partir de la afirmación de Lacan de que la biología freudiana no tiene nada que ver con la biología. Tomaremos como pauta la afirmación de Lacan que distingue la biología freudiana y la biología propiamente dicha.

Esto es lo que condujo a Lacan a distinguir dos muertes a partir del sistema del Papa Pio VI que figura en la historia de Julieta de Sade. La primera muerte, en esta especulación, es la que afecta a la vida del cuerpo individual y lo transforma en cadáver. La segunda es la que afecta las moléculas del cuerpo reducido a ese cadáver.

Hay que releer este desdoblamiento de la muerte. El desdoblamiento lacaniano no es el sádico. Se apoya en el desdoblamiento sádico, pero no se reduce a él.

La existencia de estas dos muertes supone la de dos vidas o dos formas de vida, de las cuales la primera se realiza bajo la forma del cuerpo y la segunda se cumple bajo una forma infra, infra-corporal, una vida que esa efectivamente molecular o fibrilonaria. Sobre este materialismo vital se apoya la especulación de Sade, que anima también lo que llama “el crimen”, ese crimen que es el deseo de afectar no sólo

la primera vida sino también la vida molecular.

Si nos ponemos un poco a distancia de la pasión criminal que anima esta especulación, el esquema que implica este desdoblamiento se describe así: una muerte más allá de la muerte, una vida más allá de la vida. Solo que, en Diderot como en Sade, la doble vida como la doble muerte son de un registro biológico. Es una biología soñada.

La dicotomía introducida así refleja la diferencia que hay, en definitiva, entre la vida y el cuerpo. Este desdoblamiento que Lacan profundiza en la "Ética del psicoanálisis" reposa sobre el hecho de que la vida como tal desborda la vida del cuerpo individual y que el cuerpo sólo es una forma transitoria, perecedera, de la vida. El *Wunsch* de Sade, que Lacan llama finalmente pulsión de muerte, enfoca la vida como tal más allá del cuerpo.

Cuando se habla de Sade, ¿quién lleva el nombre de Sade? Es el sujeto que asumiría, que tomaría por su cuenta la pulsión de muerte, que la subjetivaría como un crimen, y que la extendería hasta los elementos del cuerpo descompuesto del que desearía la desaparición, la aniquilación.

¿Encontramos algo que sea equivalente en Freud? Si Lacan fue a pescar este desdoblamiento biológico en Sade, es que no hay ningún indicio en Freud de un desdoblamiento tal. Freud no distingue entre la vida y el cuerpo.

La repetición, factor de inadaptación

Veamos el capítulo V de "Más allá del principio de placer", donde Freud desarrolla lo que llama ulteriormente, en 1925, una línea extrema de su pensamiento, susceptible de ser enmendada y corregida.

¿Cuál es esta línea extrema? Consiste primero en imputar la compulsión de repetición, captada clínicamente, al cuerpo viviente, al organismo viviente como tal, incluso a la sustancia viviente; en segundo lugar, en concebir esta repetición como tendencia a reestablecer un estado anterior; y en tercer lugar, en identificar este estado anterior a la muerte concebido como no-vida, es decir, la muerte biológica dado que el no-viviente estaba allí antes que el viviente. La demostración que intenta Freud en este capítulo V y que prolonga en el capítulo VI aísla un

movimiento hacia la muerte que afecta al viviente en tanto tal. El cuerpo individual obedece para Freud a la misma lógica que la vida como tal. Por otro lado, es lo que lo conduce a buscar las manifestaciones de estas pulsiones desde el origen de la vida.

En Freud se presenta como estado inicial, natural, el estado inanimado, puesto que es un estado sin ninguna tensión, y la vida aparece como una perturbación exterior que sobreviene a lo inanimado. Freud lo dice claramente en esta especulación extrema: "Las propiedades de la vida se suscitaron en la materia inanimada por la acción de una fuerza". El mismo dice que esta fuerza es verdaderamente impensable para nosotros.

Todavía está en discusión con el vitalismo tan frecuente en la biología de su tiempo. Dado su punto de partida, Lacan negó desde el primer momento y necesariamente la pertinencia biológica de la muerte concebida como un retorno de lo animado a lo inanimado. Lo desarrolló en su segundo Seminario.

¿Qué es lo que fuerza a Freud a pensar a la muerte como destino del viviente captado por una repetición que es una tendencia hacia la muerte? ¿Qué es lo que lo fuerza a introducir esta concepción? Lo que lo fuerza a pensar eso, dice Lacan, no es la muerte de los seres vivientes sino lo vivido humano, expresión que precisa más o menos como el intercambio humano, la intersubjetividad, el hecho del lenguaje. Por un lado, Lacan admite la repetición como fenómeno clínico, pero, por otro lado, da un sentido completamente distinto a la conexión de la repetición con la muerte.

Allí donde Freud, en su especulación extrema, ve un fenómeno vital originario en la repetición, Lacan no ve un fenómeno vital –la repetición lacaniana no compete al comportamiento del organismo viviente–, sino anti-vital en la medida en que desde el punto de vista de la especulación freudiana la repetición en la especie humana se opone a la adaptación. Estos dos grandes registros de la repetición y de la adaptación son seguidos tal cual de tanto en tanto, pero de modo insistente, en esta lectura de Lacan.

Toda la psicología animal celebra la adaptación del organismo animal al medio. Hay una referencia permanente para Lacan, la de las investigaciones divertidas de von Uexküll que muestran cómo, por

ejemplo, la mosca tiene su mundo propio que extrae a partir del conjunto del entorno lugares significativos respecto a los cuales aparece maravillosamente adaptada, equipada para su mundo. La adaptación culmina allí en la armonía. Entonces, adaptación, ajuste, o, como se expresa Lacan en "El atolondradicho", relación punto por punto entre el *Umwelt* y el *Innenwelt*, entre el mundo exterior y el mundo interior del animal. Así, anverso y reverso perfecto entre el organismo y su medio.

En relación a este concepto fuerte, experimental, al menos que pretende ser el resultado de la observación, la repetición toma su dimensión por contraste. En relación a esta adaptación maravillosa, armónica, la repetición freudiana releída por Lacan adquiere relieve en la medida en que no es algo extraordinario mostrar que la repetición, para la especie humana, es básicamente un factor de inadaptación; que la repetición, tal como surge en la clínica, aparece como condicionando un comportamiento fundamentalmente inadaptado respecto a las exigencias de la vida, al bienestar del cuerpo.

Lo que Freud llama necesidad de repetición lejos de ser una necesidad como las otras aparece, por el contrario, como una exigencia disarmónica en lo referente al ser viviente como tal. Desde esta perspectiva, Lacan admite el hecho de la repetición. Demuestra que en relación a la adaptación la repetición es de un registro en absoluto biológico, sino que solo es pensable en el orden del lenguaje. Ya es diseñar, en el más allá del principio de placer, el lugar del superyó como principio de la repetición anti-vital.

La pulsión del superyó

Por eso Freud fue conducido finalmente a introducir su concepto del superyó exactamente en el lugar del yo. Hasta ese entonces, Freud refería al yo todo lo que servía a la autoconservación del viviente. Hablaba de pulsiones del yo como pulsiones del viviente que servían a su subsistencia. Si leen el capítulo V, verán la dificultad de Freud con este término de pulsiones del yo, puesto que en "Más allá del principio de placer" vemos ya, a través de su argumentación dificultosa, cómo las pulsiones del yo se convierten en pulsión de muerte. Por una especie de deformación comienza a poner comillas a las pulsiones del yo. Continúa

hablando de pulsiones del yo pero precisa, a partir de 1925, fecha de "Inhibición, síntoma y angustia", que es una denominación provisoria que simplemente está enraizada en la primera terminología freudiana.

Aún cuando la fórmula no aparezca así en Freud, la pulsión de muerte, tal como emerge de su texto, es la pulsión del superyó. Esta autoconservación que sería patrimonio del yo, que es una reedición del alma aristotélica, se disuelve. Emerge en el mismo lugar una pulsión totalmente contraria a la autoconservación, que lleva al viviente a la muerte, y a través de ciertos rodeos, que Lacan lee como los rodeos del sistema significante, encuentra el nombre freudiano de superyó.

Existe en Freud, en forma sostenida y valorizada como tal, un binarismo de pulsiones. Está la pulsión de muerte, que traduzco aquí como pulsión del superyó porque me parece su definición más brillante, y están las pulsiones sexuales que serían las pulsiones de vida que se oponen a las pulsiones que conducen a la muerte, por lo tanto, de ningún modo pulsiones de autoconservación sino más bien de reproducción. Freud intenta fundar este binarismo a partir de la biología de Weismann, de la diferencia entre *soma* y germen.

Una pulsión reunificada

Aquí nos podemos preguntar acerca del lugar de la libido entre pulsión de muerte y pulsiones sexuales que parece particularmente complejo puesto que, por un lado, la libido está presente en las pulsiones supuestas de autoconservación referidas al yo como reservorio de la libido, pero también está muy presente en las pulsiones sexuales que preservan la vida. Freud señala a propósito de esto que está comprobado que la oposición entre pulsiones del yo y pulsiones sexuales es inadecuada, y pretende remediar la dificultad de localizar finalmente la libido en ese binarismo sustituyendo esta oposición por la de pulsiones de vida y pulsión de muerte.

Hay que advertir la transformación sorprendente que Lacan operó sobre esta teoría de las pulsiones supuestamente fundadas en la biología. Cuando decimos pulsión, contrariamente a las advertencias repetidas de Freud, no tomamos en cuenta el binarismo de las pulsiones y que la perspectiva de Lacan supera el binarismo de las pulsiones. Lacan extrajo

difícilmente la pulsión como tal de lo que Freud presentó con la forma de este binarismo, rodeando, además, a este binarismo de todas las precauciones como que bajo ningún pretexto se debería tocarlo porque sería caer en el jungismo, el pansexualismo, etc.

A menudo he hablado de las pulsiones en Lacan sin subrayar el hecho evidente y capital que Lacan anula el binarismo freudiano de las pulsiones. Lo dice a su manera, discretamente, en el Seminario de "Los cuatro conceptos fundamentales...": "La distinción entre pulsiones de vida y pulsión de muerte es verdadera puesto que manifiesta dos aspectos de la pulsión. Pero las pulsiones sexuales hacen surgir la muerte como significativo". Incluso en forma más clara en el escrito contemporáneo a ese Seminario, "Posición del inconciente...": "Toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte". ¿Qué quiere decir si no es anular el binarismo freudiano? No es otra cosa que lo que nos representa bajo la forma de su mito de la laminilla, representación mítica de la libido. Lacan se inspira en la referencia que Freud toma del *Banquete* de Platón para construir su mito a partir del de Aristófanes. Nos representa la libido como un órgano, como un objeto, pero como un órgano que tiene un sentido mortífero. Nos define la libido, con la forma del mito, como un ser que lleva la muerte.

La operación compleja de Lacan se asienta, a la vez, sobre la muerte y sobre la libido. Consiste en mostrar que la muerte no es en absoluto privativa de la pulsión de muerte, sino que está presente en las pulsiones sexuales y, simétricamente, la libido está presente en la pulsión de muerte. Esta doble demostración, diseminada en la obra de Lacan, tiene finalmente como resultado anular el binarismo de las pulsiones y permitimos en la actualidad decir "la pulsión".

Tenemos indicios en Freud de que la libido está presente en la pulsión de muerte puesto que define a la repetición en ese capítulo V como la repetición de una experiencia de satisfacción primaria, y la repetición de algún modo fracasada, insuficiente. Coloca de entrada el fracaso como fundamento de la repetición. La satisfacción obtenida por la repetición no es equivalente a la satisfacción exigida. Siempre hay un déficit, y es allí donde Freud ve el origen del factor que empuja hacia delante al ser humano, que le impide satisfacerse con una situación estable y que lo obliga a avanzar en su camino hacia la muerte sin que pueda ser logrado

el objetivo de una satisfacción completa.

La dicotomía freudiana esencial es de algún modo reabsorvida por Lacan que muestra que la muerte y la libido están finalmente asociadas. Es el verdadero sentido de su mito de la laminilla: la libido es un ser mortífero. Esta fórmula, que encontramos en el texto aproximadamente, deforma, franquea la frontera que Freud había establecido de ese binarismo que llevó a cuevas desde la diferencia entre pulsiones del yo y pulsiones sexuales, y pulsiones de vida y pulsión de muerte.

Este monismo de la pulsión es evidentemente un momento esencial en la enseñanza de Lacan. Su punto de partida es eminentemente binarista: lenguaje y libido, simbólico e imaginario. El movimiento mismo de la enseñanza de Lacan fue hacia la elaboración de categorías monistas. Vemos en cierto modo aspectos enteros de la enseñanza de Lacan que se desmoronan a partir del momento en que surgen estas categorías monistas, la primera de las cuales es la de una pulsión aquí reunificada.

3. EL SIGNIFICANTE ANULA LA VIDA Y SEPARA EL GOCE

La relación subjetiva con la muerte

Digamos unas palabras acerca de la muerte presente como significante, a qué se refiere Lacan. ¿Qué es la muerte como significante? Esto traduce el hecho bien conocido, después de todo, de que el ser viviente en la especie humana anticipa la muerte. Este solo hecho introduce un doble estatuto de la muerte. No es el doble estatuto de la vida corporal y la vida molecular, y de la muerte del cuerpo y la muerte esperada de las moléculas. Este doble estatuto de la muerte es el de la muerte natural y la muerte anticipada que, evidentemente, Freud no desconocía. Para ello debemos más bien referirnos a su texto "De guerra y muerte. Temas de actualidad" de 1915, cuyo segundo capítulo está dedicado especialmente a nuestra relación con la muerte. Freud insiste allí que la propia muerte no es representable, pero, sin embargo, es anticipable. La muerte como anticipable es algo completamente diferente a la muerte natural. ~~Es la muerte en tanto que ejerce,~~

rente a la muerte natural. Es la muerte en tanto que ejerce, como se expresa amablemente, “una fuerte influencia sobre la vida”, según si se acepte correr el riesgo de la muerte o que se excluya el riesgo en una postura nada heroica. Este pensamiento de la muerte que, según Freud, lleva a concebir la división del cuerpo y el alma, da la idea de una sobrevida después de la muerte, que abre el espacio del más allá de la vida. Es el principio del desdoblamiento de la muerte tal como lo anticipó Lacan que presentó el desdoblamiento sádico entre dos formas de muerte natural según se asiente sobre el cuerpo o sobre las moléculas. Pero la verdadera doble muerte es la muerte natural y la que se relaciona con el significante.

A qué llamó Lacan “la ética del psicoanálisis”? En primer lugar, a una doctrina del superyó, es decir, una exigencia que va contra la adaptación, la exigencia del retorno de una satisfacción primaria y, por lo tanto, una exigencia de goce. Su formulación del superyó como “goza” se inscribe ya a partir de su “ética del psicoanálisis”. Es reunir el “tú debes” kantiano y esta exigencia de retorno del goce. Llamó “ética del psicoanálisis” a una doctrina del superyó que no tiene nada que ver con una moral que finalmente no es más que el cataplasma de la adaptación. Cuando Lacan se refiere a *La ética de Nicómaco* de Aristóteles es para mostrar que finalmente la moral como sabiduría es lo que nos vendría a dar la guía que nos falta en el registro de nuestra relación con el *Umwelt*. Es una mitigación de la exigencia de goce, una moderación que intenta reconducirnos a la armonía, mientras que la doctrina del superyó se centra en el factor disarmónico.

En segundo lugar, “la ética del psicoanálisis” es una explicación de la función de la muerte en la vida, es decir, de una muerte no relacionada con la biología sino con la lógica del significante. Aquí, la doble muerte de la que se trata es la muerte natural, por un lado, y la muerte significativa, por el otro.

Esto hace que en el Seminario de “La ética...” Lacan pueda plantear la pregunta aparentemente descabellada: ¿tiene algo que ver con la muerte? ¿Esto qué quiere decir? Que la muerte no es complementaria de la vida porque aquí se trata de la muerte en tanto que tenemos relación con la muerte en la vida, y sólo puede ser una muerte significativa. Esto traduce el avance de la muerte sobre la vida.

Lo único, es lo que el significante convirtió del ser a pesar de todas las transformaciones del viviente por hacer un Uno absoluto. Por un lado, a través del significante se produce la intrusión de la muerte sobre la vida y, por otro lado, el significante realiza una eternización del sujeto en su unicidad. “La ética...” comenta los versos de Mallarmé: “Tel qu’en lui même l’éternité le change” (“Tal como en sí mismo la eternidad lo cambia”). Esta es la razón por la que Lacan comenta el borramiento del significante del sujeto y, correlativamente, lo que el sujeto conserva de imborrable a partir del momento en que el significante lo ha prendido como lo que él llama algo fijo.

La piedra del viviente

Aquí se introduce Antígona. Antígona es la que dice que el viviente humano tiene derecho a la sepultura, es decir, que persiste en tanto significante más allá de la muerte biológica. Esto pone en juego, a la vez, este sujeto barrado y la preservación del significante del que ha sido un hombre viviente. Ella mantiene el derecho de la existencia del significante del Uno más allá de todos los atributos que pudieron serle otorgados. La cuestión no es saber si ha sido bueno, si ha sido malo, ni si es culpable o no. Ha sido sujeto del significante. Antígona es el sujeto que apunta al puro S_1 del sujeto, es decir, lo apunta simplemente en su “ha sido”.

Este S_1 es la piedra del viviente, es lo que realiza la petrificación del significante, que está, además, encarnada en lo que es, sin embargo, un rito casi universal, la piedra sepulcral. El sepulcro tiene casi siempre relación con la piedra, incluso aunque sea con la forma de la caverna. En este lugar del S_1 es que Lacan sitúa el llamado retorno a lo inanimado. Es lo inanimado de la petrificación del significante, es lo absoluto del sí-mismo. Se trata evidentemente de un significado desprendido. El Uno aquí no abre una serie, es el Uno de lo único.

Es por ello que está esa grandilocuencia en “La ética...”. ¿Por qué está todo este comentario de Antígona? Porque Antígona se consagra a esta unicidad del viviente humano y a lo que de él persiste más allá de lo que ha sido su vida biológica. Es un significante separado, absoluto, y precisamente separado del Otro. Lo ilustra Antígona que se rebela con-

tra el orden de la ciudad. En el punto en que se sitúa como apuntando a lo único está consagrada al Uno-solo. Aquí su separación del orden de la ciudad quiere decir que está en un punto donde el Otro no existe.

