CLÍNICA NODAL: MELANCOLÍA Y PARAFRENIA

TALLER CLINICO DE LA CdC-ELP

PARTICIPANTES:

Estela Paskvan, Hebe Tizio, Montserrat Puig,

Mari Cruz Fernández, Dolors Arasanz,

Patricia Heffes, Patricia Lombardi, Francesc Vilà

Nicanor Mestres, Irene Domínguez

INDICE

Breve presentación del Taller Clínico "Hacía una clínica nodal"

Irene Domínguez **4**

Extracto de "El síntoma y el sinthome, una evolución epistémica"

Estela Paskvan **6**

Referencias al cuerpo en el "Retrato del artista adolescente" J. Joyce

Dolors Arasanz **13**

Apunte sobre los cuerpos en la mística

Hebe Tizio **15**

¡Se siente, se siente...el éxtasis está presente!

Estela Paskvan **20**

El cuerpo en los tres registros: interpenetración S y I y lo real suelto

Montserrat Puig **22**

Nota sobre la función del vestido para el psicoanálisis

Hebe Tizio **25**

Notas sobre las locuras de doble forma

Patricia Heffes **28**

Simultaneidad en la manía y la melancolía, a partir de las operaciones de alienación y separación

Nicanor Mestres **35**

Un punto de interrogación

Patricia Lombardi **41**

La melancolía, el Padre y el orden simbólico

Irene Domínguez **45**

Pos Scriptum a un Payaso con el cuerpo roto. Sobre el humor de matarse en la juventud. Otro relato sobre el caso Anselmo: los tropiezos de un cuerpo arrebatado

Francesc Vilà **53**

Vivo en un sarcófago

Irene Domínguez **59**

A partir de una presentación de enfermos
Montserrat Puig **63**

Maniobras

Hebe Tizio **71**

Notas acerca de la melancolía

Dolors Arasanz **73**

BREVE PRESENTACIÓN TALLER CLÍNICO "HACIA UNA CLÍNICA NODAL"

Irene Domínguez

La última enseñanza de Lacan dejó esbozadas apenas algunas orientaciones de cómo concebir la clínica en el final de su enseñanza, consecuencias de los desarrollos planteados a lo largo de 30 años en su seminario. La formalización de la clínica no es la clínica psicoanalítica, sino su redoblamiento conceptual. Esta formalización, además de ser fundamental para el psicoanálisis, exige ser releída continuamente. Los tiempos cambian y la subjetividad con ellos.

En este taller, nos proponemos trabajar la clínica en la perspectiva del último Lacan, es decir, en la perspectiva borromea. Si bien la cuestión no es sencilla, podemos decir que, en el seno de nuestra escuela, es un interés central desde hace casi dos décadas. La introducción por J.-A. Miller de la *Psicosis ordinarias* ha sido un tema preferente en nuestro último Congreso AMP. Pero la psicosis ordinaria solamente esbozó algunas cuestiones que dejaban apuntada la necesidad de la elaboración de dirigirse hacia una clínica nodal. Ya Miller, en *Los Inclasificables de la clínica psicoanalítica*, dice que vamos con retraso respecto a lo concerniente a ponernos a trabajar en una clínica más allá del NP.

La propuesta de este taller es trabajar la clínica de lo raro en cada caso, de lo más singular del sujeto. Esta casuística es muy propicia para repensar nuestras categorías, detenernos en sus matices. Nos centraremos en un trabajo alrededor del síntoma centrándonos en su funcionamiento.

Trabajaremos en torno a la tensión entre la clínica estructural y la nodal, puesto que ninguna de ellas anula a la otra. La idea de anudamiento, de *sinthome*, la tomaremos de forma amplia, tal como lo plantea Lacan. *Sinthome* es concretamente, *reparación de un lapsus del nudo en el mismo lugar donde éste se produjo,* pudiendo existir otro tipo de reparaciones.

Para desarrollar la investigación que proponemos desde el taller, nos ha parecido pertinente centrarnos, principalmente, en dos cuestiones que aportaran elementos de mucha riqueza clínica. Nos referimos al tema del cuerpo y al de las enfermedades de la mentalidad como la parafrenia.

Por un lado, el cuerpo en la última enseñanza de Lacan, es abordado de distintas formas a partir de los tres registros. Así, encontramos desarrollos del cuerpo como imaginario, como simbólico y como real. Nos adentraremos en esas distinciones.

Por otro lado, hemos querido adentrarnos en la parafrenia, tomando como referencia principal, una presentación de enfermos de Lacan de 1974, conocida como el caso B. Las cuestiones clínicas allí desarrolladas, nos resultaron muy sugerentes para pensar en cuestiones que afectan a la subjetividad de la época, y todo el abanico que se deriva de las enfermedades de la mentalidad. Por tanto, trataremos estas cuestiones en relación al cuerpo en la clínica y como fenómeno contemporáneo.

Para profundizar en la parafrenia, contaremos también el 23 de marzo 2020 con la presentación del *libro Philip Dick con Lacan*, de Fabián Schejtman, en donde el autor precisamente aborda el caso Dick desde esa perspectiva.

En estos momentos el taller lo conformamos: Estela Paskvan, Montserrat Puig, Hebe Tizio, Mari Cruz Fernández, Patricia Heffes, Dolors Arasanz e Irene Domínguez (responsable). Posteriormente se añadieron Francesc Vilà, Patricia Lombardi y Nicanor Mestres.

Bien, tenemos por delante, un programa rico y estimulante que esperamos os anime a trabajar. Sobra decir que, cualquier miembro que esté interesado en añadirse al taller, solo tiene que ponerse en contacto conmigo.

Esta noche empezaremos con tres trabajos. Dichos trabajos son la reducción de una elaboración más extensa de Estela Paskvan y Montserrat Puig que se encuentra colgada en nuestra página web en un apartado dedicado a las producciones que van surgiendo en el trabajo de Escuela. Encontrarán también allí, el texto ampliado de presentación del taller, así como un trabajo de Dolors Arasanz sobre dos escenas del “Retrato de un artista adolescente” de Joyce.

Extracto de ***"El síntoma y el sinthome, una evolución epistémica"*****,** publicado en ***"Jacques Lacan. El psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporámea",*** Miriam Chorne y Gustavo Dessal (eds.), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Estela Paskvan

III. "Un acontecimiento del cuerpo"

Así Lacan define el síntoma en un breve escrito sobre Joyce: *"Dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo ligado a que se lo tiene...".*[1] Jacques-Alain Miller ha subrayado esta frase en más de una ocasión para señalar los cambios fundamentales de la última enseñanza que se reúnen en esta definición. ¿Por qué "acontecimiento del cuerpo"? En primer lugar hay que entender el "acontecimiento" fuera de la perspectiva histórica, incluso no se explica con la historia edípica. Es preciso advertir que aquí el Otro es el cuerpo. Lo que se pone en juego es la relación que el ser hablante mantiene con este Otro, es decir, con el propio cuerpo. En su estudio sobre Joyce, Lacan detecta uno de estos acontecimientos que incluso puede pasar desapercibido: después de un paliza recibida por algunos compañeros, Joyce testimonia no haber experimentado ningún afecto por la violencia sufrida, y *"...sorprenden las metáforas que utiliza, a saber, el desprendimiento de algo como una cáscara.".*[2] Es precisamente después de detectar este acontecimiento discreto, cuando Lacan subraya que esta relación con el propio cuerpo en tanto ajeno *"expresa el uso del verbo* tener*. Uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno"*. Subrayamos la diferencia entre "tener" y "ser". Los seres hablantes tienen un cuerpo, no lo son. Por eso pueden dejarlo caer "como una cáscara". Y no está asegurado que los sujetos puedan experimentar el sentimiento íntimo de identificarse con su propio cuerpo. La idea de sí mismo como cuerpo es lo que llamamos *ego*, y la imagen corporal es su soporte. El registro imaginario provee esa consistencia corporal siempre que permanezca anudado a los otros, es decir, a lo simbólico y a lo real. Porque el nudo *"...da cuenta no solamente de la limitación del síntoma,*

1 Lacan, J. "Joyce El Síntoma", *Otros Escritos,* Ed. Paidós, Bs.As., 2012, p. 595.
2 Lacan, J. *El Seminario. Libro 23* "El sinthome", Ed. Paidós, Bs. As., 2006, p. 147.

sino de lo que hace que por anudarse al cuerpo, es decir, a lo imaginario, por anudarse también a lo real y, en tercer lugar, al inconsciente, el síntoma tenga sus límites...".[3] De esta manera Lacan anuncia el recorrido que hará en su próximo Seminario apoyándose en Joyce.

IV. El *Sinthome*

Efectivamente, en la conferencia que acabamos de citar, Lacan introduce esta nueva grafía para el síntoma y recuerda que es antigua, que así se escribió primero: *sinthome*. ¿Por qué este cambio? Podemos responder que en sentido estricto el síntoma no es el *sinthome*. Y lo podemos argumentar si nos atenemos exclusivamente a su Seminario 23 (1975-76) cuyo título es precisamente "El *sinthome*".

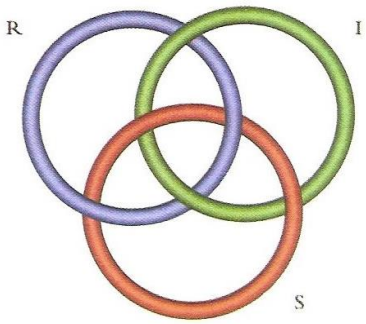
Hay que recordar que, en su Seminario anterior, *RSI*, Lacan había dudado respecto de si era necesario un cuarto redondel de cuerda para realizar un anudamiento borromeo entre los tres registros. Y aseveró que Freud así lo hacía cuando recurría al complejo Edipo en tanto sostén de la realidad psíquica. Si bien lo critica con cierta acritud, Lacan termina por admitir la necesidad de ese cuarto anillo que es procurado por la función de nominación, *"el padre como nombrante".* Será en la primera clase del Seminario 23, cuando Lacan se considere un heredero de Freud precisamente en este punto, pero a la vez, ya se suelta de su mano para seguir ahora con Joyce.

Lacan ha estudiado toda la obra de James Joyce como también gran parte de los análisis eruditos que sobre él se habían realizado. Pero es preciso entender que no es para hacer psicoanálisis aplicado a un autor, una especie de psicobiografía. Procede de la misma manera como ya lo ha hecho con otros escritores o con obras literarias relevantes. Se trata de aprehender lo que ellos pueden enseñar al psicoanálisis en algún punto crucial. Y es Joyce quien enseña precisamente acerca del síntoma. Por eso no ha dudado en apellidar, en nombrarlo, como "Joyce El Síntoma".

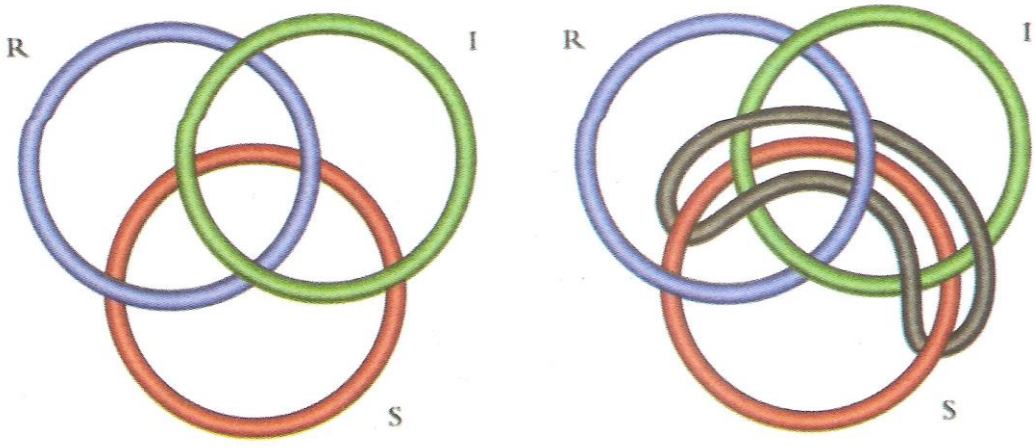
Entonces, volviendo a esta primera clase del Seminario 23, refiriéndose a esa función de nominación del padre que figura como cuarto anillo, Lacan señala que