Por eso Lacan deslizó como una representación del fin del análisis, es decir, como un esbozo del pase, el momento en que el sujeto se realiza como aquel que no espera la ayuda de nadie, y que en el orden de las pasiones puede traducirse en desamparo o en desasosiego absoluto por el hecho de no estar más arrumado a nadie.

Estructuralmente, “La ética del psicoanálisis”, si se representa la cadena significativa de esta forma elemental como una sucesión de elementos significantes, apunta al intervalo entre los significantes, y está representado por este sujeto barrado. Incluso este entre-los-significantes es susceptible de recibir su significante especial que aquí me contenté con llamar S_1 .



Desde esta perspectiva, “La ética del psicoanálisis” apunta a la nada en su doble aspecto: la nada que hace surgir el significante y la que hace surgir el significante. Toda la ambigüedad del Seminario reposa sobre esta diferencia. La nada que hace surgir el significante porque no existiría esa nada si el significante no hubiera emergido, pero, al mismo tiempo, esa nada que hace surgir el significante que es lo que Lacan calificó como creacionismo.

Hay tres versiones de la nada que se articulan en “La ética...”: la nada en tanto muerte significativa, la segunda muerte, la nada como significante de lo único, y la nada como vacío de la vida. Esto se centra, se afianza y, al mismo tiempo, se escapa. Se afianza en una antinomia del significante y de la vida, del significante y del ser vivo.

Lacan ya propone aquí una representación de la incidencia del significante sobre la vida y una representación que finalmente va a estar

subyacente en muchas de sus elaboraciones, incluso en las más avanzadas de las últimas. Esta representación de la incidencia del significante en la vida es el valor que hay que dar a lo que evoca del vaso a partir de Heidegger, que podemos representar como una U.

Este sería el símbolo y también el objeto representativo del significante, porque el significante puede pretender ser elevado al rango de significante primero formado por las manos del hombre y que, como tal, crea el vacío. Viene a la vez en más al mundo, y, al mismo tiempo, lleva un menos. De allí el valor que toma representar aquello en lo que el significante anula la vida y por esa misma vía desprende el goce como tal de la vida. Esto introduce la problemática de lo que viene a llenar el vacío que ha sido así lo que sustituye al goce perdido e inicialmente anulado.

Los sustitutos que Lacan enumera son aquí otras tantas barreras. Distingue especialmente dos barreras, la del bien y la de lo bello.

La barrera del bien, el sustituto del bien, en este lugar así surcado, es la barrera del tener, el bien que se posee y que se debe proteger. La barrera de lo bello es la que se opone a la forma del cuerpo humano, la imagen del cuerpo como envoltorio de todos los fantasmas posibles del deseo. En cierto modo, estas dos barreras hacen una puesto que, por excelencia, el cuerpo es el tener del sujeto, es decir, no es su ser.

III. ACONTECIMIENTO DEL CUERPO Y ADVENIMIENTO DE LA SIGNIFICACIÓN

La definición que promoví del síntoma como acontecimiento del cuerpo es necesaria e inevitable puesto que el síntoma constituye como tal un goce. Admitimos que síntoma es goce, satisfacción sustitutiva de una pulsión, como dice Freud —su carácter sustitutivo no le quita nada a su carácter auténtico, real, puesto que la satisfacción sustitutiva no es una satisfacción menor. En tanto que el síntoma constituye un goce en el sentido de satisfacción de una pulsión, y dado que el goce pasa por el cuerpo, es impensable sin el cuerpo, el cuerpo como forma o mejor aún como modalidad, como modo de vida, la definición del síntoma como acontecimiento del cuerpo es inevitable. La puntualizo, la subrayo, la repito, y por eso mismo hago de ella un index fundamental de nuestro concepto de síntoma.

Si bien es necesaria e inevitable, esta definición no ha sido, sin embargo, distinguida. Ha sido ignorada, y sin duda porque nuestro punto de partida, que es el de Lacan en el psicoanálisis, pone en evidencia otra definición del síntoma que la eclipsó.

Esta otra dimensión es la siguiente: el síntoma es un advenimiento de significación y por ello es eminentemente interpretable. Esta definición no dice otra cosa. Entonces la definición del síntoma como acontecimiento del cuerpo vuelve mucho más problemático el estatuto de la interpretación que puede responder a esto. El síntoma como advenimiento de significación es la definición que se impone a partir de la equivalencia establecida por Lacan entre síntoma y metáfora.

1. SIGNIFICACIÓN Y SATISFACCION

Acontecimientos que tienen una significación

¿Qué es lo que Lacan, si lo pensamos, agrupó bajo el título de formaciones del inconciente? Son acontecimientos acerca de los cuales Freud mostró que tenían una significación aun cuando parecía que estaban desprovistos de ella. Esta es la buena noticia que aportó Freud.

Para dar cuenta de ello, como lo vemos en “Las formaciones del inconciente”, Lacan puso en juego un funcionamiento verdaderamente inédito entre código y mensaje. Fue elegir subrayar el advenimiento de la significación que constituye el síntoma. Esto inspiró la construcción de su grafo en el que el advenimiento de la significación es concebido a partir de un mensaje emitido fuera del conocimiento del sujeto.

Pero la significación no es todo el descubrimiento freudiano concerniente a las formaciones del inconciente. En Freud al menos, la significación está constantemente duplicada por la satisfacción que se considera que estas formaciones aportan al funcionamiento del aparato psíquico. En Freud – incluso en su obra “El chiste y su relación con el inconciente” – la significación es inseparable de la satisfacción. Se abre así una dialéctica entre significación y satisfacción en el interior de cada una de estas dos nociones.

Existe un paralelismo que merece ser aislado como tal. Por una parte, hay fenómenos, o mejor dicho acontecimientos, como ahora decimos – y habría que hacer la diferencia entre fenómeno y acontecimiento– que aparecen desprovistos de significación y que a través de la interpretación se revelan, por el contrario, dotados de significación. Del mismo modo, paralelamente, acontecimientos que se traducen e incluso se experimentan como displacer, como insatisfacción, que también se revelan como productores de satisfacción.

Hay un movimiento que conduce de la ausencia de significación a la significación, y que Freud conceptualiza a partir del sin sentido aparente del contenido manifiesto, permitiendo, con la ayuda de su método, poner de relieve la significación del contenido latente, y luego, el movimiento que señala que la insatisfacción esconde una satisfacción desconocida para el sujeto. Es una doble dialéctica interna en términos de significación y de satisfacción.

La operación freudiana tiene así siempre una doble incidencia sobre los acontecimientos que trata. Esta incidencia es semántica y también, como se expresa en el análisis, económica. Indudablemente Lacan, por las mejores razones del mundo, le dio paso a la vertiente semántica por lo que la vertiente económica se tornó problemática.

La posición tomada de lo que llamamos la enseñanza de Lacan, que se inaugura con su informe de Roma, es que la significación prevalece sobre la satisfacción. Siempre evaluó los conceptos económicos freudianos tomando como eje la significación. Por ejemplo, cuando se interroga sobre el concepto de libido en ese segundo Seminario, próximo a su informe de Roma, se hace este tipo de pregunta: la noción freudiana de libido, ¿es adecuada en el nivel en donde se establece la acción del analista, a saber, el de la palabra? Este tipo de pregunta pone en evidencia el procedimiento de Lacan, que es el de evaluar los conceptos que conciernen a la satisfacción relacionados con la significación.

Un concepto monista de la pulsión

Esta pregunta, cuando Lacan la formula, se hace sobre el fondo de la respuesta que dio aún antes de establecer la acción analítica a nivel de la palabra, es decir, antes de su informe de Roma.

Allí aparece, si volvemos a este más acá que aparece antes de estar obnubilado por el estructuralismo lingüístico, que había procedido a una deducción tanto de las pulsiones de vida como las de muerte a partir del narcisismo. Antes de la cesura introducida por el privilegio dado al mecanismo del lenguaje productor de sentido, se había dirigido en el sentido de dar cuenta al mismo tiempo, y de una forma monista, del dualismo freudiano de las pulsiones de vida y de las pulsiones de muerte. Tenía la idea –con una intuición en cierto modo inicial, previa a su estructuralismo– de dar cuenta al mismo tiempo de las pulsiones de vida y de las pulsiones de muerte, de construir un concepto monista de la pulsión. Lo hizo sin duda al precio de reducir la pulsión de muerte a la agresividad, como, por otra parte, se hacía comúnmente en esa época.

En esta línea se inscribe la primera reflexión de Lacan que lo conduce a intentar una deducción simultánea de los dos tipos de pulsiones, como lo vemos en su escrito sobre “El estadio del espejo...”, en el que

plantea que la libido narcisista tiene una relación evidente con la agresividad. Esta unión está desarrollada en el texto de 1948 sobre "La agresividad...". Este texto, que se inscribe en el marco de nuestros elementos de biología lacaniana, intenta demostrar que las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte son solo una. La satisfacción propia del estadio del espejo es la identificación del sujeto concebida como desamparo orgánico original a lo que llamaré la imagen corporal completa. Esta satisfacción estaría indicada en la experiencia con el nombre del júbilo del pequeño todavía incoordinado que no domina su cuerpo en una forma de desamparo orgánico, el júbilo ante la completud especular que obtiene de su presencia frente a un espejo.

La satisfacción está en el primer plano de esta experiencia. ¿Y cuál es el rasgo característico de esta satisfacción? Se sitúa en lo que Lacan llama la dimensión de una dehiscencia vital constitutiva del hombre. La dehiscencia es un término técnico, biológico, para calificar los fenómenos de abertura del cuerpo, de abertura de una fruta, por ejemplo.

Discordancia y libido

Pero esta abertura tiene aquí el carácter de una incompletud, de una imperfección, de un desfasaje. Traduciría la noción de que de entrada el organismo humano no es correlativo a un medio que le es preformado. La palabra dehiscencia remite acá a lo que sería un desfasaje originario para el cuerpo viviente en la especie humana entre el *Innenwelt* y el *Umwelt*, para retomar los términos de von Uexküll. Este júbilo no es una satisfacción de una completud natural, sino una satisfacción anclada en una falla y establecida sobre una discordancia. De entrada, y también aquí sobre una base que sería biológica, el sujeto se encuentra afectado de dos cuerpos discordantes. En su estatuto real, el organismo, diferenciado del cuerpo propiamente dicho, su imagen.

Organismo / cuerpo
(real) (imagen)

Esta discordancia le parece tan esencial a Lacan que, fundándola aparentemente en la biología, no deja de introducir con ese propósito

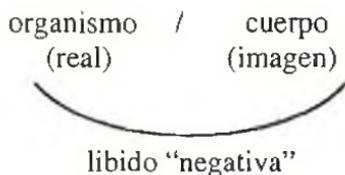
una referencia al mito de la discordia primordial en Heráclito. Esto aparece constantemente bajo su pluma: en la página 89 de los *Escritos*, en la página 108, en la 307, y no pretendo haber revisado exhaustivamente esta referencia. Una discordia inicial que para nuestros elementos de biología se centra en este clivaje, este redoblamiento desfasado del organismo y del cuerpo. Sin embargo, aunque tenga la aureola de esta referencia mítica, no está menos concebida como biológica, para el primer Lacan –o también para el ante-Lacan, para Lacan antes de Lacan, antes de su informe de Roma–, y justificada por la noción tomada del fisiologista Bolk, de que el hombre nace prematuro. Viene al mundo en discordancia con su medio y por lo tanto destinado a una larga dependencia con respecto a fuerzas sin las cuales no podría sobrevivir.

Para este ante-Lacan encontramos en ese desfasaje inicial el secreto de la libido. Como lo expresa, no hay ninguna necesidad de buscar más lejos la fuente de la energía libidinal, no hay ninguna duda de que proviene de la pasión narcisista. Lo que nos deja Freud como guía del yo, como reservorio de la libido, Lacan da cuenta de ello por la inserción de la imagen totalizante del cuerpo en la fragmentación inicial del organismo, que promueve la imagen en el centro de la vida psíquica del cuerpo viviente de la especie humana. Encuentra acá, antes de ser estructuralista, el secreto, la fuente de la libido freudiana. La encuentra en la discordia, en la discordancia, en la dehiscencia.

Esta libido narcisista es vital, positiva, impulsa el desarrollo, es la forma anticipada de la síntesis del cuerpo, pero, al mismo tiempo, es agresiva con respecto a la imagen. La demostración que realiza Lacan a propósito del estadio del espejo concierne a una libido que incluye a la vez los valores de vida y muerte que están escindidos en Freud. Relacionar la libido con ese clivaje es reunir los valores de vida y los de muerte.

Recuerdo que les pareció singular el acento que puse la última vez sobre la libido mortífera, tal como la desarrolló Lacan, como la construyó en su “Posición del inconciente...”, texto contemporáneo al *Seminario* 11. Es un texto que él mismo pone en paralelo –no obstante, es un texto menor, más reducido– con el texto triunfante de su comienzo en el psicoanálisis. Hay que advertir que el bosquejo de esta libido mortífera representada como un singular órgano suplementario del organismo, se encuentra esbozado a partir de su texto sobre la agresividad con el nombre

muy singular de libido negativa. La califica como “negativa” porque incluye simultáneamente las pulsiones de vida y la pulsión de muerte.



Un estatuto irónico de la muerte

Con la promoción de la función de la palabra y del campo del lenguaje, del orden simbólico, en su informe de Roma, comienza la enseñanza de Lacan.

¿Cuál es su incidencia sobre la teoría de las pulsiones? La primera es desacoplar las pulsiones de vida y la pulsión de muerte, romper esa unidad que se expresa de una manera tan singular con el término de libido “negativa”. La primera incidencia del estructuralismo de Lacan, es decir, del privilegio otorgado a la significación sobre la satisfacción, es remitir las pulsiones de vida a lo imaginario mientras que la pulsión de muerte queda afectada a lo simbólico.

Precisamente, la conclusión del informe de Roma de Lacan se dedica a ese punto que está hecho para mostrar la relación profunda, como se expresa, que une el instinto de muerte al problema de la palabra. Bajo la influencia de este estructuralismo desacopla las pulsiones de vida y la pulsión de muerte. Remite las pulsiones de vida a lo imaginario, mientras que hace del instinto de muerte un concepto anti-biológico. Escinde lo que antes de su estructuralismo había reunido.

El estructuralismo de Lacan da más bien un estatuto exactamente irónico a la muerte antes que biológico. Irónico quiere decir aquí que es un estatuto que pone en cuestión los fundamentos mismos del ser como el *Witz* pone en cuestión las solidaridades que nos son propuestas por la percepción. Ello supone sin duda que la agresividad no agota aquello de lo que se trata con la muerte freudiana. La unión que antes se realizaba suponía la reducción de la pulsión de muerte a la agresividad. Y si lo hacemos, en efecto, podemos incluirla en los

fenómenos del narcisismo. El informe de Roma, por el contrario, desune la agresividad y la pulsión de muerte. La muerte en cuestión es la muerte anticipada o, como se expresa Lacan, la caducidad de la función histórica del sujeto. El adjetivo histórico acá se opone a biológico. La muerte freudiana propiamente dicha no es la muerte biológica sino el límite histórico. Es una versión del ser-para-la-muerte en el sentido heideggeriano, pero concebido a partir de la función del significante, es decir, como muerte simbólica.

¿Qué es esta muerte simbólica que, en el fondo, es la segunda muerte?

En primer lugar, es una muerte que está presente en la vida, que duplica la vida a cada instante con la forma del significante.

En segundo lugar, es la muerte que lleva el símbolo como tal. Allí se inscribe la fórmula que hace tanto tiempo subrayé, símbolo que se manifiesta primero como asesinato de la Cosa, y que encuentra más tarde en Lacan una versión menos patética con la forma de la barra que tacha todo objeto destinado a ser elevado a la dignidad del significante.

En tercer lugar, es una muerte que individualiza a la muerte natural por oposición a la muerte animal que no es individualizante. Como se expresa Lacan, nada distingue a una rata de una rata, excepto el pasaje inconsistente de la vida a la muerte. Una rata es lo mismo que otra rata, es un ejemplar tipo de la especie. Mientras que la muerte simbólica culmina en el acto suicida. Y la referencia que retorna en Lacan, tanto en su informe de Roma como más tarde en "Posición del inconciente...", es el suicidio de Empédocles, el suicidio como acto simbólico, del cual Lacan no subraya en vano que permanece presente para siempre en la memoria de los hombres.

Es decir, en cuarto lugar, es una muerte que eterniza con el mismo movimiento con el que paraliza al cuerpo viviente. La muerte simbólica es la que asegura una sobrevida significativa, que abre a una vida de otra clase que la biológica. Por eso Lacan dice que trasciende la vida heredada del animal. Los remito aquí a la página 307 de los *Escritos* que expresa una perspectiva que hay que guardar en la memoria para esclarecer las últimas elucubraciones de Lacan que están directamente vinculadas con esto. A esta sobrevida del más allá de la vida biológica, esta sobrevida significativa que la sepultura materializa –pero no hay sepultura de

Empédocles y está la posteridad que se perpetúa en el recuerdo y en el discurso—, la califica en los siguientes términos: “Única vida que perdura y que es verdadera, puesto que se transmite sin perderse en la tradición perpetuada de sujeto a sujeto”.

Lacan hace referencia exactamente a esta noción de una vida que perdura a través del significante y que es la única verdadera en la medida en que no muere, en la medida en que supera la muerte, en su Seminario “Aun”, veinte años más tarde, cuando formula que la letra es la analogía del germen en relación al soma, que la letra tiene una función análoga a la de ese germen que se transmite como por una descendencia inmortal a pesar de la muerte del cuerpo. Esta analogía, que a algunos pudo parecerle fantástica y que Lacan en su Seminario “Aun” no explica, fue explicada veinte años antes con esta noción de la vida que perdura más allá de la vida biológica por el sesgo del significante.

Desde esta perspectiva, la muerte simbólica es concebida, por un lado, como negación de la vida biológica, como lo atestigua el acto suicida, pero también como afirmación de la vida simbólica más allá de la vida biológica. Asimismo, es concebida por Lacan como una afirmación de la vida simbólica más acá de la vida biológica en la medida en que la existencia del sujeto toma su sentido a partir de la muerte.

Pero atengámonos a que el estructuralismo de Lacan funda una copertenencia de lo simbólico y de la muerte y de ese modo excluye el goce de lo simbólico, en tanto que el goce supone la vida biológica y la reprime en lo imaginario. Las consecuencias de esta posición inicial concerniente a la satisfacción podrían ser desarrolladas en detalle, pero me contentaré con dos flashes, con dos elaboraciones esenciales de Lacan para recuperar la satisfacción en el campo del lenguaje.

2. RECONOCIMIENTO Y FANTASMA

Lacan deja rápidamente de lado la elaboración del reconocimiento tomada de Hegel, y, por el contrario, la elaboración del fantasma marca en forma mucho más durable su enseñanza.

La elaboración del reconocimiento responde a la exigencia de construir una satisfacción propia a lo simbólico, a la elaboración de una

satisfacción semántica. Esto es lo que toma de la “Fenomenología...” de Hegel.

Señalo que, incluso cuando se podría suponer que lo elaboró anteriormente, Lacan introdujo su concepto del gran Otro en el *Seminario 2*, página 355. Lo desliza a propósito de la satisfacción precisamente puesto que en el hombre la satisfacción del sujeto está siempre en relación con la satisfacción del Otro, de un Otro que no le es simétrico, que es el Otro de la función de la palabra.

Por otro lado, a lo largo del *Seminario 5* la satisfacción freudiana es llevada a la satisfacción del reconocimiento, es decir, al Otro del código que valida las producciones del sujeto. Lo esencial de la operación analítica también es llevado a la satisfacción de reconocer la significación de las producciones del sujeto. Esta es la primera forma bajo la cual la satisfacción puede retomar en la construcción de Lacan: a través del reconocimiento.

Pero hay una segunda elaboración en la medida en que esta satisfacción a través del reconocimiento no resulta suficiente, no es goce. Es la de la satisfacción a través del fantasma. Mientras que el síntoma se inscribe en el registro de la significación, fundamentalmente y durante varios años de su enseñanza, el fantasma se inscribe esencialmente en la columna de la satisfacción.

Significación	satisfacción
Σ	fantasma

El fantasma es el término que Lacan promovió para concentrar todo lo que es satisfacción libidinal en Freud. La densidad de este término va a rodar a través de la enseñanza de Lacan hasta introducir en él el dualismo del síntoma y del fantasma que responde al dualismo de la significación y de la satisfacción. En el término fantasma se concentra lo que Lacan preservó de la satisfacción freudiana.

Podemos presentarlo como dos metáforas. Por un lado, la metáfora del síntoma, la substitución de un significante a otro, con su efecto semántico. Por otro lado, la metáfora de goce que es la de la substitución

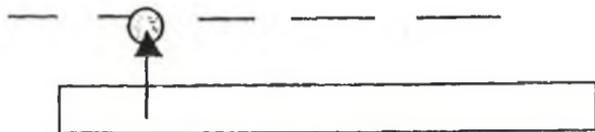
del pequeño (a) a $-\phi$. Y estas dos metáforas se corresponden.

$$\frac{S'}{S} \qquad \frac{a}{(-\phi)}$$

Fantasma en Lacan quiere decir que un elemento que proviene de una dimensión diferente de lo simbólico se inserta en lo simbólico. Si representamos de la forma más elemental la cadena significativa por esta línea rota, fragmentada, es una cadena de fragmentación, de muerte, puesto que la muerte recubre todo lo que es de orden simbólico.

Toda la construcción de Lacan consiste en traer de otra dimensión un elemento que se inserta en el vacío que escande esta cadena, y en todos los casos es un elemento de vida. Para poder introducir el goce hay que introducir un elemento de vida, que podríamos llamar, recordando el término de Weismann, el inventor de la diferencia entre soma y germen, un bióforo, un elemento que lleva la vida.

Bióforo = (a)



La construcción de Lacan obliga, en la parte más clásica de su enseñanza, a insertar un bióforo en la cadena simbólica mortificada. ¿Qué es este bióforo? Es lo que llamó (a), con los valores diferentes que le dio a ese término. Y la fórmula del fantasma ($\$ \diamond a$) traduce la inserción del bióforo en el punto de intervalo de la cadena significativa.

Este bióforo evidentemente recibió valores diferentes. Lacan al principio lo hizo venir de lo imaginario, lo que implicó un cambio de estatuto del objeto imaginario. Esto obligó a lo imaginario a volverse elemento, incluso elemento único. Esto va contra el estatuto del objeto en lo imaginario como tal donde el objeto es siempre equivalente a otro, objeto de intercambio, al punto que a nivel de la pulsión el objeto es indiferente. En tanto inserto en el lugar recurrente de ese menos uno en

la cadena, el objeto se vuelve único, irremplazable. Es lo que Lacan traduce al hablar del objeto elevado a la dignidad de la Cosa. En tanto es un objeto que viene de lo imaginario, que es un objeto representativo, una *Vorstellung*, una representación, tiene una identidad. A lo largo de la enseñanza de Lacan, el bióforo se volverá no representativo tomado de lo real, y finalmente un puro *quantum* de libido, lo que llamará plus-de-goce.

La lógica de la enseñanza de Lacan es un tironeo entre dos posiciones simultáneas de las que se puede recomponer cierta cronología. Por un lado, es conducido a llevar la satisfacción a la significación. Construye, en ese movimiento, la lógica del fantasma y produce la construcción del pase. Logificar el fantasma es intentar transformar el bióforo en elemento de significación, intentar poner el acento en lo que la satisfacción comporta de significación. Y, al mismo tiempo, un segundo movimiento se opone y sucede al primero, que es, al contrario, llevar la significación a la satisfacción. Esto lo conduce, por ejemplo, a pasar del concepto de lenguaje al de la lengua, es decir, formular que el significante como tal no trabaja para la significación sino para la satisfacción.

La dirección que indica la última enseñanza de Lacan es finalmente una tentativa de superar el dualismo de la significación y de la satisfacción, es decir, establecer una equivalencia entre significación y satisfacción. Es precisamente el valor de su *Witz* a propósito de goce descompuesto en sentido y goce. La categoría del "sentido gozado", ese *Witz* de Lacan del cual he hecho un concepto a fuerza de hablar de él, traduce el rechazo de las categorías dualistas de Lacan, e introduce la última enseñanza de Lacan que está hecha por una elaboración continua de categorías monistas, es decir, que piensan la equivalencia de la satisfacción y de la significación.

Estas categorías monistas en primer lugar son la del discurso, en el sentido de los cuatro discursos, que piensan al mismo tiempo la significación y la satisfacción. En segundo lugar, es también el concepto de *sinthome* que justamente fue hecho para reunir síntoma y fantasma. En tercer lugar, es el famoso concepto de la letra, que se hizo para superar la dicotomía del significante y del objeto.

La enseñanza de Lacan pasó por un verdadero derrumbe de la conceptualización dualista. Esto dio nacimiento a su tentativa borromea

que reposa sobre un ternario, pero que traduce fundamentalmente el esfuerzo por ir más allá de este dualismo inicial.

3. EL REINO DE LA PIEDRA

Continuemos ahora la exploración del concepto de vida, y por el límite, que es lo inanimado, lo que no se mueve, lo que Lacan llama el reino de la piedra.

Lacan introduce el reino de la piedra a través del dolor en “La ética del psicoanálisis”, páginas 76 y 77. El dolor es lo que el viviente evita a condición de que se pueda mover, y no puede hacerlo cuando el dolor viene del interior. Allí está como petrificado. Es el motivo por el cual Lacan, en un pequeño excursus, indica que el ser que no tiene la posibilidad de moverse nos sugiere la presencia de un dolor petrificado. En efecto, en oposición al cuerpo viviente encontramos la piedra y el reino de la piedra. La arquitectura misma, dice Lacan, nos presentifica el dolor.

Les hablé el año pasado de la piedra que encontramos en el camino, y que figura en un poema de Carlos Drummond de Andrade. Encontré otra piedra, la de Lacan, el reino de la piedra presentificando el dolor, y encontré una piedra que no es brasilera, una piedra alemana que se encuentra en un recodo del curso de Heidegger dado en 1930 que se titula *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, un seminario absolutamente excepcional en donde le hace en particular un destino a la piedra.

“La piedra es sin mundo”

La segunda parte del curso de Heidegger permite encontrar la siguiente frase: “La piedra es sin mundo”. Esta frase no se da por poética sino por una tesis filosófica, y no designa una piedra que hay en mi camino, como en el poema, una piedra que es esta y no otra. Se refiere a la piedra como tal, a lo que es común a todas las piedras, digamos a la esencia de la piedra. Heidegger se interesa por la piedra, como todo el mundo –salvo los mineralogistas–, para diferenciarla de lo viviente.

Es una fenomenología de la piedra y, al mismo tiempo, el grado

cero de la fenomenología puesto que no tiene mundo. No se trata del fenómeno de la piedra tal como aparece en mi propio mundo, sino de una fenomenología donde la piedra sería sujeto, efectivamente una experiencia límite, ya que, como dice Heidegger, no nos podemos transponer en una piedra.

Por otra parte, como estamos en la filosofía, ni siquiera estamos seguros que esta tesis se refiere verdaderamente a lo que sea que es una piedra. Heidegger solo se refiere a la piedra a título de ejemplo de lo que es material en relación y en oposición a lo que está vivo: las plantas, los animales, los hombres. Heidegger habla de los animales y de los hombres. Curiosamente, no habla de las plantas, sin duda porque la individuación está en cuestión respecto a las plantas: es problemática en el vegetal mientras que el animal nos da el Uno del cuerpo. Y la piedra, no las rocas, no la montaña, la piedra finalmente nos da también este Uno.

“La piedra es sin mundo” es una tesis formulada por Heidegger en el camino hacia el esclarecimiento de aquello que constituye la naturaleza del viviente, a diferencia de lo que es sin vida y que, por ese hecho, no tiene la posibilidad de moverse. Esta tesis fue concebida por Heidegger para darnos una primera comprensión de lo que llama el mundo —o sea, para degradarlo un poco, el *Umwelt* de la especie humana. Es a lo que apunta, en definitiva, el *Umwelt* sobre el que el hombre está abierto, pero que no lo entiende en el sentido de la dehiscencia de Lacan.

Esa cosa material que llama piedra es sin mundo, es decir, no tiene acceso a nada más, a ninguna otra cosa. Ser sin mundo no es para la piedra una privación. La ausencia de mundo no excava en la piedra una falta, es lo que es y está donde está. Si la arrojamos al fondo de un pozo cae y queda en el fondo del pozo, dice Heidegger. Pero comienza por decir, sin que tenga nada de poético: “La piedra se encuentra por ejemplo en el camino”.

Piedra aleatoria y natural

Interrumpo aquí la demostración filosófica para hacer algo un poco malintencionado. Es muy acertado este ejemplo de la piedra filosófica. Verdaderamente es apropiado para la demostración. Entre todas las cosas materiales no se podría elegir mejor ejemplo. Por eso mismo no es

cualquiera, es un ejemplo de demostración, un paradigma. La piedra está ahí para ilustrar la ausencia de mundo de todo lo que es material, pero aún había que elegir esta materia ponderosa para que se quede donde está, para que no se desplace como el animal.

Si la piedra fuera más liviana, flotaría, un río la podría arrastrar en su movimiento. Si fuera aún más liviana, sería arrastrada por el viento—*Quale piuma al vento*—, y se prestaría a evocar al ser viviente, y precisamente en la especie humana la mujer, *la donna è mobile*.

Por otra parte, es posible que haya que buscar las connotaciones de la piedra pesada e inmóvil del lado del hombre, del macho. Es, por otro lado, lo que señala Lacan en su *Seminario 4*, en el tercer capítulo, también a título de ejemplo. Señala que es suficiente con que la piedra sea erigida, elevada, para que pueda volverse símbolo del falo. Esto quiere decir que el significante sabe apoderarse de las piedras y transformarlas a su imagen, quiero decir en significantes.

La piedra en el camino podría ser simplemente un guijarro, uno de esos guijarros de Pulgarcito. Es el guijarro que esparce para encontrar su camino y el de sus hermanos, mientras que su padre desea perderlos y los conduce al corazón del bosque hacia ninguna parte, es decir, hacia un lugar propicio para que se extravíen. Por otro lado, Heidegger es muy afecto a los caminos que no conducen a ninguna parte —conocen sus *Holzwege* que titulan una de sus obras. Pulgarcito es un ejemplo que muestra precisamente que el guijarro no está solo encerrado en su ser-en-sí, sino que puede formar parte de la cadena de guijarros, en el cruce de dos proyectos procedentes de un *Dasein* y de otro, del *Dasein* del papá del Pulgarcito y del *Dasein* de Pulgarcito. El proyecto de perder y de extraviar es contrario al de encontrar el camino. Este ejemplo muestra ya que la piedra —estamos solo en la piedra, no en el cuerpo viviente—, en este ejemplo al menos, está ligada al significante.

La piedra está evidentemente aún más ligada al significante si es mojón en el camino, si lleva nombres o cifras que indican los lugares y las distancias.

¿Y qué decir de la piedra, si no se encuentra en el camino de Heidegger, sino en el laboratorio de mineralogía? En ese momento está tomada por el discurso de la ciencia. También podría estar en un museo. Y por qué no, revelarse como piedra preciosa bajo la lupa de un

especialista en diamantes. Entonces no quedaría más que regalarla a una mujer con la esperanza de que cargada con ese peso se revele menos móvil.

La piedra puede marcar un territorio, un umbral, por ejemplo, el de un espacio prohibido, sagrado. El filósofo sería entonces muy poco sagaz al arrojarla al fondo de su pozo. La piedra puede estar cavada, pintada, podemos escribir encima, esculpirla. El filósofo ha hecho bien entonces de elegir su piedra natural, caída en el camino por casualidad, es decir, en un lugar determinado por el *automaton* de la gravitación, sin responder a la intención de ningún ser vivo, ni siquiera de una mujer, ni siquiera de una hormiga que solo transporta ramitas, o de un castor que se interesa por la madera y no por la piedra.

Quiero subrayar que el filósofo no toma cualquier piedra para ilustrar su tema de la ausencia de mundo. Toma una piedra que pertenece a la naturaleza, lo que quiere decir que no está inscrita en la cultura, es decir, no está en el mundo del hombre donde la piedra se vuelve un significativo. La piedra es sin mundo, sin un mundo que sea el suyo, pero el mundo del hombre no es sin las piedras de las que hace gran uso para sus proyectos.

Está feliz por haber encontrado su piedra aleatoria y natural en el camino, puesto que si por casualidad estuviera encima de él podría ser amenazante. Entonces, tal vez, el filósofo tendría miedo e iría a arrojarse a otra parte. La palabra “amenaza” viene justamente de *minae* que designa la piedra que puede desplomarse, y el filósofo no podría disponer a su antojo de esta piedra que puede caer para su experiencia de pensamiento.

Podemos decir, parodiando a Gertrude Stein: “*A stone is a stone, is a stone?*”. Cuando Heidegger enuncia que “la piedra es sin mundo”, no se trata de la misma piedra que cuando agrega enseguida: “La piedra se encuentra por ejemplo en el camino”. La primera es la piedra como tal, la esencia de la piedra que no se encuentra en ningún camino. Podríamos decir, para parodiar esta vez a Mallarmé, que es la ausente de todo camino, como Mallarmé dice de la esencia de la rosa que es la ausente de todo ramillete. Mientras que la segunda, la piedra que está en el camino, es una piedra. Para que sea una piedra, es necesario que sea Una.

¿Cómo viene el Uno a la piedra? ¿Viene de la piedra misma? ¿La *Gestalt*, la buena forma de la piedra es suficiente para producir el Uno?

Se necesitan como mínimo dos piedras para que haya una y otra. No, dice Lacan. Jamás una piedra instaurará el significante Uno. Para que haya una piedra es preciso que el orden simbólico, el significante, esté ya en el mundo del hombre extraído de su lengua. ¿Por qué no decirlo a la manera de Heidegger? Sólo por el *logos* hay una piedra y un camino.

IV. APÓLOGOS

¿Cuál es la diferencia entre lo animado y lo inanimado, entre lo material y lo vivo? Este punto intenta hacernos comprender la demostración filosófica de la piedra que es sin mundo. Voy a convertir el apólogo de la piedra en el del lagarto, y más tarde daré al menos el esbozo del apólogo de la vida y de la verdad.

Cuando llega el buen tiempo, me dejo llevar o trato de dejarme llevar a la diversión. Se debe tomar con el gusto adecuado.

1. EL APÓLOGO DE LA PIEDRA Y EL LAGARTO

La piedra que fui a buscar, no filosofal sino filosófica, estaba ahí para conducirnos al cuerpo, al cuerpo vivo. Verdaderamente hay profundas afinidades entre la piedra y el cuerpo como para que la piedra sea tan solicitada para dar una sepultura al cuerpo, cuando éste ha sido el cuerpo de un ejemplar de la especie humana. La piedra está siempre ahí, ya sea de que se trate de la caverna, de la pirámide, o de la lápida. Siempre encontramos este Uno rígido, ya sea bajo la forma del agujero en la roca o bajo la forma de lo pleno, del monumento. E incluso, cuando el cuerpo está entregado a las llamas, encontramos la urna, es decir, el vaso del cual tracé el símbolo en espera.

La piedra no es el animal. El filósofo hace girar la diferencia entre uno y otro alrededor del concepto de mundo, y dos fórmulas resumen esta diferencia: la piedra es sin mundo, mientras que el animal no es sin mundo, sin que el filósofo llegue a la afirmación de que tiene un mundo. Esta afirmación la reserva para el hombre. Entonces es un poquito de

mundo para el animal, algo del mundo, pero un mundo que aquí aparece deficitario porque no está situado, distribuido, no se destaca en sus partes por falta de *logos*.

Para ilustrarlo, Heidegger coloca en la piedra nada menos que un lagarto tendido al sol. Creeríamos que es una fábula. La piedra no está sobre el suelo como el lagarto está sobre la piedra. Ese es lo preponderante de la demostración. La piedra reposa sobre el suelo, está en contacto con el suelo, ejerce una presión sobre él, lo toca. Pero ¿qué es este tocar de la piedra? Este contacto de la piedra con el suelo no es la relación que mantiene el lagarto con la piedra, y mucho menos, dice Heidegger, el de nuestra mano sobre la cabeza de un ser humano. Lo cito: “La piedra se encuentra sobre la tierra, pero no la toca. La tierra no es dada a la piedra como apoyo, como lo que la sostiene, no es dada como tierra en tanto tierra, y sobre todo la piedra no puede buscar la tierra como tal”. Podemos agregar: la piedra obedece a una ley de gravedad, pero no busca la tierra como la busca el lagarto. El lagarto ha buscado la piedra, y se calienta al sol. Sin embargo, podemos dudar de que el lagarto se comporte como nosotros cuando nos tendemos al sol. Podemos dudar de que el sol le sea accesible como sol.