3 Lacan, J. "Joyce El Síntoma", *El Seminario, Libro 23* "El sinthome", op.cit., p. 166.

si hay anudamiento borromeo eso supone o implica la existencia de esa función. Ahora se referirá a ella como *père-version* - es decir, "la versión del padre", con toda la ambigüedad del genitivo- que *"es un síntoma, o un sinthome, como ustedes quieran".*[4] Por otra parte, en cuanto al nudo, es claro que el lazo borromeo es tetrádico. La cuestión es que partimos del nudo borromeo ya realizado, pero ¿qué pasa si lo pensamos a partir de tres redondeles separados? Lacan responde: *"Ustedes tienen la posibilidad de unirlos. ¿Por qué? Por el* sinthome*, el cuarto"*.[5] Lacan dibuja de la siguiente manera a esos tres. El primero, el nudo borromeo que *supone* el padre como síntoma o *sinthome*; el segundo donde los tres registros están separados; el tercero que anuda a esos tres con el "*sinthome*".



El nudo borromeo



Los tres anillos separados, después unidos por el sinthome, el cuarto

4 Lacan, J. *El Seminario. Libro 23* "El Sínthome", op.cit., p. 20.
5 Ibid., p. 21

Pero falta lo esencial, entender por qué Joyce enseña lo que es el *Sinthome.* Nos ceñiremos a este Seminario 23 y con los riesgos que supone una síntesis. Lacan localiza dos síntomas en Joyce: uno, lo que no duda en señalar como "palabra impuesta"; otro, el "acontecimiento de cuerpo" al que ya nos hemos referido. El primero es introducido por un caso en la presentación de enfermos que Lacan había realizado pocos días antes. El paciente sugiere estar afectado por el fenómeno de las palabras impuestas, y además, sintió padecer lo que él mismo llamó telepatía, *"telépata emisor".* Es lo que evoca a Lucía, la hija de Joyce, que sufrió una grave enfermedad mental al punto de exigir ingreso psiquiátrico. Lacan aclara que no se ha referido hasta ahora a eso, ha tratado de evitar las "anécdotas" psicobiográficas. Lo que rescata de este hecho, es la asombrosa defensa que Joyce realizó de la certeza de su hija; ella sostenía que era telépata y Joyce no parecía dudar de ello. Al contrario, es esa defensa reiteradamente sostenida, lo que indica que a él mismo se le imponía algo respecto de las palabras.

"Resulta difícil no ver en el esfuerzo que hace desde sus primeros ensayos críticos, inmediatamente después en Retrato del artista, *más tarde en* Ulysses, *para terminar en* Finnegans Wake, *en el progreso de alguna manera continuo que constituyó su arte, que cada vez se le impone más cierta relación con la palabra – a saber, destrozar, descomponer esa palabra que va a ser escrita - hasta tal punto que termina disolviendo el lenguaje mismo..."* [6]

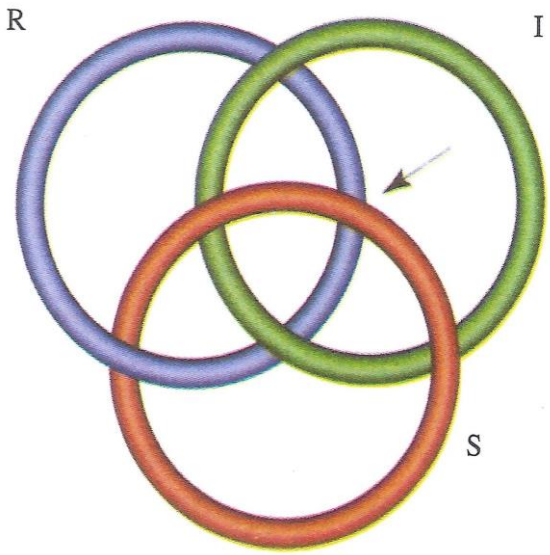
No sabemos, concluye Lacan, si con esa escritura Joyce intenta descomponer las palabras que se le imponen para liberarse de ese "parásito" o, por el contrario, se deja invadir por su polifonía. De todas maneras, es un fenómeno que padece.

En cuanto al acontecimiento de cuerpo que Lacan detecta, ese cuerpo que se desprende "como una cáscara", este "abandonar, dejar caer" la relación con el propio cuerpo, muestra que, en cierto nivel, en el registro imaginario, no hay algo que lo sostenga, eso que se llama *ego*.

De estos dos síntomas -en el sentido de lo que se padece- se puede señalar que la "versión del padre" no funcionó. Lacan se refiere a la "dimisión" del padre de Joyce, un padre que no le enseñó ni transmitió nada acerca del mundo, alguien

6 Ibid., p. 94

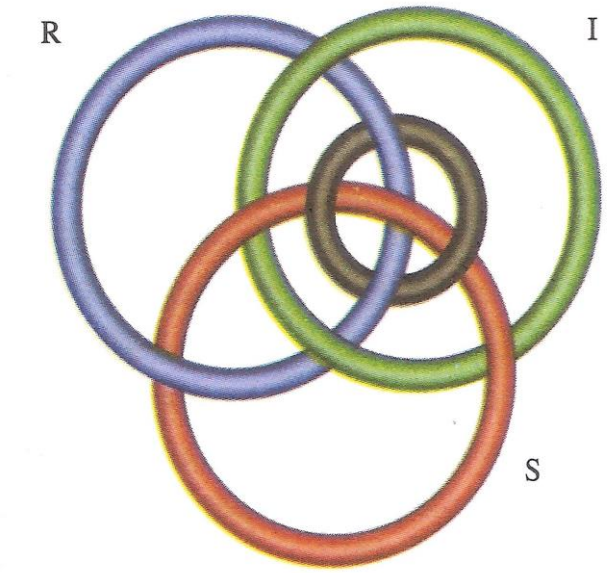
que se mostró radicalmente carente para cumplir esta función de nominación. De allí que el anudamiento borromeo no se produce; es más, estos síntomas permiten localizar dónde se produce el fallo o el *lapsus* del nudo.