De estas observaciones de sentido común el filósofo deduce la diferencia entre el género de ser del lagarto y el de la piedra. ¿Cómo expresar esta diferencia? El filósofo señala que el lagarto tiene una relación que le es propia con la piedra, con el sol y con muchas otras cosas; mientras que la piedra no tiene ninguna relación que le sea propia, con nada de su entorno. Y entonces, todo lo que expresamos, todo lo que imaginamos a propósito del mundo del animal, y que se expresa en nuestro lenguaje, es por eso mismo incierto, inapropiado.

Heidegger propone: “Deberíamos tachar esas palabras” –la palabra tierra como la palabra sol, como la palabra que designaría un objeto cualquiera que reconocemos en nuestro mundo–, donde podemos observar que el lagarto tiene una relación propia con esos objetos pero que no es la nuestra, que no los identifica como lo hacemos al expresarnos a través de esas palabras. Al utilizarlas, por inapropiadas que sean, queremos indicar que esas cosas le son dadas de uno u otro modo, pero que no son reconocidas como tales así como lo hacemos en nuestro *logos*.

El filósofo le reconoce al animal un mundo que es su medio ambiente, aquel en el que se mueve. Es un mundo que contiene el alimento que busca, el que le aporta las presas sobre las que se lanza, los enemigos de los que huye o que enfrenta, las parejas sexuales que se hacen reconocer o por las que se hace reconocer en su pavoneo. Aquí tenemos otros tantos elementos que constituyen algo de un mundo. Además, en la naturaleza hay un medio preciso que le pertenece, un *Umwelt*, y hay un comportamiento, mientras que la piedra no tiene comportamiento. Hay una manera de ser que podemos llamar la vida, pero el filósofo mismo pone comillas, puesto que el término captado en esta fenomenología es enigmático.

Esto es lo que justifica asignar al animal algo del mundo en relación a la deficiencia total de la piedra respecto al mundo y que se presta entonces para compararlo con el mundo humano. El mundo animal, en este aspecto, es un mundo esencialmente pobre, marcado por la fijeza y por la cantidad siempre limitada y determinada de esos objetos.

Así pasamos de la piedra al animal, y la planta queda entre paréntesis.

Aquí hay lugar para dos divertimentos que sólo voy a esbozar. El primero, del que se podría hacer todo un desarrollo concerniente a la piedra, sería el de Deucalión, y el segundo, el del lagarto.

Cómo no evocar primero el mito que ve transformarse las piedras en seres humanos y que encontramos resumido por Robert Graves a partir de Apollodoro y de Ovidio.

Hubo un diluvio en el que todas las criaturas terrestres perecieron. No es la *Biblia*, sino la mitología greco-romana. Y quedó solamente la pareja, heterosexual, de Deucalión y Pyrrha, que le piden a los dioses que el género humano sea reconstituido. Zeus los envía a Thémis que les dice: "Cúbranse la cabeza y arrojen los huesos de vuestra madre hacia atrás". Comprenden entonces que se trata de la madre-tierra cuyos huesos eran las piedras. Interpretan el mensaje divino, comprenden que "los huesos de vuestra madre" designan las piedras que quedaron allí después de que el desastre del diluvio sustrajera a la tierra todo ser humano y animal. Entonces hicieron, dice el mito, como se les había ordenado. Y cada piedra así lanzada hacia atrás, con la cabeza cubierta, se convertía en un hombre o una mujer, según si había sido arrojada por Deucalión o por su mujer Pyrrha. Y desde entonces, dice el mito, un hombre y una piedra son

la misma palabra en muchas lenguas: *laos*, *laas*.

Esto es lo que podría estar al principio de un pequeño divertimento que empujaría, a partir de este tema, a buscar en las mitologías y en las religiones las historias que asocian la piedra y lo animado.

2. EL LAGARTO Y EL SIGNIFICANTE

Encontrar el lagarto en el curso de Heidegger me hizo recordar el pequeño poema de Lamartine que se llama “El lagarto” y lleva como exergo “Sobre las ruinas de Roma”, de 1846. Se trata del mismo lagarto y a la vez de otro diferente, puesto que podría llamarse “El lagarto y el significante”.

EL LAGARTO

SOBRE LAS RUINAS DE ROMA (1846)

Un día, solo en el Coliseo,
Ruina del orgullo romano,
Sobre la hierba regada de sangre
Me senté, *Tácito* en la mano.

Leía los crímenes de Roma,
Y el imperio en subasta vendido,
Y, para elevar un solo hombre,
El universo tan bajo caído.

Veía la plebe idólatra,
Saludando a los triunfadores,
Bañar sus ojos en el teatro,
En la sangre de los gladiadores.

Sobre la muralla incrustado,
Recompuse lentamente
Las letras del nombre de Augusto
Que dedica el monumento.

Deletreé el primer signo:
Pero, desconcertando mi mirada,
Un lagarto dormía sobre la línea
Donde brillaba el nombre de los Césares.

Unico heredero de las siete colinas,
Unico habitante de estos vestigios
Reemplazaba bajo estas ruinas,
La gran marea de los pueblos silenciados.

Salido de las grietas de las murallas,
Venía, de entumecido frío,
A calentar sus verdes escamas
Al contacto del bronce tibio.

¡Cónsul, César, amo del mundo,
Pontífice, Augusto, igual a los dioses,
La sombra de este reptil inmundado,
Eclipsa a mis ojos tu gloria!

La naturaleza tiene su ironía:
El libro escapa de mi mano.
¡Oh Tácito, todo tu genio
Burla mucho menos el orgullo humano!

Lamartine

Me conformaré con un pequeño comentario apenas necesario,
apenas útil.

La piedra y lo escrito

Encontramos aquí nuevamente que el lagarto y la piedra hacen pareja, como en la fábula de Heidegger, pero la piedra aquí es una piedra que lleva algo escrito, precisamente la inscripción de un nombre

propio, el de un Augusto. Augusto es evidentemente para nosotros, al menos hoy en día, el nombre de un tipo de clown, pero es, en el poema, el nombre de un César, un nombre que funcionó como significante-amo. Por lo tanto, aquí en el poema no están sólo la piedra y el lagarto. Está, además, el significante y el hombre, el señor Lamartine, que es un varón a pesar de las resonancias de su nombre.

El lagarto es el lagarto eterno. Es el mismo lagarto que el de la Selva Negra –supongo– que nos traía Heidegger. Es este lagarto que tiene su propia relación con el sol y con la tierra cuyo nombre hay que borrar, porque el significante no entra en lo que el lagarto tiene como mundo. Para él no hay ninguna diferencia entre descansar cómodamente sobre la piedra en ruinas del Coliseo, en el lugar mismo del más alto significante-amo o estar sobre la piedra abandonada de la Selva Negra. El lagarto, en efecto, se presenta aquí con su mundo, entumecido de frío y buscando calor, y por eso mismo dirigiéndose a un determinado lugar en el mundo, en su mundo. Y el hombre está también aquí con su mundo, el hombre señor Lamartine, y es un mundo muy diferente, tiene otra estructura.

En primer lugar, el hombre no es cualquiera. Este hombre tiene un nombre propio como el que figura sobre la piedra. El mundo del hombre, no es el mundo del hombre eterno, como para el lagarto. Es un dato valioso que el poema mismo esté fechado como exergo. Desde ese punto de vista, no hay hombre en el mundo eterno, como el lagarto. Aquí, el mundo romántico surge en algunas frases, en algunos versos, y fechados en 1846.

Si quisiéramos habría muchas cosas para decir de este año. Aquel es un mundo tejido con significantes y envuelto por una significación dominante que llamamos el romanticismo. Es un mundo en particular donde uno se desplaza con un libro en la mano –no con una guía turística, todavía no. Uno se desplaza con un libro de Tácito que torna presente lo que tuvo lugar en la historia y vuelve así problemático el lugar del del hombre. En el hoy de 1846, escribe para los tiempos venideros. Consigna las impresiones de su mundo y lo prolonga por el significante. Está tan bien transportado al pasado lejano por su facultad imaginativa que se pone a describirlo en presente. Es sensible al hecho de que en el mundo del hombre el presente sufre sus variaciones, es capaz de acoger la mirada

del porvenir y la retrospectiva, la mirada del pasado.

Este libro evocado en el poema, y el poema mismo, está para hacernos presente lo que se transmite a través de los años para los hombres. No hay un lagarto eterno, siempre el mismo a través de los años, sino que está ese significante que tiene esos poderes extraordinarios sobre el tiempo. El libro de Tácito, aquí, la inscripción incrustada, el poema mismo nos vuelve presente lo que se transmite para el hombre a través de los años, tal como el germen inmortal de la letra que sobrevive al cuerpo vivo.

Encontramos allí justificado lo que podía parecer misteriosa analogía, que Lacan introdujo en su Seminario “Aun” entre la función de la letra y el germen. Una vez que percibimos la pertinencia, no dejamos de encontrarla.

Ruinas

Ese mundo romántico está fechado, es un mundo donde se recuerda y se medita sobre las ruinas de lo que fue grande. Las ruinas, son un engaño, un estereotipo, un lugar común, un topos eminente de la meditación romántica. Las ruinas comenzaron a interesar, a apasionar, a fines del siglo dieciocho, y luego fue creciendo hasta ser verdaderamente el lugar eminente desde el cual el poema fue emitido. Las ruinas encarnan a la vez la elevación y las grandezas de las civilizaciones, y su decadencia, su mortalidad. Aquí son las ruinas del Coliseo, es decir, del más colosal edificio imperial que la civilización haya producido en nuestra área geográfica —evidentemente también están las pirámides. Estas ruinas son las que constituyen aquí el mundo propio de esta meditación, y son las ruinas que fascinaron a los poetas y pintores pre-románticos y románticos. Son fenómenos de piedra, y precisamente la piedra devuelta a la piedra, a lo inanimado, después de haber estado inserta en una arquitectura, y luego, más allá de la arquitectura, inserta en un modo de vida, inserta en modos-de-gozar en los que señala el poeta la barbarie: “Veía la plebe idólatra bañar sus ojos en la sangre de los gladiadores”. Esta piedra ha estado al menos metafóricamente animada por el espíritu de una civilización y, en el estado de ruina, la piedra ha vuelto a la piedra, a lo inanimado.

El malestar en la civilización es, además, un tema eminentemente romántico, y que no se desarrolló así antes que tomara consistencia el mundo romántico. La noción de malestar en la civilización, esta sensibilidad, está ausente en el siglo clásico, en el siglo dieciocho –sólo aparece hacia el final. El malestar en la civilización será elaborado, en cambio, en la primera parte del siglo diecinueve, como el diagnóstico por excelencia de los románticos sobre la civilización que les era contemporánea. Y este tema del malestar en la civilización se adosa al de las ruinas de la civilización. Ese saber de la muerte de las civilizaciones encontrará su formulación al comienzo del siglo veinte en la frase que también se volvió un lugar común de (Paul) Valéry: “Nosotros, civilizaciones, sabemos que somos mortales”.

El poema se encuadra en el mismo sintagma que se encuentra en el segundo y en el último verso, el orgullo humano. ¿Qué es este orgullo humano que, por poco eufónico que sea, tiene un impacto notable? Se inscribe exactamente en el clivaje de la cultura y la naturaleza. Es la cultura edificada sobre la naturaleza y finalmente caída en ruinas.

Un acontecimiento de vida

Tácito, autor de memorias históricas de los crímenes romanos, cumplió aquí una función de crítica interna de la cultura. La obra de Tácito, en compañía de la cual Lamartine se dirige al Coliseo, es la cultura criticando la cultura. Por otra parte, ya fue de ese modo que Chateaubriand, en su discurso de recepción a la Academia Francesa, evocaba a Tácito: “Ya Tácito nació en el Imperio”. Esto había sido muy bien descifrado por los servicios del Emperador quienes habían advertido que la alusión a Tácito en el Imperio apuntaba al significante-amo del momento. La presencia del nombre de Tácito está cifrada en el poema. Tácito quiere decir objeción hecha al poder absoluto y burla de sus grandezas. La presencia del nombre de Tácito es, en el seno mismo de la cultura, la crítica de la cultura. El poema está hecho para mostrar que la crítica del lagarto es más poderosa y más penetrante, y más radical que la crítica de Tácito. Tácito va a la zaga del lagarto, que aquí está puesto en función de naturaleza que anula la cultura bajo la forma del nombre del César vuelto ilegible por su interferencia.

Todo está hecho para destacar la terrible metáfora del lagarto sobre César.

Podemos contar con que la asonancia que ustedes escuchan en esta metáfora es también lo que pudo llevar al lagarto a su lugar. La lección del poema –hay una–, es que el lagarto siempre prevalecerá sobre el significativo, y que la pereza del lagarto que se dora al sol, puesto que esta significación es la que naturalmente damos a su comportamiento en su mundo, prevalece aquí sobre los esfuerzos gigantescos de las sublimaciones circulares.

Lamartine lo designa de modo muy bonito como la ironía de la naturaleza, una ironía que viene como inocentemente del contraste de esta pereza natural, de esta pobreza del mundo animal, y de todos los oros, los fastos de la civilización sepultada.

También hay que mencionar una segunda lección escondida en el poema. Este mundo nos es presentado al comienzo como un mundo que sólo es polvo, enteramente vuelto a lo inanimado, a la muerte. Las ruinas solas encarnan, celebran el triunfo mórbido de la pulsión de muerte. Pero, justamente, algo se mueve en este universo fijo donde, al principio, se inscribía solo el hombre que se ubica sobre el libro de un modo muy diferente que el lagarto sobre la piedra y sobre esta línea que no puede descifrar. En ese mundo fijo donde el único movimiento era el del hombre que vuelve las páginas, se produce –y todo el efecto del poema está allí– un minúsculo acontecimiento de vida que contrasta con el lagarto que duerme sobre el significativo.

El valor que toma ese acontecimiento de vida en ese contexto, ¿es esta significación de que la vida triunfa finalmente sobre la muerte? Podría ser que, finalmente, en todo lo que está derrumbado, la vida todavía está allí. El piensa en la planta. Piensa en el vegetal. Está la hierba, y está el lagarto. Pero ¿acaso esto representa el triunfo de la vida sobre la muerte? Al contrario, tiene aquí el valor del triunfo de la vida natural, de la vida eterna –su triunfo sobre la vida humana repleta de orgullo y de sublimación.

Podría haber seguido a ese pequeño lagarto. Estoy seguro de que con un poquito de atención lo veríamos deslizarse en la literatura, la filosofía, la cultura, con la piedra sobre la que descansa y con la cual mantiene una relación propia. No excluyo que alguien se ponga a seguir

al lagarto. Libero este lagarto y paso, por mi parte, al segundo apólogo, que a decir verdad, es más bien lo que queda de un apólogo que se llamaría, si lo hubiera llevado a buen término, el apólogo de la vida y de la verdad.

3. EL APÓLOGO DE LA VIDA Y DE LA VERDAD

Si este apólogo resultó breve, es porque vida y verdad difícilmente van juntas, al menos en el psicoanálisis, donde no veo bien cómo se podría superar la escisión de la vida y de la verdad. En la religión es diferente. Se podría definir a la religión por la solidaridad, incluso la identificación de la vida y de la verdad. Esto es lo que queda entonces del proyecto de este apólogo. Verán retomados algunos elementos que lancé un poco dispersos y que aquí pongo en escena.

La vida y la verdad, es una pareja inédita que no acostumbra a pasear de la mano por los jardines del campo freudiano.

La vida y la verdad, ¿son una buena pareja, una pareja bien constituida? La vida y la verdad, ¿están hechas para llevarse bien? Al menos no se interrumpen, porque no hablan al mismo tiempo. Ni siquiera hablan juntas. Esto arruina ya el proyecto de un diálogo. Sólo la verdad habla, a decir verdad. Incluso es lo esencial de lo que hace. “Hablas, hablas, es todo lo que sabes hacer”, como dice Zazie. Y precisamente es porque la verdad habla que no se sabe qué es lo que quiere.

¿Qué quiere? No lo sabemos más de la verdad que de la mujer, según Freud. Este es el motivo que lleva a Lacan a identificarlas, la verdad y la mujer, tan no toda una como la otra.

La vida, al contrario, no habla. No toma la palabra. Tal vez por eso sabemos lo que quiere. Quiere transmitirse, durar, no terminar jamás. Los cuerpos vivos mueren. La vida, en cambio, no muere. Se perpetúa a través de los cuerpos que son el soporte, el alojamiento, el hábitat transitorio del grupo de células especializadas que aseguran la reproducción, la continuidad de la descendencia, y que están dotadas de inmortalidad potencial. Si la vida pensara podríamos decir que sólo piensa en reproducirse. Esa sería su obsesión. La vida estaría obsesionada con la vida.

Al mismo tiempo, el hecho de saber lo que quiere no es responder a la pregunta acerca del por qué. ¿Qué otra respuesta trae a la mente esta cuestión si no es la de Angelus Silesius? –“La vida es sin por qué”. Por eso bien podemos decir la vida fútil. También por eso nos imaginamos que Dios ama la vida, la protege en particular contra los seres humanos que no parecen amarla lo suficiente, que parecen rebelarse a ponerse al servicio de la vida. A esto se consagra con gusto la vía mayor de la Iglesia: a proteger la vida contra los daños que le causarían los vivos, los humanos vivientes; y de este modo, la voz que lleva la verdad del mundo es, al mismo tiempo, la que se consagra a la defensa de la vida.

¿Estos seres humanos aman tanto más a la verdad? Por lo menos profesan amarla. La representan con gusto como deseable. Esto es el topos, lo nuevo, la figura de una mujer saliendo de un pozo con su traje de naturaleza, encarnando la gloria del cuerpo vivo, y denunciando las vestiduras como semblantes, como oropelos.

Hasta Freud –porque leímos a Lacan–, la verdad no hablaba. Hablábamos de ella, y podíamos pensar que decíamos la verdad. En efecto, no podemos hablar sin sobrentender “digo la verdad”. Esto es verdad aún en aquel que dice “miento”. De ahí las paradojas con las que nos enredamos en la lógica.

A partir de Freud, la verdad misma comenzó a hablar en el cuerpo hablante, a hablar en la palabra y en el cuerpo. Y desde que la verdad comenzó a tomar la palabra, a decirse en los traspies de la palabra –el lapsus– como en los disparates de la palabra –el chiste– como en los pasos en falso del cuerpo –el acto fallido–, el ingenuo “digo la verdad” cedió su lugar hasta ahora inmutable. Porque no digo la verdad necesito que se me interprete, es decir, que alguien designe en la inevitable mentira de mi buena voluntad, en su malentendido, en su equivocación, el momento, el instante en que la verdad estalla, fulgura, y se hace relámpago.

Hasta Freud, la verdad era discreta, hablaba bajo, no la escuchábamos. Con él, adquirió seguridad. Y con Lacan, la verdad se puso a pregonar: “Yo, la verdad, hablo”. Es una cita que encontrarán en “La Cosa freudiana...”.

La idea de hacer hablar a la verdad, de hacerla hablar tan fuerte, hacerla hablar en primera persona, la idea de hacerla atronar, tal vez era

peligrosa. Le llegó a Lacan a partir del *Elogio de la locura* de Erasmo, que era un ejercicio de *gai* saber donde el humanista hacía hablar a la locura en primera persona y le permitía presentarse como la verdadera sabiduría.

En efecto, la verdad con voz atronadora, es la que se volvió loca, la verdad maníaca, megalomaníaca, ebria del poder que le dio Freud. Tal vez esta verdad decepcionó a Lacan. Tal vez después de su momento de manía, termina por deprimirse. Reconoció que no podía hablar tan alto, que sólo debía decirse a medias, *medio decirse*, como se corrige Lacan. Dice, sobre todo, reconocer que al hablar la verdad no decía la verdad sino que no era más que un semblante.

Sí, en la experiencia inventada por Freud para dar la palabra a la verdad, la verdad se revelaba tan variable, tan poco fiable como la mentira, dócil a los efectos del significante, consagrada a una metonimia sin tregua, sometida a retroacciones semánticas, cambiando constantemente su valor. En fin, la verdad reveló no ser más que un semblante.

Lacan, que la había hecho hablar en primera persona y un poco fuerte, hizo pasar la verdad a la escritura, y ese fue el ocaso de la verdad. En la escritura lógica, la verdad no es más que una letra, su letra inicial V mayúscula. Encadenada a los axiomas y a las reglas de deducción, es esclava de saber elaborado en pos de atrapar un real.

¡Ah! Hay otra pareja, lo real y la verdad. Lo real se burla de la verdad, y desde el punto de vista de lo real tiene sentido decir que la verdad variable es sólo un semblante. El correlato de lo real no es la verdad sino la certeza, que es, si se quiere, una verdad que no cambia. Se llega a la certeza de lo real solamente por el significante como saber y no como verdad. En lo que concierne a la verdad, es eterna, creemos, a condición que haya un Dios que sólo quiesciera el bien.

Cuánto más discreta, cuánto más tranquila, cuánto más cierta es la vida que no habla. La vida jamás imaginó que se iba a relacionar con la verdad. Desde siempre, la vida ha estado ligada al saber y no a la verdad. Produce cuerpos que saben sin haber aprendido nada y cuyo aprendizaje está programado, en el sentido en que un programa es un saber.

¿Qué es de hecho la zoología, la fisiología sino que los organismos saben lo que necesitan para sobrevivir? Fundamentalmente, son aptos,

preparados para, dice el filósofo, el mismo que evoqué para la piedra. Las aptitudes toman los órganos a su servicio. El animal es por esencia, como se expresa ese filósofo, acaparado. Acaparado quiere decir que el animal no se desvía de lo que tiene que hacer, de lo que lo empuja a hacer. Por otro lado, a propósito del animal, y precisamente del empuje que conoce, que experimenta y que lo guía, Heidegger emplea la palabra pulsión –la emplea a propósito del movimiento pulsional que anima al animal sin que se desvíe. En Heidegger, esto quiere decir que el animal no es un ser de la preocupación, que no conoce ni la nostalgia, ni el aburrimiento, ni la angustia. Estos son afectos que reservamos, por otra parte como estructurantes, para el mundo del hombre, mientras que el comportamiento animal está condicionado por un empuje invariable que no conoce otra vacilación que la de la multiplicidad de movimientos pulsionales que lo puedan importunar. Entonces, aquí tenemos finalmente la bella pareja: no vida y verdad, sino vida y saber.

4. EL CUERPO ENFERMO DE LA VERDAD

Pero, sin embargo, hay un excepción. La excepción en el reino de la vida son los cuerpos habitados por el lenguaje, que verdaderamente son una mancha en lo animado, los cuerpos de la especie humana. Es la vergüenza de la creación porque son cuerpos enfermos de la verdad. Están enfermos porque la verdad embrolla. La verdad variable, que habla, que cambia, complica la relación del cuerpo con el mundo y con el *puo* real. El hombre, los ejemplares de la especie humana sólo encuentran una relación nítida y cierta con lo real a través del sesgo de un saber distinto al saber del cuerpo, y que es el saber de la ciencia. Solamente al transformarse en sujeto de la ciencia dejan de trastornarse por la verdad y por su cuerpo enfermo de la verdad.

Rechazo del cuerpo

El psicoanálisis ha podido comenzar porque se preocupó precisamente por la histeria, y lo que la caracteriza es que ahí encontramos el cuerpo enfermo por la verdad. Freud lo expresó con

los términos de represión y retorno de lo reprimido. El cuerpo histérico es aquel que rechaza las imposiciones del significante-amo, el cuerpo que ostenta su propio despedazamiento y que de alguna manera se separa de los algoritmos, del saber inscripto en su sustancia. Es el fenómeno que Freud llamó curiosamente “complacencia somática” y que Lacan, desde su perspectiva, llama “rechazo del cuerpo”.

Se trata de un doble rechazo en el cuerpo histérico, por el cuerpo histérico. Esto quiere decir, en primer lugar, que el cuerpo rechaza obedecer al alma, al saber natural, se niega a servir a la finalidad de su autoconservación; en segundo lugar, que el sujeto de ese cuerpo rechaza el cuerpo del Otro. Por ello, la relación sexual se manifiesta como problemática: el sujeto rechaza el cuerpo en su cuerpo, es decir, el niño, la reproducción –el cuerpo histérico tiene tendencia a trastornarse con la reproducción de la vida–, y rechaza su propio cuerpo, rechazo connotado del afecto de asco, cuyo lugar conocemos en la clínica de la histeria.

Para ilustrar este rechazo del cuerpo, es decir, la objeción que hace el cuerpo al significante-amo, no podemos dejar de recurrir a lo que todavía es paradigma de esta clínica, a saber el artículo de Freud de 1910 sobre “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”. Al leerlo desde la perspectiva que propongo, es evidentemente el paradigma de la relación de las palabras y los cuerpos.

Freud parte de un ejemplo de ceguera histérica, una ceguera parcial, de un ojo, que no tiene fundamento, es decir, causalidad orgánica. Para resituar un poco el texto, comienza por plantear el hecho de que existen tales cegueras que no tienen causalidad orgánica. Para probarlo recurre a la ceguera hipnótica inducida por las palabras del hipnotizador, y menciona los prodigios que realizaron en ese dominio los partidarios de la Escuela francesa que producían cegueras hipnóticas en menos de lo que canta un gallo.

Es preciso ver que, en este texto, Freud alega este hecho de la hipnosis sólo para dar una referencia de esa deficiencia que está artificialmente producida y no tiene fundamento orgánico. Escribe: “Si (a una persona proclive de sonambulismo) se la pone en estado de hipnosis profunda y se le sugiere la representación de que no ve nada en un ojo, se comporta de hecho como alguien que estuviera ciega de ese ojo”. No alega la

ceguera hipnótica más que como referencia, como el hecho de que existen cegueras que no tienen fundamento orgánico y que pueden ser producidas artificialmente por la simple puesta en escena de la hipnosis.

A continuación examina la posibilidad de que el mecanismo de la ceguera histérica sea idéntico al de la ceguera hipnótica, es decir, que la ceguera espontánea de la histeria obedezca y sea de la misma estructura que la ceguera producida mediante sugestión. Discute el mecanismo que sería el de la autosugestión que proponía la Escuela francesa: en lugar de la sugestión exterior por el hipnotizador, una autosugestión. Menciona esta posibilidad únicamente para descartarla, porque el mecanismo que Freud propone en su lugar es el de la represión que responde a la pregunta: “¿cuál es el mecanismo empleado aquí?”. Al principio discute la represión en términos de representación antes de discutir el fenómeno en términos de pulsión. El texto es de 1910. Verdaderamente es un momento de elaboración de la teoría, y vale la pena observar en detalle cómo procede.

Una guerra de pulsiones

La represión se presta a una representación guerrera, puesto que se trata de representaciones que impiden a otras volverse conscientes. El principio de lo que Freud llama represión es primero una guerra de representaciones, las *Vorstellungen*, y hay representaciones regularmente más fuertes que triunfan sobre otras, que las alteran, les impiden volverse conscientes. El grupo de representaciones más fuertes es, dice Freud, lo que designamos con el nombre colectivo de yo. Es una definición muy linda, que no es la definición por el narcisismo, ni tampoco es la definición de la tripartición del ello, del superyó y del yo. Es la definición del yo como el grupo de representaciones capaces de reprimir otras, el grupo de representaciones represoras.

Pero como aquí se trata del cuerpo, Freud pasa de la guerra de representaciones —que es su transcripción de la represión o su modo de poner en escena la represión— a una guerra de pulsiones. No solo se trata que para Freud exista un binarismo de las pulsiones, sino que ese binarismo da lugar a una dinámica opuesta de los dos grupos de pulsiones. Vale la pena destacar su fórmula según la cual las oposiciones entre las

representaciones —es decir, lo que causa la represión— no son más que la expresión de los combates entre diferentes pulsiones.

¿Qué relación establece, en este pequeño texto, entre pulsión y representación? Sitúa la pulsión detrás de la representación. La pulsión es la dinámica misma de las representaciones. De este modo establece una relación estrecha entre representación y represión. La pulsión da vida a las representaciones adecuadas a sus propósitos. La pulsión aparece, desde esta perspectiva, como teniendo la forma de una voluntad que se impone a las representaciones y las somete a sus fines.

En esa época, el binarismo freudiano de las pulsiones ubica de un lado las pulsiones del yo y del otro las pulsiones sexuales. En este artículo, la teoría todavía no es la de la oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Es la de las pulsiones del yo y de lo que se escapa. Lo que es del orden sexual se ubica allí como lo que escapa a esta dominación. Freud procederá a otra repartición cuando formule su segunda tópica.

Hay que entrar en ese binarismo porque es el primer modo de comprender que lo que conocemos como los dos cuerpos del sujeto en Lacan —el cuerpo especular y el cuerpo “orgánico” que vemos introducirse a partir del “Estadio del espejo”—, lo encontramos en Freud. Son otros dos cuerpos, pero todo este artículo nos manifiesta que Freud reflexiona en esos términos.

¿Qué son las pulsiones del yo? Son las pulsiones animales. Al menos son las que sirven a la supervivencia del cuerpo individual, a la autoconservación del individuo, las que provienen del saber del cuerpo. Y el organismo está hecho para obedecer a ese saber. Estas pulsiones ordenan las representaciones con tal fin, y ese saber domina normalmente el cuerpo.

La segunda categoría, que proviene de lo sexual, está ubicada por Freud como escapando de lo que es una dominación, un mandato. Evidentemente no vemos por qué la pulsión sexual en sí misma complacería, escaparía o estaría en conflicto con ese dominio de las pulsiones del yo. Después de todo, se podría muy bien —es lo que hará Freud a continuación— hacer entrar en la misma rúbrica las pulsiones que tienen por finalidad la autoconservación del cuerpo individual y aquellas cuyo objetivo es su reproducción. Sería simplemente extender

la autoconservación del individuo a la especie. Se podría admitir que hay una extensión pero no una antinomia.

Todo está en el hecho de que Freud pone en cuestión lo singular de la pulsión sexual y que, en cambio, utiliza regularmente el plural a propósito del dominio pulsional sexual. El habla de las pulsiones sexuales parciales en plural y en su multiplicidad. La confrontación es la de la unificación bajo el régimen del yo y la multiplicidad de las pulsiones sexuales que no son reconducidas a la pulsión sexual total, términos que Freud empleará más adelante.

En otras palabras, la base de esta construcción es que la pulsión sexual como reproductiva fracasa en subordinar a su finalidad de reproducción las pulsiones sexuales parciales afectadas a las diversas regiones del cuerpo. Freud nos presenta de entrada un cuerpo que es un campo de batalla pulsional entre el yo y las pulsiones parciales.

El cuerpo histérico que nos presenta Freud es un cuerpo disputado entre la autoconservación, por un lado, y el goce pulsional fragmentado, por otro lado. Los órganos de ese cuerpo, por ejemplo el ojo, son reivindicados de dos lados. La ceguera se presenta como una perturbación en el buen funcionamiento del cuerpo en la medida en que la visión sirve a los intereses de la supervivencia. Ahora bien, se constata aquí que un órgano deja de concurrir a este fin de autoconservación, en cierto modo que un órgano se emancipa de la unidad del todo y nos impone ya la presencia del cuerpo fragmentado.

Un placer vuelto goce

Freud intenta comunicar cómo se introduce esta perturbación en razón de la represión de la pulsión sexual parcial concernida por el funcionamiento del órgano. Esta perturbación asocia dos aspectos. El primero, es que aquí se trata de un fenómeno de verdad, lo que Freud expresa como una represión de representación que tiene una consecuencia somática, una sustracción. La represión ejercida por el yo tiene el precio de una emancipación del órgano fuera de su tutela, fuera de su dominio. Una función vital se encuentra así sustraída a la suma supuesta del organismo, esta suma que se llama el alma. Se podría decir que la ceguera traduce aquí el hecho de que el alma deja de animar el órgano.

El primer aspecto es un fenómeno de verdad que Freud comenta en términos de represión o de representaciones, pero de representaciones que son susceptibles de una formulación —es una representación del estilo: “yo veo”, “yo no veo”. Esto es lo que llama representación, está puesto en palabras. Por un lado, un fenómeno de verdad pero, por otro lado, asociado a un fenómeno de goce, puesto que un órgano destinado a la autoconservación del individuo es sexualizado, es decir, erotizado en el sentido amplio que Freud relaciona con gusto con el divino Platón. Esto quiere decir que ese órgano deja de obedecer al saber del cuerpo, el cual está al servicio de la vida individual, para convertirse en el soporte de un “gozarse”, con el acento de autoerotismo que se puede poner en la fórmula “gozarse”. Es lo que infiere Freud: si el órgano deja de funcionar es porque está habitado por un “gozarse”, y todo sucede como si fuera culpable de ese “gozarse”, como si fuera una infracción a su funcionamiento normal.

Es así como la ética regularmente se introduce en la biología. Es la razón por la cual se implicará más tarde el superyó en ese lugar. El ojo puede y debería servir al cuerpo para orientarse en el mundo, para ver, y resulta que se pone al servicio de lo que Freud llama la *Schaulust*, el placer de mirar. No es en absoluto un placer regulado, sino un placer que desborda la finalidad vital, e incluso que conduce a anularla. Por eso aquí el *Lust* es el placer convertido en goce, y el placer en sentido propio, en nuestro uso de los términos, se vuelve goce en el momento en que desborda el saber del cuerpo, en que deja de obedecerlo. Lo que Freud llama placer sexual es ese placer convertido en goce. Todo el texto de Freud demuestra que, para él, la verdad y el goce están asociados, que los dos trabajan contra los algoritmos del cuerpo.

Por otro lado, en esta misma perspectiva Lacan dijo que la verdad es la hermana del goce. No hay un texto que muestre mejor este hermanamiento de la verdad y del goce que este texto de Freud sobre “La perturbación psicógena de la visión...”. Muestra que es un tema de dominio, un tema de significante-amo. Dice, para traducir el modo en que nos presenta ese cuerpo disputado: “No es fácil para nadie servir a dos amos a la vez”.

El mismo organismo debe sostener dos cuerpos distintos, superpuestos. Por un lado, un cuerpo de saber, que sabe lo que necesita

para sobrevivir, el cuerpo epistémico y, por otro lado, el cuerpo libidinal. El primero es el cuerpo que normalmente debería estar regulado y cuya regulación debería ser placer, el cuerpo-placer que obedece, y el segundo es el cuerpo-goce, desregulado, aberrante, donde se introduce la represión como rechazo de la verdad y sus consecuencias. Para decirlo todavía de un tercer modo, por un lado, el cuerpo-yo y, por otro lado, el cuerpo-goce que no obedece al yo, que se sustrae a la dominación del alma como forma vital del cuerpo.

En estas coordenadas es que podremos dar vida a la definición del síntoma como acontecimiento del cuerpo.

V. EL SÍNTOMA COMO ACONTECIMIENTO DEL CUERPO

He puesto en valor la definición del síntoma como acontecimiento del cuerpo, una definición que se encuentra una vez en un pequeño escrito de Lacan de los años setenta dedicado a "Joyce el síntoma": "Dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento del cuerpo, ligado a lo que se tiene, se tiene del aire, se aira, se lo tiene. Llegado el caso es canción y Joyce no se priva de cantarla".

1. ACONTECIMIENTOS DE DISCURSO

Tener un cuerpo

El contexto inmediato es un contexto homofónico y que parodia, como gran parte de ese pequeño escrito, la práctica lingüística de Joyce. Me contentaré con retener aquí la indicación teórica que encierra esta pequeña canción. El síntoma como acontecimiento del cuerpo es afín al "tener un cuerpo" y subraya que el hombre, término genérico, se caracteriza entre las especies animales por el hecho de tener un cuerpo. Lacan lo menciona a su manera: "LOM tienun kuerpo y no tiene maskuno".

"Tener un cuerpo" obtiene su valor a partir de su diferencia con "ser un cuerpo". En el animal puede justificarse el hecho de identificar su ser y su cuerpo, pero esta identificación no se justifica en el hombre puesto que por muy corporal que sea, corporizado, también se hace sujeto a través del significante, es decir, está hecho de falta-en-ser. Esta falta-en-ser como efecto del significante divide su ser y su cuerpo y reduce este último al estatuto del tener.

Por el hecho de tener un cuerpo, el hombre también tiene síntomas con los cuales ya no puede identificarse más. Incluso en la falta de identificación se encuentra aquello que concierne a lo que en general se presenta como una disfunción que destaca el relieve del síntoma. No es posible identificarse a él, salvo si se recurre a un psicoanálisis, en el que una de las salidas, cuando se ha renunciado a todo, es identificarse con el síntoma que queda. Ello supone entonces que para tener síntomas hay que tener un cuerpo, no es necesario ser un cuerpo, y que para identificarse la lengua da testimonio. El síntoma en estado natural, el síntoma que no está desnaturalizado por un análisis, manifiesta que no podemos identificar al hombre con su cuerpo.