El nudo mal hecho

La flecha indica la localización del lapsus. Si se compara con el anudamiento borromeo de la primera figura que hemos indicado, se puede apreciar el error entre Real y Simbólico, y en consecuencia, ambos quedan ligados de manera no borromea, es decir, uno pasa por el agujero del otro. Este lapsus implica también que el anillo imaginario se libera, se suelta. Los dos síntomas al que nos hemos referido pueden ubicarse: las palabras impuestas entre Real y Simbólico; el acontecimiento del cuerpo en el Imaginario que se desprende “como una cáscara”.

Pero lo que Joyce nos enseña es eso que ha realizado: con su obra escrita, con su arte, ha construido o inventado un *sinthome* que repara el lapsus. Joyce, el artista, fabrica un *ego* que como cuarto eslabón remedia el error.



El ego corrector

En su Seminario, Lacan se pregunta por la publicación de esa última obra, *Finnegans Wake,* que Joyce elaboró a lo largo de diecisiete años. James Joyce confiaba en ella para hacer lo que Lacan denomina su *escabel*. Hay que decir que este término, *escabeau*, no sólo es la tarima a la que subirse, sino que alude también -no sin cierta ironía- a lo bello que supone la obra de arte, al pedestal sobre el cual la ponemos. Así Joyce, con este libro que de algún modo termina con la literatura - o al menos ya no será la misma- se asegura la pervivencia de su nombre, publica para eternizarse como nombre. [7] Con el goce solitario de su escritura – hay testimonios de cómo gozaba con eso- construye su *sinthome-ego* que le permite una cierta relación con los otros. El *Finnegans...* dará trabajo por cientos de años a legiones de universitarios que intentarán resolver los enigmas que plantea, qué quiere decir, el misterio de la enunciación.

En Finnegans Wake, *Joyce se abstrae del querer-decir,...de hecho él ya no quiere decir nada. Del significante no da el significado, sólo da el eco, que él hace leudar en una lengua y en muchas otras, un eco homofónico y translingüístico que desconcierta, que pulveriza todo significado, un eco que también se anula y se multiplica...*

7 Hay que tener en cuenta lo que hemos señalado acerca de la carencia de la función paterna.

El mito que Lacan cuenta a propósito de Joyce en su seminario El *sinthome, es que en esa obra está demostrada la relación pura de cada uno con lalengua".*[8]

8 Miller, J-A. *Piezas sueltas*, Ed. Paidós, Bs As, 2013, p. 47

Referencias al cuerpo en el "Retrato del artista adolescente" J.Joyce

Dolors Arasanz

Lacan propone en la última clase del Seminario XXIII la localización del error en el nudo, el lapsus, en uno de los puntos de cruce entre simbólico y real, lo simbólico en ese punto en lugar de pasar por debajo de lo real pasa por arriba, lo cual tiene como consecuencia que lo imaginario se suelte (la construcción del nudo permite observar perfectamente esta operación). Así lo imaginario se suelta, y lo real y lo simbólico quedan interpenetrados (cuestión de la que extraerá también su consecuencia)

El desprendimiento de lo imaginario es abordado por Lacan en la paliza que recibe S. Dédalus en "El Retrato de un artista adolescente".

…". -¡A callarse- gritó Heon, fustigando en la pierna a Stephen con el bastón.

Esta fue la señal para el ataque. Nash le trabó los brazos por la espalda mientras que Boland cogía un troncho de col que yacía en el arroyo. Stephen debatiéndose a patadas, bajo los bastonazos y los golpes del troncho nudoso, fue empujado contra una alambrada rizada de pinchos. (…)

Por fin, tras una serie de embestidas, logró desasirse. Sus verdugos huyeron hacia el camino de Jone riendo y mofándose mientras que él, medio cegado por las lágrimas, echó a andar vacilantemente, crispando los puños enfurecidos, sollozando.

Y ahora, mientras recitaba el Confiteor entre las risas indulgentes de los otros dos y mientras las escenas de este ultrajante episodio pasaban incisivas y rápidas por su imaginación, se preguntaba por qué no guardaba mala voluntad a aquellos que le habían atormentado. No había olvidado en lo más mínimo su cobardía y su crueldad, pero la evocación del cuadro no le excitaba al enojo. (…) Y aún aquella noche al regresar vacilante hacia la casa a lo largo del camino de Jone, había sentido que había una fuerza oculta que le iba quitando la capa de odio acumulado en un momento con la misma facilidad con la que se desprende la suave piel de un fruto maduro.

Lacan destaca la cuestión de que la cosa ocurre sin que después el personaje sienta resentimiento alguno, y que se expresa metaforizando la relación con su cuerpo “se suelta como una cáscara” (en la traducción presentada “se desprende la suave piel de un fruto maduro”) todo ello por lo tanto concierne a la relación de Joyce con el cuerpo. Afirma que de todos modos no se trata sólo de la relación con el cuerpo, sino de la psicología de esta relación. Si la psicología no es más que la imagen confusa que se tiene del cuerpo propio, ello implica afecto, y es eso lo que hace que reaccione, que no esté separado, al contrario de lo que testimonia Joyce. Cito:” Resulta curioso que haya gente que no experimente afecto por la violencia sufrida corporalmente. (…). Pero más bien sorprende las metáforas que utiliza a saber el desprendimiento de algo como una cáscara. Él no gozó esa vez, experimentó una reacción de asco. (…) Este asco concierne en suma a su propio cuerpo. (…) Pero la forma, en Joyce, del abandonar, del dejar caer la relación con el propio cuerpo resulta completamente sospechosa para un analista, porque la idea de sí mismo como un cuerpo tiene un peso. Es precisamente lo que se llama el ego”. (pag.147 Seminario XXIII)

Y entonces termina señalando que “la I mayúscula no tiene más que soltarse. Se escurre exactamente como lo que Joyce experimenta después de haber recibido la paliza. Se escurre, la relación imaginaria ya no tiene lugar.” (pág. 149 Seminario XXIII)

En otro episodio en el que, a raíz de no poder estudiar por habérsele roto las gafas, es golpeado con una vara por el profesor, se destaca el relato del efecto producido por el dolor descrito en las manos “como si no fueran las suyas propias”.

“Stephen se arrodilló prestamente, oprimiéndose las manos laceradas contra los costados. Y de pensar en aquellas manos, en un instante, golpeadas y entumecidas de dolor, le dio pena de ellas mismas, como si no fueran las suyas propias, sino las de otra persona, de alguien por quien sintiera lástima. Y al arrodillarse, calmando los últimos sollozos de su garganta y sintiendo el dolor punzante y ardiente oprimido contra los costados, pensó en aquellas manos que él había extendido con las palmas hacia arriba, y en la firme presión del prefecto al estirarle los dedos contraídos, y en aquellos dedos y aquellas palmas que, en una masa golpeada, entumecida, roja, temblaban desvalidos en el aire.

Bibliografía

Joyce, J. *Retrato del artista adolescente*, Ed. Orbis. Ed. Origen 1982· Trad. Dámaso Alonso

Lacan, J, El *Seminario Libro XXIII "El sinthome"*, Paidós Ed, Buenos Aires, 2006

Schejtman, F. *Elaboraciones lacanianas sobre la psicosis*, Grama Ed. Buenos Aires, 2017

Apunte sobre los cuerpos en la mística

Hebe Tizio

Hablamos de la mística de forma general, pero hay distintos matices dentro de esa categoría en la referencia al cuerpo.

Veamos algunos ejemplos.

Hildegarde Von Binden

Tiene visiones desde los 3 años con consciencia normal. A esa edad ve una gran luz. Siempre sus visiones se enmarcan en la luz, pero no hay éxtasis entendido como respuesta generalizada de goce en todo el cuerpo.

Tiene graves enfermedades hasta que puede comenzar a dar forma a eso, es un pedido de Dios. Comienza una amplísima relación al saber en distintas disciplinas. Música, plantas, curaciones, etc.

En la *Protestificatio* de *Scivias,* Hildegarde cuenta que, en un momento determinado de su vida, cuando tenía cuarenta y dos años, una voz celeste le ordenó escribir lo que veía y oía en su visión. Esa visión, que percibía desde su infancia, no se le producía en sueños ni en éxtasis, sino despierta y plenamente consciente, y la recibía «con los ojos interiores». Se trata de una visión de luz y fuego, que ella relaciona con la enfermedad y la debilidad física. Hildegard utiliza el término *visio* para designar no sólo su facultad de visión o la experiencia de esa facultad, sino también el contenido de esa experiencia: a esta última acepción se refiere cuando en la *Protestificatio,* habla de la enfermedad como castigo divino por la negativa a hacer públicas sus visiones.

Atravesada por un relámpago, dolores en todos los miembros, inmóvil en la cama, luego se queda ciega… Ella sabe que Dios la castiga porque no cumple bien

Inventa la *lingua ignota*, la lengua desconocida, *la langue inconnue,* y un alfabeto. Es recibida por “iluminación interior”. No es realmente una lengua sino adjetivos y sustantivos para usar sobre otra lengua, lengua secreta iniciados.

La música la escribe *motu propio* no por encargo de Dios.

San Juan de la Cruz

Es quien más se acerca a lo que entendemos clásicamente por mística. Los carmelitas avalan la diferencia con Santa Teresa dado el predominio de la imagen en esta santa.

Se puede hablar de una metodología en San Juan que le permite acceder al goce extático:

-Purgación del apetito sensitivo. Pierde el gusto de las cosas

-No cae en imaginación ni discurso

-Ascesis. Nadas como látigos

Cabe señalar aquí la diferencia poesía- prosa. El estilo del poeta realiza su célebre frase: "en *queriendo cerrar el puño se sale*". Si la poesía evidencia esa falta de rigor que es su más fantástico logro y enigma de especialistas, la prosa a la que recurre para declarar las razones de su rima es de la más pura ortodoxia. Producida bajo demanda manifiesta su más profunda repugnancia a la hora de acotar sus términos.

Los textos poéticos testimonian en su estilo del éxtasis enunciativo, de allí que los estudios encuentren un enigma que no puede resolverse plenamente desde la literatura.

En cambio, la prosa - regulación más fálica del goce -, hace que manifieste la dificultad de dar cuenta de sus razones. Es por ello que dice "*son cosas tan interiores y espirituales para las cuales comúnmente falta el lenguaje*" De allí el recurso al efecto poético del significante.

San Juan diferencia dos noches o purgaciones: la sensitiva y la espiritual.

El último momento de la noche sensitiva es el punto donde no puede aprovechase del sentido de la imaginación porque "como aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido, como antes lo hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosele con acto de sencilla contemplación. La noche espiritual, de los aprovechados es la vía iluminativa o de contemplación infusa.

“Y de este bien que el alma goza, a veces redunda en el cuerpo la unción del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva, y todos los miembros y huesos y médulas, no tan remisamente como comúnmente suele acaecer, sino con sentimiento de grande deleite y gloria, que se siente hasta en los últimos artejos de pies y manos”.