Huellas

En ese cuerpo suceden cosas imprevistas, cosas que escapan, como en el ejemplo de Freud que merece ser *princeps* en esta cuestión, su famoso texto “Perturbación psicógena de la visión...”. Esas cosas imprevistas son acontecimientos que dejan huellas desnaturalizantes, disfuncionales para el cuerpo. Se debe poder llegar a decir que lo que singulariza al cuerpo del animal humano es que siempre sucedieron cosas con ese cuerpo. Lo que singulariza al cuerpo de LOM es que siempre ha habido acontecimientos que dejaron huellas.

Tal vez sea necesario epilogar, variar, precisar esta definición de acontecimiento del cuerpo. Esta expresión es una condensación. En realidad siempre se trata de acontecimientos de discurso que dejaron huellas en el cuerpo. Y estas huellas perturban al cuerpo. Hacen síntoma solamente si el sujeto en cuestión es capaz de leer estas huellas, de descifrarlas. Esto tiende finalmente a llevar a que el sujeto pueda encontrar los acontecimientos en los que estos síntomas se trazan.

Podemos encontrar esas huellas en el animal. Encontramos esbozos de síntomas cuando este animal es doméstico, lo que Lacan llama breves seísmos del inconsciente. También encontramos estas huellas en el pobre animal de laboratorio, cuando se intenta educarlo, enseñarle un saber suplementario respecto del cual está dotado por naturaleza, con el que se identifica con su ser de viviente y le permite sobrevivir como cuerpo.

El punto es bastante notable como para que Lacan haya concluido

su Seminario "Aun" hablando de la rata de laboratorio. Se pone la rata en el laberinto y se le pide que aprenda a salir de él, que responda ante cierta cantidad de agujeros, de palancas, de portachuelas. Evidentemente es una relación con el saber completamente distinta de aquella que tiene con el saber natural que utiliza en su vida de rata. Se constata que si se organiza la educación de la rata, su formación, si se la orienta, se presta a ello. Me equivoco al decir que aquí hay una relación con el saber completamente diferente de la que tiene con el saber natural que le permite sobrevivir como rata en su medio de rata, no tiene relación sino que es ese saber. Comenzamos a separar lentamente su ser y su cuerpo cuando la colocamos en un aparato, una unidad para transmitirle un saber del que no tiene necesidad pero que eventualmente puede satisfacer al experimentador, que también es observador.

¿Cómo es que la rata puede satisfacer a ese Otro dándole algo que es del orden de la réplica? La réplica esencial que se espera es el equivalente a un "estoy aquí". Lacan lo resume: "Lo único que tiene que aprender la unidad ratera, en esta ocasión, es a hacer una seña, a dar un signo de su presencia de unidad". Esto se realiza al colocar su pequeña pata sobre una portachuela. Este es el ejemplo idóneo para comprender la diferencia entre signo y significante.

Podemos admitir que el signo está al alcance de la rata en la medida exacta en que es el vehículo de una presencia, el testimonio de un ser, aquí para beneficio del experimentador. Esto no va más allá del hecho de admitir que el animal es capaz de hablar. No dispone del significante sino de la palabra en tanto emisión de signos de su presencia. La rata que da signos de su presencia corporal habla en este contexto, e incluso habla con su cuerpo, su pequeña pata sobre la portachuela. Y hablar con su cuerpo, es lo que caracteriza al ser-hablante (*parlêtre*). En el hombre, un poquito deshumanizado gracias a este grafismo -LOM-, resulta natural que hable con su cuerpo, mientras que en el animal, es un efecto del arte.

En este punto, en esta cabeza de alfiler, captamos lo que distingue precisamente el signo y el significante. El signo, si se es riguroso en el empleo del término, está siempre correlacionado con una presencia en tanto que el significante es articulación. Ser articulación quiere decir que vale para otro significante con el cual forma sistema y que no es

signo de la presencia de un ser. Es también lo que implica la definición elemental y paradójica que da Lacan del significante que representa al sujeto para otro significante, un sujeto que está precisamente indicado con el signo de su ausencia.

Tenemos en esta misma serie el ser y lo contrario, la falta-en-ser.

Signo	Presencia	Ser
Significante	Ausencia	Falta-en-ser

Esta dicotomía vale como matriz y permite, por ejemplo, reflexionar acerca de cómo es posible que el significante pueda volverse signo. Esto no está indicado por su definición, todo lo contrario. El signo en su uso propio está correlacionado con una presencia de ser, mientras que el significante lo está siempre con una falta-en-ser. Esto explica la lectura que hace Lacan del adagio "No hay humo sin fuego". No lee allí que el humo sea el signo del fuego, sino que juega a que el humo sea el signo del fumador. ¿Cuál es el sentido de esta broma? Indicar el uso estricto que hace del término signo relacionado con una presencia, e incluso con la presencia de un ser.

En lo que llamamos el orden simbólico, los significantes hablan a los significantes. Los significantes hacen buenas migas con los significantes. Y además: Se tiene, se tiene del aire, se airea, se lo tiene... Estos significantes forman un sistema, aún si ustedes están perdidos y no entienden nada. Allí se ve que el sujeto, por su cuenta, está ausente.

Démosle su valor radical. El orden simbólico se mantiene muy bien como jeroglíficos en el desierto sin nadie para que los lea. Se mantiene sin nadie y conserva su consistencia. El sujeto barrado de Lacan escribe el sujeto en tanto que ya está muerto. El sujeto del significante es de lógica pura. Lo que Lacan llama el sujeto se mantiene perfectamente fuera del cuerpo, fuera de la vida. Podríamos decir que sin eso la práctica de leer no tendría sentido.

Cuando hay alguien, entonces hay signos. En el psicoanálisis, si somos coherentes con esta disposición, está fuera de cuestión reducir al psicoanalizante al sujeto del significante. Hay alguien. Y decir que hay alguien quiere decir que no está solamente el sujeto del significante.

¿Qué hay además del sujeto del significante, de ese sujeto que si estuviera muerto no lo sabría? Está también el individuo afectado por el inconsciente, que Lacan nos desliza al final de su Seminario "Aun", el individuo afectado por palabras. Y ya es mucho decir. El establecimiento de un léxico, el recorte de las palabras, es ya toda una cuestión de elaboración. Está el individuo afectado por el lenguaje y por lo que allí se puede leer.

Hémos aquí con nuestra lógica del significante con su sujeto muerto por un lado, y por otro lado, el individuo palpitante, afectado por el inconsciente. Por ello Lacan introdujo lo que llama su hipótesis, a saber que el sujeto del significante y el individuo, es decir, el cuerpo afectado no son más que uno: "Mi hipótesis es que el individuo afectado de inconsciente es el mismo que hace lo que llamo sujeto de un significante".

Esto implica que el significante no sólo tiene efecto de significado, sino que tiene efecto de afecto en un cuerpo. Hay que dar a este término de afecto toda su generalidad. Se trata de lo que perturba, hace huella en el cuerpo. El efecto de afecto incluye, asimismo, el efecto de síntoma, el efecto de goce, e incluso el efecto de sujeto pero situado en un cuerpo y no como puro efecto de lógica. Cuando se trata de efectos durables, permanentes, podemos llamarlos con justa razón huellas.

Ordenar, reordenar así nuestro panorama permite comprender que Lacan curiosamente haya felicitado a Aristóteles por haber aislado genialmente el *upokeimenon*. El *upokeimenon* es lo que hay debajo del sentido de la suposición lógica o de la suposición de la que hemos hecho gran uso en la lógica de la Edad Media, y que se encuentra en el sujeto supuesto saber. Lacan felicita a Aristóteles, que fue el primero en aislar el sujeto lógico, el sujeto como supuesto y no sustancial, la pura función lógica del sujeto, por haber oscilado todavía más genialmente al recuperar por intervalo el *ousia* en el *upokeimenon*. El *ousia* es el término griego que se ha traducido aproximativamente como sustancia.

¿Qué es esta doble felicitación? Felicita a Aristóteles, por un lado, por haber aislado el sujeto del significante, pero, por otro lado, por no haberlo separado totalmente del individuo afectado que debe ser sustancia corporal, de un cuerpo que no es solamente el cuerpo de los órganos, fuera de los órganos, sino una sustancia gozante. Encontrar en la oscilación de Aristóteles la huella que lo lleva a distinguir y ordenar el

sujeto del significante y el individuo afectado constituye un trabajo de demarcación muy sutil por parte de Lacan.

Además, es la razón por la que Lacan se separa de ese binario para conducimos el ser-hablante. El ser-hablante es la unión del *upokeimenon* y del *ousia* de Aristóteles, del sujeto y de la sustancia, del significante y del cuerpo. Hay ser, pero en tanto hablado, ser otorgado por lo dicho. Es entonces un mixto oscilante, por qué no, de la falta-en-ser que trabaja y que agita al individuo.

2. EL ACONTECIMIENTO TRAUMÁTICO

Después de haber despejado en “Inhibición, síntoma y angustia” en 1925, Freud hace un resumen fulgurante en la primera mitad de una conferencia de 1933, “Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis”, cuando habla de la angustia, el afecto mayor, que no se concibe del sujeto como falta-en-ser sino de un cuerpo habitado. Freud no habla de ello solamente como de un estado de afecto definido por él como reunión de sensaciones determinadas de la serie placer/displacer, sino como una huella de afecto, *Affektspur*, porque la relaciona con un acontecimiento anterior, *Ereignis*. Evidentemente encontramos en Freud, a propósito de lo que afecta, la pareja del acontecimiento y de la huella. Un acontecimiento, o incluso más precisamente, Freud —es su comprensión del afecto de angustia—, dice que ve allí el precipitado de un acontecimiento importante incorporado por la herencia.

El acontecimiento importante que Freud trabaja allí es el nacimiento como el supuesto prototipo de los afectos de angustia. Como dice Freud, se podría reconocer en el proceso del nacimiento los mismos signos psíquicos que en la angustia, es decir, la aceleración de la actividad cardíaca y de la respiración. Freud rinde homenaje, por otra parte, a Rank, más amablemente que en “Inhibición, síntoma y angustia”, pero, al mismo tiempo, niega que el proceso del nacimiento sea el prototipo de la angustia, puesto que, por el contrario, desarrolla que cada edad del desarrollo presenta una angustia determinada. Pero, después de haber hecho relucir a la angustia como este acontecimiento principal del cual el afecto de angustia sería una huella, entonces, tras haber hecho brillar

el nacimiento en esta posición lo vemos deshacerlo, lo que no le impide dar una fórmula general del acontecimiento del cuerpo que determina huellas de afecto.

La definición general del acontecimiento que produce huellas de afecto es lo que Freud llama el trauma. Es el traumatismo en tanto factor ante el cual los esfuerzos del principio de placer fracasan, que no puede ser liquidado según la norma del principio de placer, hace fracasar la regulación del principio de placer. El acontecimiento fundador de la huella de afecto es un acontecimiento que mantiene un desequilibrio permanente, que mantiene en el cuerpo, en la psique, un exceso de excitación que no se deja reabsorber. Tenemos ahí la definición general del acontecimiento traumático, aquel que deja huellas en la vida subsiguiente del ser-hablante.

El traumatismo en el sentido de Lacan, el núcleo del acontecimiento traumático no se relaciona siempre con un accidente, o lo es siempre, pero la posibilidad misma del accidente que deja huellas de afecto, en el sentido amplio que he dado, la posibilidad misma del accidente contingente que siempre se produce necesariamente, inaugura la incidencia de la lengua sobre el ser-hablante, y precisamente sobre su cuerpo. El afecto esencial es el trazante de la lengua sobre el cuerpo. Eso quiere decir que no es la seducción, no es la amenaza de castración, no es la pérdida de amor, no es la observación del coito parental, no es el Edipo el que es el principio del acontecimiento fundamental, trazador de afecto, sino que es la relación con la lengua.

Esto es resumido de un modo tal vez excesivamente lógico por Lacan en la fórmula "el significante es causa de goce", pero se inscribe en la noción del acontecimiento del cuerpo fundamental que es la incidencia de la lengua. Por otro lado, es lo que hizo el resorte de la referencia de Lacan a James Joyce, y precisamente a su *Finnegans Wake*, que resulta completamente indescifrable a partir de lo que serían los recuerdos infantiles de Joyce.

¿Lacan verdaderamente desconoció durante tanto tiempo la necesidad de pasar por el cuerpo? ¿Fue necesario que despuntara esta hipótesis para que revisara las categorías más fundamentales de su orientación o las completara? ¿Fue una exigencia desconocida? No, ya que junto a lo simbólico, donde saltaba, daba vueltas el sujeto del significante, siempre

reservó el lugar del registro imaginario que, por otra parte, al principio fue el depósito de goce. Jamás desatendió el hecho de que el síntoma, aún concebido como metáfora, toma elementos corporales como significantes. Pero Lacan tomó en cuenta el cuerpo esencialmente a nivel del fantasma en tanto interviene en la formación de síntomas, lo que se encuentra señalado en su grafo doble. Hasta que trajo al ser-hablante tuvo en cuenta el cuerpo a nivel de la fórmula del fantasma, que escribe en efecto la necesidad de completar con un elemento corporal el sujeto del significante —ese sujeto del significante negativo, de intervalo, interino perpetuo, y muerto, nacido-muerto—, la necesidad de darle un complemento corporal, pero con pequeños gastos, es decir, (*a*). Y con eso hace la cuenta.

Lacan concibió este complemento corporal al principio como imaginario —era más bien la forma del cuerpo, el otro tipo estadio del espejo que se introduce en este lugar para animar el sujeto nacido-muerto—, y gobernado por la articulación simbólica. Años más tarde, hizo un objeto *a* real al que le dio el valor de plus de goce —el cuerpo está presente bajo la forma del exceso de goce, por otro lado traumatizante. Esencialmente bajo esta forma menuda se introduce el cuerpo en relación al sesgo del significante, y no bajo la forma del individuo afectado de inconsciente.

Por otro lado, de un modo general, en la enseñanza de Lacan, si se descompone el espectro del objeto *a*, tiene una doble faz. Por un lado, el objeto *a* está escrito y elaborado por Lacan como vacío. Por ejemplo, como objeto de la pulsión está tomado como un agujero contorneado por la pulsión, y Lacan insiste en su faz insustancial, donde el objeto *a* tiene una consistencia de lógica pura, donde no es más que un objeto topológico. Tantos aspectos del objeto *a* que aquí deben posibilitar que sea emparejado al sujeto. Y luego, hay una segunda faz del objeto *a* que, por el contrario, es su faz plena. Existe este aspecto de extracción corporal porque obedece a la misma estructura que la del símbolo de ese sujeto barrado. Los textos de Lacan que se despliegan uno tras otro y presentan tan pronto la faz vacía como la plena, la faz lógica como la corporal del objeto *a*.

El término ser-hablante supera esta dicotomía. Implica de alguna manera que es el conjunto del cuerpo —no como un todo—, el conjunto de lo corporal que está extraído, que se considera como afectado.

3. EL ACONTECIMIENTO DEL CUERPO EN LA PSICOSIS

Para fundar el acontecimiento del cuerpo, para volverlo sensible, para encarnarlo, recurrí a la descripción de un síntoma como acontecimiento del cuerpo, innegable, en el marco de la neurosis, la ceguera histérica. Pero el síntoma como acontecimiento del cuerpo es altamente susceptible de ponerse en evidencia en la psicosis. Puesto que en el texto de 1910 Freud todavía se refiere a esta dicotomía de las pulsiones del yo y de las pulsiones sexuales, podemos recurrir a su texto sobre Schreber que señala la misma dicotomía de las pulsiones del yo y de las pulsiones sexuales.

La libido en la paranoia

Freud llamaba libido en ese tiempo a la energía de las pulsiones sexuales. El mismo dice, todavía en 1933, que construyó esta dicotomía a partir del hecho biológico indiscutible, incontestable, de que el individuo viviente sirve a dos intenciones: la autoconservación y la conservación de la especie.

A poco de haber definido la libido como la energía propia de las pulsiones sexuales se dedica a mostrar que no sirve a las finalidades de la conservación de la especie sino que, por el contrario, anima las pulsiones parciales múltiples y separadas. A nivel de las pulsiones parciales freudianas, no sólo los dos grupos de pulsiones se disputan el dominio del cuerpo, e incluso de cada órgano, sino que tenemos un cuerpo fragmentado. Freud nos muestra ese cuerpo fragmentado en zonas erógenas y cada parte del cuerpo susceptible de ser sustraída a la unidad funcional del cuerpo en razón de las investiduras libidinales. El cuerpo libidinal freudiano es un cuerpo cuyas partes son susceptibles de erotizarse y por eso mismo independizarse.

El mecanismo puesto en juego por Freud para dar cuenta del síntoma es la represión que recae sobre las representaciones. Lacan profundizó mucho sobre esas representaciones que transformó y que hizo entender como significantes. Pero en Freud, detrás de las representaciones, están las pulsiones. Las pulsiones se expresan a través de las representaciones.

Es su modo de presentarnos una conexión entre el significante y el goce. En sentido propio, la represión recae sobre las representaciones pero también sobre las pulsiones, y Freud no duda en hablar de pulsiones reprimidas.

La represión tiene siempre dos aspectos en Freud. Por un lado, manifiesta la fuerza del represor –del yo, en esta época. El yo reprime la pulsión, inhibe su desarrollo psíquico, le prohíbe el acceso a la conciencia, pero es también su fracaso. La conciencia deja de dominar el órgano, éste es abandonado a la dominación de la pulsión reprimida y esta dominación se intensifica.

En ese texto bastante corto, Freud nos muestra a la pulsión reprimida que retorna en un órgano. Aparte de la ceguera, da el ejemplo de los órganos motores, de la mano paralizada porque ha sido investida por tareas culpables eróticamente. Cuando se trata de la represión, de ese acontecimiento del cuerpo, el resultado por excelencia son las limitaciones funcionales y las inhibiciones.

¿Y en la psicosis, cómo hay que concebir el destino de la pulsión, de la libido? Es la cuestión que interesa a Freud antes que nada cuando estudia el caso Schreber. En la tercera y última parte de su escrito del mecanismo de la paranoia le interesa qué se vuelve la libido en la represión especial que tiene lugar en la paranoia. Freud, en efecto, no tiene la noción de una represión, tiene la noción de una multiplicidad de represiones que se deben precisar para cada estructura clínica, y para él de una manera similar a la multiplicidad de puntos de fijación que organizan la regresión de la libido.