Santa Teresa de Jesús

Santa Teresa, tuvo un coma profundo de nivel 3 que duró cuatro días. Después de esto solamente podía mover un dedo. Para cambiarla de postura, dos personas la movían con la sábana. Tenía enormes dolores. Durante un tiempo no pudo comer ni beber nada. Esta fue la experiencia más fuerte que tuvo en su juventud, de la que quedaría marcada para toda su vida: padecía continuamente catarros, migrañas, fiebre, con dolores de la garganta, el hígado, el estómago, los riñones y el corazón y, en sus propias palabras, con un «miedo a la muerte» que solo desapareció con la gracia mística.

A pesar de todo, a finales de agosto de 1539 pasa a la enfermería del convento. Permaneció en cama tres años más. El 29 de junio de 1559, mientras estaba rezando, tuvo la sensación de que Cristo estaba a su derecha y le hablaba. En abril de 1560, cuando estaba en casa de Guiomar de Ulloa, se produjo la Transverberación.

Vi a un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal... No era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos, que parece todos se abrasan... Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas: al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento... Los días que duraba esto andaba

como embobada, no quisiera ver ni hablar, sino abrasarme con mi pena, que para mí era mayor gloria, que cuantas hayan tomado lo criado.

Vida. Capítulo 29.

En el caso de Hildegarde se trata de visiones enmarcadas en la luz sin éxtasis y los fenómenos corporales se deben al castigo divino por no hacer transmisibles sus mensajes. Cuando comienza a hacerlo y desarrolla un inmenso trabajo en el campo del saber los mismos desaparecen.

En San Juan hay un goce estático que atraviesa todo el cuerpo con su deleite y es producido por el propio sujeto en su trabajo de ascesis.

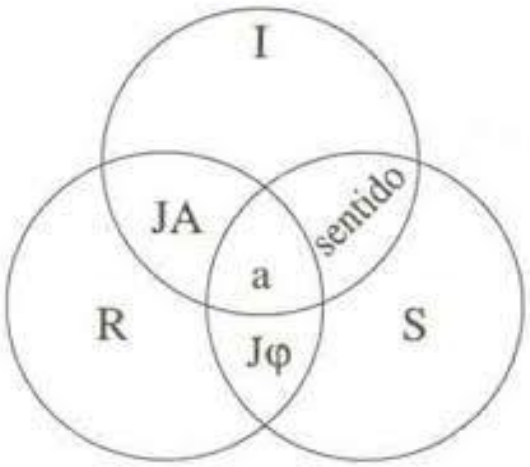
En Santa Teresa aparece lo que se llama transverberación (del latín: transverberatĭo, que significa "traspasar"), es una experiencia mística que ha sido descrita como un fenómeno en el cual la persona que logra una unión íntima con Dios, siente traspasado el corazón por un fuego sobrenatural. También aquí hay un permanente trastorno del cuerpo que desaparecerá con la gracia mística.

El elemento común es la gran producción de los tres místicos en el campo del saber que abarca diferentes campos y que hace de contrapeso al peso abismal del agujero que genera fenómenos de cuerpo límites.

¡Se siente, se siente...el éxtasis está presente!

Estela Paskvan

Podría ser el eslogan de las místicas...si pudieran decir. Entonces, leamos el nudo tal como Lacan lo presenta en su Tercera. (1) En las intersecciones de esas tres “consistencias” siendo las de lo imaginario, lo simbólico y lo real, están escritos y delimitados los tres goces: sentido, fálico (Jφ), Otro (JA). Lacan precisa para cada uno de ellos, que la intersección comprende “dos partes... cuya delimitación central define al objeto 'a’” (2). Por lo tanto, para cada intersección hay un campo que le es externo. El “fuera del cuerpo” para el goce fálico, lo real para el goce del sentido, lo simbólico para el goce del Otro.



Prestemos atención a este último, Este goce del Otro en tanto “parasexuado” (es decir, el de “la mujer supuesta” para el hombre, y a la inversa) es imposible. Por más fuerte que se abracen en ningún caso dos cuerpos pueden hacerse uno.

El goce del Otro está “fuera-de-lenguaje, fuera-de-simbólico”. Y Lacan continúa precisando en relación a *lalengua.* “Sólo en la medida en que va dejando capas, puede hallarse un principio de identidad de sí a sí, y esto se produce, no a nivel de Otro, sino a nivel de la lógica” (3). Es así que apunta a la letra. Por eso concluye, “En lo tocante al goce del Otro, hay una sola manera de colmarlo y es el campo propiamente dicho en que nace la ciencia”.

Y será por el goce del Otro que Lacan hará entrar a Dios. ¿Cómo lo hacemos aparecer? Aunque parezca raro, será preciso barrarlo para dar cuenta del éxtasis místico. Para ello cambiemos de referencia, y vayamos al Seminario XX.

El goce femenino, suplementario, apunta a A barrado ¿Qué dice Lacan de este goce suplementario?

En resumen, que ella lo experimenta, pero del que no sabe nada. Es plausible que no sepa porque nunca, dice, se les ha podido sacar nada. (4) La prueba de ese goce alrededor de un agujero testimonia de eso indecible, ese goce extático. La experiencia mística lo confirma, pasa por el cuerpo y, en principio, no se puede decir.

“¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?” (5) Es este Dios que se introduce en la experiencia mística, de la que, si bien no sólo las mujeres han dado testimonio, ellas son la mayoría.

Ha dicho “una faz del Otro”. ¿Hay otra cara? Quizás, la que convoca a la carta de amor.

(1) Lacan, J. *“*La tercera*”, Intervenciones y textos 2,* Ed. Manantial, Buenos Aires, 1988, p. 103
(2) Ibídem
(3) *Ibid.*, p.107
(4) Lacan, J. *El Seminario, Libro 20* “Aún*”,* Ed. Paidós, Barcelona, 1981, p. 90
(5) *Ibid*., p. 93

El cuerpo en los tres registros: interpenetración S y I y lo R suelto.

Montserrat Puig

En el estudio de los fenómenos en los que el cuerpo se desengancha hemos partido de que debemos poder precisar los anudamientos y los desenganches del cuerpo en cada uno de los tres registros. Los fenómenos clínicos no son los mismos y las consecuencias para el sujeto tampoco.

Hemos visto el caso de Joyce en el que el cuerpo imaginario es el que se suelta como una cascara.

En la presentación de enfermos en Lacan del 9 de abril de 1976 (contemporánea del seminario 23) tenemos el caso en el que es el cuerpo real el que no está anudado. Lacan al final de la entrevista del caso que es titulado como "enfermedad de la mentalidad": el caso Brigitte, en su comentario, dice lo siguiente: "No tiene la menor idea del cuerpo que mete en su vestido. Nadie vive en ese vestido. Es un trapo. Ilustra lo que yo llamo la apariencia (semblante). Es eso. Hay un vestido, pero nadie se mete adentro. Solo tiene relación con su ropa".

La referencia al vestido y la relación con el cuerpo que "viste" no es nueva en Lacan. Sus referencias al vestido siempre van con la pregunta de qué hay debajo del vestido.

- El enamoramiento de la cotorra de Picasso a su solapa en el seminario 20 (pág 14). La cotorra de Picasso está, dice Lacan "enamorada de lo que es esencial al hombre, su atuendo". En esta ocasión se trata de que lo que "hace que la imagen se mantenga es un resto, lo que llamo el objeto a" y el vestido es lo que se ofrece a la identificación: "La cotorra se identifica con Picasso vestido".

Años antes Lacan nos dice que hay que seguir "el tema del vestido" en Lol V. Stein (1965. pág. 211-12 Los otros Escritos) desde la primera escena. Si bien Lacan desarrolla su texto a partir del objeto mirada es del cuerpo de lo que se trata. De su ocultación, de cuando atrapa la mirada y de cuando se deshabita, se desvanece. "...el tema del vestido, el cual soporta aquí el fantasma al que Lol se fijará en el tiempo siguiente, en un más allá del que no ha podido encontrar la

palabra, esa palabra que, al cerrar las puertas a los tres, la hubiera conjugado con el momento en que su amante le quitara el vestido, el vestido negro de la mujer, y develara su desnudez que se insinúa para reemplazar su propio cuerpo. Aquí todo se detiene." También la pregunta por el amor, "con aquella imagen, imagen de sí con la que el otro os reviste y os viste, ¿qué os deja, cuando os despoja de ella?, ¿qué queda de ser abajo? Lol, "nunca está completamente ahí" nos dice Lacan continuando con la pregunta "¿Qué es pues esta vacuidad?" algo "se soltó" añade.

La Sra B que presenta Lacan no encuentra un lugar en el mundo. Nada es falso ni verdadero: "No soy ni una enferma verdadera ni falsa. No soy verdadera ni falsa. Existo como enferma. Pero el problema está en ser o no ser". Su vida está flotando y ella busca "un lugar en la sociedad", "parecerse a alguien".

Lacan prosigue en su comentario final aportando para este caso el diagnóstico de Parafrenia que daba Kraepelin a esos curiosos cuadros a los que él en este caso añade el calificativo de "parafrenia imaginativa". Es una afirmación que nos ha puesto al trabajo respecto a algunos fenómenos de uso o de acciones sobre el cuerpo en la actualidad que nos obliga a una discriminación caso por caso de qué operación se trata.

Es interesante que Lacan diga que "sería tranquilizador que se tratase de una enfermedad mental típica" Entonces habría "alguien que pudiera ocupar ese vestido". Sin embargo, no es una enfermedad mental que sería "localizable". Es decir, clasificable con fenómenos clínicos identificables. "Va a entrar a formar parte de los locos normales que hay en nuestro ambiente".

Y la indicación de Lacan de qué es lo que puede salvar a la Sra. B es, y se puede ver bien en la conversación que Lacan interroga muy precisamente dónde esta mujer se sintió que tenía un lugar, que podía alojarse: el hospital psiquiátrico. No porque la Sra B. estuviera allí tranquila sino porque allí es donde ha podido hablar, "ha contado cosas", que "la perseguían". Único lugar donde algo tenía consistencia. Algo se anudaba, se fijaba en un "fenómeno". Lejos de querer integrarla o re-adaptarla, respondiendo a su demanda vital de tener un lugar, Lacan propone para esta mujer la segregación social del asilo: "Intentar su readaptación me parece utópico y superficial".

Este caso es un ejemplo de alguien que es puro semblante en los que el hay una interpenetración del registro de lo simbólico y lo imaginario y lo real no está anudado. Todo es cambiante, falta el "peso de lo real", "todo lo que ha dicho carecía de peso" dice Lacan de la Sr. B. La dimensión de lo imposible no se presenta. El discurso efectivo puede variar sin consecuencias, la imagen puede variar hasta extremos insospechados. La dimensión del Yo por decirlo en términos freudianos no ofrece ninguna identificación fundamental. No hay nadie. "sus identificaciones no se precipitaron en un yo" retoma JAM (enseñanzas de la presentación de enfermos en matemas 1). "pura mentalidad desvergonzada" en la que fluctúa en el discurso, enganchada a los otros que van pasando en su vida. "No hay lastre que venga a darle alguna substancia.

JAM propone una clínica con una partición entre las enfermedades de la mentalidad, las del efecto directo del lenguaje, del efecto sugestivo de la palabra, sin lastre, y las enfermedades del Otro.