La interlocución delirante

Esta dimensión, que es la más cercana al acontecimiento del cuerpo, hace pantalla en el escrito de Lacan de la “Cuestión preliminar...”, que es una reelaboración de las *Memorias* del Presidente Schreber. Es un escrito que se consagra esencialmente a la fenomenología y a la estructura de la alucinación verbal, que ofrece una clasificación inédita en términos de código y fenómenos de mensaje. El eje del interés de Lacan no es el acontecimiento del cuerpo sino la irrupción de lo simbólico en lo real. Se pregunta cómo el significante se desencadena en lo real. Es una

pregunta que está esencialmente del lado del sujeto del significante. La extraordinaria elaboración de ese significante desencadenado que vemos obedecer al mismo tiempo a cadenas precisas, romperse en un lugar preciso, hace pantalla a lo que es del orden del afecto corporal.

Este fenómeno está ya presente en el primer ejemplo que Lacan trae de su práctica, el de la injuria “marrana”, que de alguna manera es la célula que se encontrará amplificada y variará a lo largo del texto.

Se trata de una alucinación verbal recogida en una presentación de enfermos. La enferma que relata esta jaculación injuriosa le había sido dirigida por el amante de la vecina al pasar frente a ella. Lacan se dedica a reconstituir un diálogo en el que se inscribe esta jaculación como una réplica. Consigue que la paciente le diga que había murmurado, justo antes de escuchar esta injuria del amante de la vecina, para ella misma y con un sentido de alusión que ella misma no puede descifrar: “Vengo del fiambrero”. La injuria aparece formando parte a la misma cadena significante, y Lacan construye una estructura de interlocución delirante al suponer que al principio la atribución de “yo” de la frase “vengo del fiambrero” oscila entre el amante de la vecina y la paciente, en una situación dual en donde no hay un punto de capitón que posibilite una fijación. La palabra “marrana”, demasiado cargada de invectivas, no puede seguir esta oscilación, y la palabra pasa a lo real y retoma del exterior en la alucinación.

Lacan se esfuerza por construir la alucinación como un fenómeno de comunicación. Se dedica a mostrarnos los síntomas como fenómenos de comunicación. Lo que podría concernir al síntoma como acontecimiento del cuerpo no está ausente, pero le quita importancia. El cuerpo está allí, pero Lacan lo deja de lado. La indicación está en su texto. La paciente había huido abandonando a su marido y a su familia política persuadida de que se proponían matarla, precisamente despedazarla. Dicho de otro modo, subyacente a esta cuestión está la idea delirante de un atentado preciso a la integridad de su cuerpo. Lacan lo señala para rápidamente hacerlo olvidar. Vemos sobre la pantalla cómo se coloca el registro acontecimiento del cuerpo: “Qué importa sin embargo que haya que recurrir o no al fantasma del cuerpo fragmentado para comprender cómo la enferma... responde de nuevo aquí a una situación que la rebasa. Para nuestro fin presente basta con que ...”. Y

sigue la construcción de la interlocución delirante.

Aquí podríamos relacionar el síntoma con un acontecimiento del cuerpo, y Lacan se ocupa, sobre todo, de construirlo como una réplica. En esta época siempre privilegia sistemáticamente la articulación simbólica. En ese contexto se formula la tesis de que ni en la estructura ni en la dinámica de un proceso ninguna formación imaginaria es específica o determinante. Es un privilegio que se toma de Freud según Lacan, Freud que nos significó esa necesidad por su referencia al Edipo.

Vemos bien cómo procede Lacan, sobre esta base, con los elementos que retiene del síntoma. Analiza esencialmente la secuencia de fenómenos que comienza por el milagro del aullido que toma de las *Memorias* de Schreber. Cuando Lacan estructura este ejemplo que él mismo eligió, se dedica a presentarnos a Schreber suspendido en un esfuerzo de réplica. Busca el síntoma como fenómeno de comunicación. O como dice, el significante se calla en el sujeto. Luego, cuando ordena los fenómenos que siguen, el milagro del aullido y la llamada de socorro, los ordena en términos de significante y de significado, es decir, ve aparecer un fulgor de significación en la superficie de lo real, y después las criaturas alucinatorias que se ponen a hablar extensamente. Deja completamente de lado la razón delirante de estos fenómenos, que Schreber debe pensar para que Dios goce de él. Lacan destaca que cuando se produce el pensar-en-nada Schreber es incapaz de replicar.

Cuando se trata del milagro del aullido, de la llamada de socorro, que son fenómenos eminentemente de sufrimiento corporal intenso de Schreber, ¿cómo los sitúa Lacan? Dice: "El milagro del alarido, la llamada de socorro, dos fenómenos en que el desgarramiento subjetivo es bastante indiscernible de su modo significante, como para que no insistamos más". Lo que se realiza en este paréntesis es: no vamos a insistir en la división puesto que lo que cuenta es su modo significante.

Sujeto del goce / sujeto del significante

Lacan deja de lado de modo sistemático el aspecto de acontecimiento del cuerpo. Diez años más tarde, Lacan subraya este aspecto en su presentación de las *Memorias* de Schreber. Señala, con una frase que orienta este nuevo desarrollo, que Schreber sostiene el goce que Dios

toma de su ser pasivo. La consideración de que si Schreber piensa es para asegurar el goce de Dios, y el pequeño resarcimiento que le vuelve está estrictamente ausente de la "Cuestión preliminar...". Incluso en la explicación que Lacan da del dejar-caer que es una división subjetiva y corporal intensa. Es por eso que cuando luego lo retoma, recurre a lo que presenta como la polaridad más reciente de su enseñanza: sujeto del goce/sujeto del significante. En 1966 es ya la búsqueda de complementar de manera auténtica lo que el sujeto puro del significante no puede otorgar. En el caso Schreber, y en ese lugar precisamente, verdaderamente tenemos el paradigma de que el pensamiento es goce. Esta proposición a la que Lacan llega mucho tiempo después está aquí claramente emitida. Y también que la palabra es goce, puesto que ese pensar incesante de Schreber se manifiesta especialmente por una cognición articulada, eventualmente expresada.

Encontramos, en cambio, en la exégesis de Freud, las dos vertientes totalmente presentes. Por un lado, la articulación simbólica, es su proposición de derivar las formas principales de la paranoia de las diferentes maneras de negar una sola fórmula, lo que es una reducción significativa sensorial a partir de la proposición "Yo, un hombre, lo amo, a él, un hombre". Por otro lado, se interesa en los avatares de la libido y de la pulsión en la paranoia. Elabora el mecanismo de represión propio de la paranoia, es decir, elabora lo que podríamos llamar la forclusión de la pulsión.

Schreber, en sus *Memorias de un enfermo nervioso*, ilustra muy bien la proposición de Lacan de que el goce del cuerpo del Otro que él simboliza no es el signo del amor. Curiosamente, ni por un segundo se trata de una cuestión de amor entre Schreber y el Dios desarreglado con el cual se relaciona. Sólo es cuestión de sufrimiento y de voluptuosidad, porque en el horizonte está la relación sexual como tal de Schreber feminizado y de la divinidad compleja con la cual se relaciona.

El amor supone que no hay relación sexual programada. Es lo que imita el amor cortés al suspender la relación sexual. Esto hace que no haya amor animal, y justamente funda la expresión del signo del amor, e incluso que el amor es signo. El signo siempre se correlaciona con un "hay", es decir, con una presencia que se desprende sobre el fondo de ese "no hay" de la relación sexual.

Si retomamos las categorías que traje al principio, el acontecimiento lacaniano en el sentido del trauma, el que deja huellas para cada uno, es la no-relación sexual. Deja una huella para cada uno, precisa Lacan, no como sujeto sino como hablante. Deja huellas en el cuerpo, que son síntomas y afectos. Esto le permite a Lacan definir el encuentro del amor como el encuentro con todo lo que marca en un cuerpo la huella de su exilio de la relación sexual, las huellas en el cuerpo de lo que es lo más intolerable, es decir –cito a Freud– que “el fin interno de la pulsión es en todos los casos la alteración del cuerpo propio sentida como satisfacción”.

VI. EL CUERPO SCHREBERIANO

He señalado que en el caso Schreber el acontecimiento del cuerpo se manifestaba por una evidencia, la del testimonio del sujeto tal como se recoge en sus propias *Memorias*, pero también que este acontecimiento del cuerpo no estaba aislado, identificado como tal por Lacan en la "Cuestión preliminar...".

¿Quiere decir que no existe el cuerpo en la "Cuestión preliminar..."? Por cierto que no. El cuerpo y lo que en él sucede está completamente subrayado tanto en los momentos de división que testimonia el sujeto, como en los que merecen ser calificados como de restauración de ese cuerpo.

1. EL CUERPO DEL ESTADIO DEL ESPEJO

El cuerpo schreberiano tal como lo sitúa Lacan, al menos en este escrito, es el del estadio del espejo. Es un cuerpo escópico, visual, cuya restauración está situada por excelencia en el campo visual. Interviene en esta conceptualización en paralelo con respecto a lo que concierne a la articulación significante. Tenemos así, distinguidos por lo simbólico y por lo imaginario, dos registros que funcionan paralelamente. Están anudados ciertamente por lo que Lacan llama la metáfora paterna, es decir, una metáfora cuyo operador es el Nombre-dei-Padre y cuyo resultado en el orden del significado se sitúa como falo. Esta metáfora paterna constituye un nudo entre lo simbólico y lo imaginario pensado a partir de las categorías de lo simbólico.

La forclusión del Nombre-dei-Padre, es decir, la ausencia de

producción de la metáfora paterna, está concebida en la construcción de este escrito como inhibiendo la producción de la significación fálica. Por eso se produce una disyunción. Esto es lo que quiere destacar el escrito de Lacan. La conjunción es el hecho de la metáfora; cuando esta metáfora fracasa, nos encontramos ante una disyunción de lo simbólico y de lo imaginario. El goce supuestamente localizado, atemperado por la significación fálica se encuentra en cierto modo disperso en las diferentes localizaciones voluntarias dolorosas del cuerpo. Es así que Lacan plantea que la falta de la metáfora paterna se traduce en una hiancia en el campo de lo imaginario. Pero, por eso mismo, todos los acontecimientos de cuerpo aislados como afectando el cuerpo se relacionan con lo que Lacan llama una regresión tópica al estadio del espejo, es decir, una regresión local, en el espacio y no en el tiempo.

El estadio del espejo es la referencia electiva del cuerpo en la construcción de Lacan en esta época. Esta referencia establece un enlace fundamental del cuerpo con la imagen. Tal como figura en la "Cuestión preliminar..." de Lacan, el estadio del espejo es una construcción hecha para señalar que cuando el nudo metafórico falta, lo imaginario vuelve a su lógica interna, a una lógica que le es propia.

El estadio del espejo implica esencialmente una diferencia entre el organismo biológico y el cuerpo visual puede calificarse de hiancia, como lo hace Lacan al mostrar al sujeto dividido entre sus sensaciones orgánicas y su percepción de totalidad formal. Pero, tal como Lacan presenta su estadio del espejo, la imagen corporal total con la que el sujeto se identifica tiene valor de vida. Es una imagen que encarna la fuerza vital que en el futuro, aquí hecha presente, será la del sujeto. El estadio del espejo, que Lacan introdujo cuando cedía a la ideología del desarrollo, se presenta, con el nombre que le quedó, como inscripto en un momento del desarrollo del niño. Ese momento indica cómo está impulsado hacia delante por lo imaginario, que es por lo tanto una matriz, una función esencialmente vital.

Hay que advertir que cuando pone en función el estadio del espejo en su "Cuestión preliminar..." le hace llevar un acento invertido, el acento sobre la muerte incluida en ese funcionamiento.

Lo introduce exactamente como favoreciendo en el animal humano la imaginación de su propia muerte. Le da otro valor a esta hiancia,

donde esta dehiscencia, esta discordancia es transferida según el parecer de Tánatos. Es destructiva. Es como si esta totalidad visual, desplazada respecto al estar-ahí de su organismo, no fuera imagen vital sino ya cadáver anticipado.

Es un estadio del espejo a la medida de la “Cuestión preliminar...”, es decir, reserva al significante del Nombre-del-Padre, en esta mortificación imaginaria, el aporte de la paz, de la seguridad, del sentido de la vida. Calificar así el estadio del espejo permite reservar al significante del Nombre-del-Padre sus funciones eminentes y positivas.

Lacan lo corrige en la página 534 de los *Escritos*: por supuesto, sólo lo simbólico permite al animal humano imaginarse mortal. Sólo la trascendencia del significante permite a este animal anticipar su muerte. Pero también hace de esta hiancia mortífera el canal a través del cual el significante, el orden simbólico, afecta al animal humano. Esta hiancia es la que permite al animal de esta especie establecer su simbiosis con lo simbólico que por sí sola volvería efectiva esta imaginación de la muerte.

El estadio del espejo vuelto a examinar de esta manera, un estadio del espejo mortífero en su lógica, permite a Lacan marcar cómo la forclusión del Nombre-del-Padre da independencia al orden imaginario. Así, Lacan reserva a esta independencia de lo imaginario los fenómenos psicóticos que afectan el cuerpo de Schreber según sus afirmaciones, cortados de lo simbólico. Lee lo que serían los acontecimientos de cuerpo en Schreber, que testimonian lo imaginario mortífero librado a sí mismo, y en particular revelan la mortificación intrínseca del estadio del espejo. Ve así el testimonio de esta regresión imaginaria. La señala en la frase de Schreber que se hizo famosa: “Un cadáver leproso que conduce otro cadáver leproso”. Cree encontrar en ese desdoblamiento la pareja del estadio del espejo concebido como mortífero. Esencialmente en eso reúne Lacan los fenómenos que, al decir de Schreber, afectan su cuerpo. Del mismo modo, después de la regresión imaginaria, considera que la restauración imaginaria llega a su término en Schreber, en su paciencia y entereza, y vuelve vivible su mundo. Lacan pone en evidencia esta restauración imaginaria a partir de datos de la *Memorias* como una erotización de la imagen de sí. Y corresponde a la forclusión del significado fálico, y en su lugar, tenemos una imagen de sí.

$\frac{i(a)}{P_0}$

La libido deja de estar atraída y encerrada en la significación fálica por causa de la falla de la metáfora paterna, y después, los avatares de esta libido se encuentran atraídos y concentrados en la imagen de sí aquí revitalizada que figura en el texto mismo de Schreber con el nombre de la voluptuosidad del alma.

La clave de lo que concierne al cuerpo para Lacan en esta época es el narcisismo concebido como especular. Lacan se dedica a poner en evidencia que el goce es fundamentalmente de orden narcisista, fundamentalmente imaginario. Eso lo conduce, por ejemplo, a ridiculizar lo que llama el bombeo aspirante e impelente de la libido por el yo. En la página 524, por ejemplo, se burla de quienes se sirven de la "Introducción al narcisismo" para subrayar el "bombeo, aspirante e impelente al capricho merced de los tiempos del teorema, de la libido por el *percipiens*, el cual es apto así para inflar y desinflar una realidad vejiga".

2. ¡FORT DA! DE LA LIBIDO

Esta crítica, que apunta a los teóricos o a aquellos que se dedicaron a Schreber y que Lacan utiliza, sin duda tiene su pertinencia pero tiene como resultado que en esta construcción se encuentra obliterado el movimiento propio de la libido que está puesto en evidencia de modo sensacional por Schreber. Es una libido que no se muestra en absoluto estancada, ni inerte, ni tampoco incoherente en sus desplazamientos, sino estrictamente regulada por una lógica que, al contrario, parece análoga al movimiento de un verdadero *Fort-Da* entre el sujeto y el Otro. Es una libido que obedece a una lógica que no es en absoluto la del estadio del espejo, sino que, al contrario, en ella se inserta la figura del Otro, la figura divina.

Puedo tomar, por ejemplo, las páginas 224-25 de las *Memorias* de Schreber, que describe este movimiento de la libido que no está allí en absoluto para circular entre los simétricos del estadio del espejo, sino

que, por el contrario, implica al Otro y de un modo perfectamente reglado por el significante. “He de añadir, además, que en lo que respecta a las características femeninas que aparecen en mi cuerpo, se da una cierta periodicidad, y por cierto que en los últimos tiempos con intervalos que cada vez se hacen más breves. Quiero decir que todo lo femenino actúa atractivamente sobre los nervios divinos; por ello, tan pronto como se desea retirarse de mí, se intenta en cada oportunidad reprimir mediante milagros los síntomas de feminidad que están apareciendo en mi cuerpo; esto tiene como consecuencia que las estructuras denominadas por mí “nervios de la voluptuosidad” se desplazan algo hacia adentro, y que por consiguiente no son ya tan perceptibles en la superficie de la piel, mi busto se achata un poco, etc. Pero cuando, después de un corto plazo, surge la necesidad de acercarse nuevamente, aparecen otra vez los “nervios de la voluptuosidad”, mi busto se comba nuevamente, etc. Esta periodicidad suele producirse ahora la mayor parte de las veces en el transcurso de pocos minutos”. Este movimiento alternativo de vaivén de la libido, que no está señalado por Lacan en su construcción, es completamente esencial en la descripción que nos da Schreber de la presencia y del desplazamiento de la libido en su cuerpo. El vuelve en forma permanente sobre el inflado y desinflado alternativo de sus senos, y ese movimiento reglado, que Lacan descalifica como un bombeo alternativo, al menos por implicación, traduce al contrario la unión y desunión libidinal del sujeto con el Otro.

Por otra parte, se tiende hacia una continuidad de la presencia libidinal. Dice, en la página 228: “Dios está ahora ligado indisolublemente a mi persona por la fuerza de atracción de mis nervios... Dios exige un gozo permanente, de acuerdo con las condiciones acordadas con el orden cósmico que son necesarias para la existencia de las almas; mi tarea es proporcionárselo... si la hacerlo me redundaría algo de goce sensible, estoy pronto a aceptarlo como una pequeña compensación”. Tenemos aquí como una puesta en escena del goce de la entidad divina que debería ser permanente y del plus-de-goce afectado a Schreber y que se siente moralmente, éticamente, con derecho a recibir.

Esta continuidad no se realiza, puesto que sostiene que, aunque va disminuyendo, la alternación periódica es la ley propia de la libido: “La voluptuosidad del alma, dice, no existe siempre de manera plenamente

abundante... –refluye en alternancias regulares—. Por otra parte, cada actividad que emprendo, y en mayor medida aún cualquier renuncia al derecho natural de no pensar en nada (especialmente al pasear) está ligada para mí con un sacrificio más o menos notable de bienestar corporal”. De allí la perspectiva presente para Schreber de lo que debería suceder, lo que le evitaría esas incomodidades, este sufrimiento, a saber el “pensar sin cesar”, y en paralelo “gozar sin cesar”. Dice, en las páginas 229: “...puedo permitirme expresar la opinión, sobre la base de las impresiones recibidas, de que Dios nunca llegaría a una acción de retirada, sino que la atracción se produciría sin ninguna resistencia y con un permanente equilibrio, si me fuera posible hacer siempre el papel de una mujer que yace conmigo mismo en abrazo sexual; dejar que mi vista reposara siempre en seres femeninos; contemplar siempre figuras femeninas, etc.”. Dicho de otro modo, podemos subrayar el paralelismo y la equivalencia que se establece entre el “no cesa de pensar” y el “no cesa de gozar” que aquí está conectado y que evitaría a Schreber todo desfallecimiento y todo sufrimiento de su ser.

Evidentemente estamos aquí en una configuración que excede la matriz del estadio del espejo. Estamos en cambio muy cerca de lo que Lacan quiere fundar, para el animal humano en general, en su Seminario “Aun”, página 86, a saber una correlación esencial entre el ser, el pensamiento y el goce, como se pone aquí en evidencia. Es la corrección que Lacan busca aportar en ese *Seminario 20* al *cogito* cartesiano que establece una conexión entre el pensamiento puro y el ser. Lacan apunta a aportar una corrección al ser tal como se pone de relieve, tal como se sostiene en la tradición filosófica, un ser que se sostiene en el pensamiento. Es lo que encarna el axioma cartesiano del “pienso, soy”. Allí el goce hace objeción para el Lacan que abre su última enseñanza con su *Seminario 20*. Lacan lo presenta bajo la forma de esta frase: “Somos juguetes del goce”. Este “somos juguetes del goce” se distribuye en dos proposiciones muy precisas: en primer lugar, el pensamiento es goce y, en segundo lugar, hay goce del ser. La posición paranoica viene aquí a apoyar esta corrección aportada al axioma cartesiano y lo desarrolla incluso mucho más allá del estadio del espejo.

Esto supone, además, un eclipse del saber del cuerpo, un eclipse que obliga a corregir lo que habitualmente decimos demasiado rápido, que

en la psicosis el Otro no estaría barrado. Si seguimos a Schreber, esto no es exacto. Hay al respecto una nota muy precisa de su parte, la nota 79 del capítulo XIII, donde formula precisamente que la omnisciencia de Dios en su completud absoluta no existe: "Se podría decir que el aprender, es decir, avanzar desde un nivel inferior del saber a otro superior, es una concepción humana, que sólo es aplicable a un ser susceptible de perfeccionamiento en lo que respecta a su saber. En el caso de un ser a cuyos atributos pertenece desde siempre la omnisciencia, es imposible, por ende, hablar de aprendizaje. Pero a mí mismo esta explicación me parece algo sofisticada, porque no existe una omnisciencia de Dios absolutamente perfecta, y menos en lo que hace al conocimiento del hombre viviente".

Schreber sitúa un agujero en el saber de Dios en un punto muy preciso concerniente a su conocimiento de la vida, su conocimiento del cuerpo viviente. Allí está comprobado por Schreber lo que de la vida y del ser viviente excede al orden simbólico, precisamente excede al significante. Es una tesis esencial de su delirio: existe esta falla en Dios, el supuesto omnisciente. Existe esta falla en lo que concierne a la vida. Dios ignora al ser humano viviente, no comprende a los seres humanos vivientes. A lo largo del delirio de Schreber, y cualesquiera sean los tiempos que puede indicar y marcar allí, esta tesis de la falla del todo-saber respecto a la vida permanece constante, y es exactamente correlativa de la exigencia a la que Dios somete al sujeto de tener que pensar todo el tiempo, es decir, obliga al sujeto a ser siempre sujeto del significante para que Dios pueda ser el sujeto del goce. El sujeto Schreber debe demostrar sin discontinuidad que está habitado por el significante. Sólo con esta condición se permite el goce de Dios y que el cuerpo de Schreber esté, por compensación, en bienestar.

Las *Memorias* de Schreber ponen en evidencia por excelencia que el pensamiento es la condición del goce y que el saber significante aparece realmente como medio de goce —fórmula que llega a Lacan mucho más tarde—, y la contra-experiencia se da precisamente cuando aparece el pensar-en-nada, cuando Dios se retira; y del mismo modo el goce también se retira. En los momentos agudos del delirio el cuerpo de Schreber lanza un aullido, antes de ese fenómeno de aullido que Lacan comenta en términos significantes, pero que ante todo es relativo a una lógica

libidinal invariable, muy precisa. Es invariable, aún cuando los tiempos de la alternancia, del movimiento alternativo, tiendan a estrecharse.

Podríamos traer aquí también los fenómenos de la obsesión que no están necesariamente vinculados con el delirio, aunque Freud los introduce por ese sesgo en el caso del Hombre de las ratas, donde está presente la exigencia de pensar siempre en las mismas cosas. Esta exigencia requiere ser teorizada a partir de la tesis de que el pensamiento es goce. La neurosis obsesiva pone también en evidencia esta tesis del pensamiento-goce que perturba el alma como dominio del cuerpo; claro que para el sujeto obsesivo es goce confinado al pensamiento, pero que escapa al mismo tiempo al comando. Tenemos ahí un rechazo del pensamiento respecto al significante-amo, y podemos agregar que es correlativo a un afecto de mortificación del cuerpo.

3. EL CUERPO Y EL SIGNIFICANTE

Este punto exigiría perfilar de una manera más ordenada, más sistemática, sintética, lo que querría oponer a esta lectura de Lacan que he evocado con el apoyo de un Lacan ulterior. Esto requiere reflexionar sobre la relación que se debe establecer entre el cuerpo y el significante.

Aquí hay que tomar como tema y tener en cuenta esta expresión de orden simbólico que Lacan tomó prestada de la lingüística vía la antropología estructural, que recibió y que sólo progresivamente él mismo modificó. Este orden simbólico se afirma como un orden, una organización, un ordenamiento trascendente a lo que es el caso, a lo que sucede, trascendente a la experiencia.

¿El significante es una materia? ¿El significante, propiamente dicho, es material? Un equívoco persiste sobre ese asunto en la medida en que sólo lo captamos bajo una forma que se materializa. Pero el significante como tal, es decir como orden, es puro formalismo. Es por eso que en la vertiente que nos da Lacan con su escrito "*Lituraterre*" habla del significante como materia en suspensión, y lo imagina como nubes que se desplazan a merced del viento, pero que son susceptibles, en efecto, de precipitarse en agua, y esta agua es susceptible de tener efectos materiales sobre el suelo, sobre la tierra. En esta imagería lo que está

en cuestión es el carácter material o no del significante. Y aquí, la última respuesta de Lacan de todas maneras hace equivaler el significante y el semblante, es decir, pone el acento en el carácter formal del significante, en su carácter lógico, que manejamos sin duda con pequeños signos que vamos a trazar, pero que sólo es ocasión para el significante de materializarse. Se materializa en lo que soporta el significante. De este modo podemos comprender que el significante tome prestada su materia, sin duda, del sonido, pero también del cuerpo. Precisamente es lo que se destaca en el síntoma histérico, que el significante es susceptible de materializarse en el cuerpo.

Elevación al significante

Todavía no estamos ahí. Por el contrario, ahí es donde se encierra la dificultad. Sin duda, podemos decir que el cuerpo ofrece su materia, su realidad al significante. El paradigma del volverse significante del cuerpo nos fue dado por Lacan en su construcción del falo. Especialmente a propósito de esta parte del cuerpo nos diseña lo que ha permanecido para nosotros como una referencia, el pasaje al significante. He aquí, como pene, una parte que pertenece a la realidad del cuerpo que es susceptible de una fenomenología ingenua en donde en esta realidad del cuerpo se aísla orgánicamente. Aparece incluso como adherido al cuerpo, como inamovible; es la evidencia de su unidad. Lacan llega a calificarlo como fánero, es una parte aparente, que sobresale. Los fáneros son todas las producciones epidérmicas que son aparentes en la superficie del cuerpo, como los pelos, las plumas para los pájaros, o las escamas, las garras, las uñas, los dientes. Lacan inscribe el falo en la misma serie. Se puede agregar que es eréctil, es decir, está ahí y no está en su aspecto desarrollado que pone de relieve su unidad.

Lacan logicizó la estructura del pasaje al significante especialmente a propósito del falo. Al respecto los remito a "La significación del falo". ¿Cómo se concibe la estructura del pasaje al significante? Está concebida como una elevación. Encontramos, a nivel de lo real, a nivel de lo imaginario, una entidad más o menos aislada, y se encuentra elevada del orden simbólico mediante algunas transformaciones. Lacan no cesa de escribirnos ese proceso de elevación al significante, para el cual he

utilizado el término significantización. Ello supone cierta anulación de la cosa inicial y cierta estilización para que se opere la significantización.

Lacan localiza esta estructura de significantización a partir del reino animal. En efecto, como lector de los etólogos, no vacila en reconocer el comportamiento simbólico a nivel del animal, es decir, el esbozo de esta transformación significante. Admite que es una operación efectiva. Lo que no es efectivo es la articulación de ese significante con otros. En su informe de Roma nos da el ejemplo detallado de las golondrinas de mar con el pez que significantizan. Normalmente, las golondrinas de mar se comen al pez, e incluso se lo disputan para comerlo. Eso está al servicio de la función de la nutrición y de la autoconservación de la golondrina de mar. Pero sucede que se observa una fiesta de golondrinas de mar realizada con un pez que se abstienen de comer: el pez se convierte en el instrumento de la fiesta y las golondrinas de mar se lo pasan de pico en pico. Esto basta para decir que el pez festivo, ese pez grupal, es símbolo, es decir, está sustraído a la pulsión de autoconservación. En todo caso, está sustraído a sus funciones naturales, a su uso como alimento, y figura como un testigo que se pasa de pico en pico. Esto es suficiente para que los etólogos, y Lacan con ellos, califiquen esta fiesta de golondrinas como de comportamiento simbólico. Lacan nos invita a extender ese esquematismo a todo lo que para la especie humana pudo hacer, como símbolos primarios, el símbolo del vaso que se vuelve simbólico a condición de permanecer vacío, es decir, no funcionar para su destino utilitario. Evoca los escudos simbólicos de la Grecia antigua que son demasiado pesados para ser llevados, que están ahí para representar el símbolo del escudo y no el escudo de uso. O también, ubicadas en las tumbas, las ofrendas florales que están ahí destinadas a marchitarse. Hacemos símbolo con los objetos retirados del uso que permanecen como los símbolos de ellos mismos o los símbolos del vínculo. Hay allí un cierta desvitalización que hace de la cosa un símbolo.

Lacan se dedicó a mostrar, por ejemplo a lo largo de su *Seminario 4* – es una estructura permanente –, cómo el significante encuentra su soporte en objetos materiales mediante transformación, mediante elevación. Por otra parte, eligió para calificarlo, en su escrito sobre el falo, el término hegeliano de *Aufhebung* que en ese entonces se traducía como superación, como cierto ir más allá. Es el esquema mismo del pasaje al significante.

Corporización

No es la única estructura en juego en las relaciones entre el cuerpo y el significante. Hay una segunda estructura a distinguir de esta estructura de elevación que es la que Lacan estudia, examina, introduce correlativamente a partir de su última enseñanza. La segunda estructura, que podríamos llamar la corporización, es en cierto modo el revés de la significación. Es más bien el significante que entra en el cuerpo.

Es una estructura completamente diferente de la primera. La primera es elevación, sublimación de la cosa hacia el significante. Ahora bien, la corporización es, en cambio, el significante captado como afectando el cuerpo del ser hablante, y el significante que se vuelve cuerpo, fragmentando el goce del cuerpo y haciendo brotar el plus de goce, despedazando el cuerpo, pero hasta hacer surgir el goce, el plus de goce virtual.

Lacan rindió homenaje a los estoicos por haber inventado el significante, y también la diferencia entre el significante y el significado, y señala, no por casualidad, que al mismo tiempo inventaron la noción de lo incorpóreo. Esto es para decir, en primer lugar, que el significante no es del mismo orden que el cuerpo –podemos hablar de cuerpo significante, pero en un sentido formal, un sentido matemático como de cuerpo de número. Si el significante está en relación con el cuerpo es una relación negativa, indicada precisamente por el término incorpóreo. Esto nos exige aislar bien el significante como incorpóreo, el saber como incorpóreo. Precisamente ese saber incorpóreo es lo que permite existir a los matemáticos, a la topología, a la lógica.

Con respecto a ese saber incorpóreo, nosotros nos relacionamos con el saber incorporado, y acá el sufijo in, en incorpóreo e incorporado, tiene otro valor. En incorpóreo, es un sufijo negativo, mientras que en incorporado ese sufijo significa inclusión: el saber pasa por el cuerpo y afecta el cuerpo. Ello supone, para dar cuenta del afecto como acontecimiento del cuerpo, que nos desprendamos de la figura sublimatoria de la significantización para sustituirla por esta función de corporización. El saber en el cuerpo, su efecto propio, es lo que Lacan llama afecto, en un sentido indudablemente amplio, generalizado. Llama afecto, a partir del *Seminario* 20, al efecto corporal del significante, es

decir, no su efecto semántico, que es el significado, no su efecto de sujeto supuesto, no todos los efectos de verdad del significante, sino sus efectos de goce. Esto es lo que reúne bajo el término afecto, como tal alterando las funciones del cuerpo viviente.

Lacan tiende a corporizar las principales funciones significantes que aisló en el curso de su enseñanza. Es lo que lo conduce a hacer relucir que no se puede sustraer su cuerpo al Otro. Es la paradoja que introduce, al pasar, en su Seminario "El reverso del psicoanálisis", donde formula a la vez que el Otro no existe pero que, sin embargo, tiene un cuerpo. "¿Qué es lo que tiene cuerpo y no existe?", pregunta Lacan. Respuesta "— El Otro con mayúscula". En el momento en que duda de la consistencia puramente lógica de la función del Otro, también introduce de sesgo, sin desarrollarlo, que hay que corporizar al Otro, que el cuerpo del *partenaire*, e incluso del *partenaire* hablante, es ineliminable, incluso si ese *partenaire* tiene también la forma de Dios, y de esto las *Memorias* de Schreber son como la ilustración. Aquí, Schreber nos demuestra un Otro que no existe como todo-saber, pero lo que es seguro es que tiene un cuerpo, un cuerpo que quiere gozar y que necesita de Schreber para gozar.

La corporización es susceptible de ilustraciones antropológicas. Podemos traer aquí como apoyo el cuerpo como superficie sobre la que escribimos, que decoramos, que pintamos. Es también el cuerpo del que mermamos la sustancia, que eventualmente mutilamos, tantas operaciones en las que se evidencia la corporización del significante. Evidentemente hay que hacer una diferencia entre la corporización codificada, normada, que proviene de un discurso y que inscribe el cuerpo individual en el vínculo social bajo formas típicas. Hay pues mutilaciones tradicionales que tienen esta función de corporizar el significante. Por otra parte, se podría extender la corporización tratada a partir de esta figura, de esta función, a todas las normas de comportamiento social, de compostura, de tono. Son formas menos notorias de la corporización, pero igualmente existentes, y entonces nos podríamos interesar también en la corporización contemporánea en la que el Otro no existe y en donde el cuerpo tiende a ser descuidado por las normas, y luego se lo retoma, es la sede de invenciones que tienden a responder a la pregunta: "¿qué hacer de su cuerpo?". Y asistimos, a veces atónitos, a esas invenciones

de corporización que son el *piercing*, el *body art*, pero también lo que inflige al cuerpo la dictadura de la higiene o incluso la actividad deportiva, ayudada eventualmente por la ingestión de sustancias químicas. Con modos inventivos y, por otra parte, susceptibles de recodificación en comunidades específicas, esas prácticas nos demuestran la presencia, la actividad de la corporización.

En la teoría, hemos seguido a Lacan cuando elaboraba su dialéctica significante del sujeto y del Otro en términos de mensaje y comunicación, lo que siempre fue pensado en la estructura del *Aufhebung*, en la estructura de la significantización. Por ejemplo, la construcción de Lacan necesidad-demanda-deseo es un comentario, una aplicación de la estructura de la significantización. Tiene su punto de partida, admitámoslo, en la necesidad, es decir, en una función del cuerpo, en la sensación de un déficit o de una falta relacionada con los algoritmos del viviente. Y entonces, se introduce la demanda. Eso quiere decir que la necesidad del cuerpo debe pasar por el significante, debe pasar a la demanda. Es la estructura de la significantización. Y el efecto de esta significantización es un efecto negativo, una negativización que es llevada a su punto máximo en la demanda de amor, de modo tal que el algo, la cosa que da el Otro, se vuelve signo del amor del Otro. Y deja el deseo como un significado entre los significantes. Lacan, más tarde, agrega la causa, objeto *a*, como elemento corporal.

En la segunda perspectiva que abre la segunda estructura que distinguí y llamé corporización, se trata de corporizar la dialéctica del sujeto y el Otro. Esta indicación la tenemos en Lacan, por ejemplo en el comentario que hace del fantasma “Pegan a un niño” en su Seminario “El Reverso del Psicoanálisis”. Es un fantasma, es decir, una frase, una articulación significante. Podemos decir, como nos lo autoriza ya el *Seminario 5*, que es un escenario, o como lo propone Lacan en su “Subversión del sujeto...”, que es una significación absoluta, o incluso que, lógicamente, es una proposición. Pero la observación desequilibrante que introduce Lacan, y que para nosotros es una indicación valiosa, es que su efecto no es un efecto de verdad. La proposición “Pegan a un niño” no cumple, no realiza un efecto de verdad. No se puede decir: es verdadero o es falso. Esto es lo que Lacan sin duda traducía al hablar de significación absoluta. Allí captamos en cambio que su efecto es un afecto. Tenemos

un elemento significante, pero cuyo efecto total es corporizarse como afecto, y ese afecto es el goce. Por eso Lacan escribe –lo que nos abre el campo en el que tenemos que progresar–: “El sujeto sin duda recibe su propio mensaje en forma invertida –aquí esto significa su propio goce bajo la forma del goce del Otro”. Acá realiza, bajo esta forma todavía esbozada, no desarrollada, la corporización de la dialéctica del sujeto y el Otro, donde esta vez el afecto de goce circula, como nos lo testimonian ya las *Memorias* de Schreber.

INDICE

Presentación, por Silvia Elena Tendlarz.	5
I. La puesta en funcionamiento de los algoritmos del viviente	7
II. La vida es condición del goce	25
III. Acontecimiento del cuerpo y advenimiento de la significación	39
IV. Apólogos	55
V. El síntoma como acontecimiento del cuerpo.	75
VI. El cuerpo schreberiano	89