Arriesgamos la hipótesis de que en la actualidad en el discurso del Otro lo real como imposible va retrocediendo. Podríamos decir que favorece, una vez las acciones de la ciencia y la técnica han tomado el primer plano, que reine el régimen del semblante (S,I). Lo simbólico del discurso, del NDP, no es suficiente para anudar al cuerpo real. Si el NDP es la propuesta de la "tradición", hay otras propuestas en la época actual. De modo que las manipulaciones en lo real del cuerpo de todo tipo (cortes, tatuajes, cirugías, uso extenuante…) pueden ser un modo de hacerse un cuerpo. Y en cada caso deberemos discriminar con detalle cual es esa operación y qué función tiene para el sujeto, para sujetarse.

Nota sobre la función del vestido para el psicoanálisis

Hebe Tizio

A raíz de haber trabajado en el Taller el caso de la presentación de enfermos de Lacan, su reflexión sobre el cuerpo y el vestido me llevó a hacer una aproximación a la función del vestido para el psicoanálisis.

Dr. Lacan – No tiene la menor idea del cuerpo que mete en su vestido. Nadie vive en ese vestido. Es un trapo. Ilustra lo que yo llamo la apariencia. Es eso. Hay un vestido, pero nadie se mete adentro. Sólo tiene relación con su ropa.

Más allá de la determinación social de las modas, las connotaciones antropológicas etc. el vestido tiene una función propia para el psicoanálisis

El vestido entra de la mano de Freud al psicoanálisis, recordemos el caso Emma.

Emma no puede ir sola a una tienda y recuerda que a los 12 años vio a dos empleados reírse entre ellos, y salió corriendo. Cree que se reían de su vestido, y uno le había gustado sexualmente.

Hay un segundo recuerdo, a los 8 años fue dos veces a la tienda del pastelero a comprar golosinas y el hombre le pellizcó los genitales a través del vestido. No obstante, la primera experiencia, acudió allí una segunda vez.

La conexión entre ambas escenas es provocada por la risa. En este caso el vestido es un velo al goce despertado en la escena. Es una ropa que como un velo viste el cuerpo de goce, ese cuerpo que se sintió convocado a través del pellizco en los genitales sobre el vestido. Ese goce que la hizo volver una segunda vez para luego decir vía síntoma que el goce es malo.

Lacan trata el tema del vestido de diferente manera en distintos casos.

Recordemos el cuento de la cotorra que estaba enamorada de Picasso y le mordisqueaba el cuello de la camisa y las solapas de la chaqueta.

El hábito hace al monje, dice el refrán. La cotorra estaba enamorada de lo que es esencial al hombre, su vestido. Gozar de un cuerpo cuando ya no hay traje

deja intacta la pregunta acerca de lo que configura al Uno, es decir la de la identificación. La cotorra se identificaba con Picasso vestido. Es lo que sucede en el amor, si el hábito ama al monje es porque no son más que uno. Lo que hay bajo el hábito es un resto que hace que la imagen se mantenga, el objeto a[9].

De Picasso al rey desnudo, su desnudez solo la ve el niño que hace caer la ilusión universal, mientras los que comparten las ficciones del deseo lo ven vestido con la propia desnudez.[10]

Tenemos, para seguir con la cuestión real, a Hamlet. El barómetro de su posición respecto al deseo lo da Ofelia. Esa Ofelia que flota arrastrada por su vestido de doncella por las aguas, encarna el horror a la femineidad ya que se dejó llevar por los actos que hacen de ella una madre y es lo que Hamlet rechaza de manera cruel.

Una primera aproximación a la función del vestido aparece en el Seminario IV[11], donde Lacan ubica el travestismo. En él el sujeto se identifica con lo que está detrás del velo, se identifica con la madre fálica en la medida en que vela la falta de falo.

Por eso dirá que, en todo uso del vestido, hay algo que participa de la función del travestismo. Los vestidos no están hechos sólo para esconder lo que se tiene, en el sentido de tener o no tener, sino también para esconder lo que no se tiene. Una y otra función, son esenciales. No se trata siempre de esconder el objeto, sino también de esconder la falta de objeto.

Cabe recordar a Juanito en una afirmación aparentemente paradojal que sin embargo da cuenta de algo fundamental. Juanito declaró que había visto a su madre desnuda y en camisón, es decir ve como velado lo que está velado.[12] El camisón es consustancial con la respuesta que da su madre cuando el niño le pregunta si ella tiene una cosita de hacer pipí. Lo que la madre vela de su castración es lo que el niño no puede ver.

---

[9] Lacan, J. *El Seminario. Libro X20* "Aún". Ed Paidós, Barcelona, 1981, p.13
[10] Lacan, J. *El Seminario Libro 7* "La Ética del psicoanálisis". Pp.23/24
[11] Lacan, J. *El Seminario Libro 4* "La relación de objeto". Ed Paidós, Barcelona, 1980, p.168
[12] *Ídidem,* p.359

Pero qué pasa cuando no se ha extraído el objeto a, cuando el anudamiento resulta problemático.

Lol con su fantasma soportado en el vestido no puede soportar el momento en que su amante se lo quitara para desvelar su desnudez. Revela lo que pasa con la imagen, con el amor.

¿Qué queda abajo cuando la despojan de ella? Lo que queda es esa vacuidad que remite a lo que la identificaba desde pequeña, nunca estaba completamente allí.

Laurent da una indicación interesante en relación con el autismo.[13]

Tal es el caso, en especial, de los objetos que en nuestras civilizaciones forman un borde con el cuerpo, como los zapatos, los guantes, o los que lo cubren, como el delantal, la ropa, protección a menudo necesaria para el sujeto que bajo esos envoltorios no tiene la sensación de un cuerpo. Al quitarle el vestido, eso afecta a su piel misma. Para el sujeto autista, estos objetos son de hecho pieles que se quitan de su cuerpo, armaduras que pueden hacerse más complejas, pero que siempre tienen la misma estructura: desde el zapato hasta el órgano separable del héroe-robot de moda en el último juego de la video-consola.

La concusión primera de esta nota. La extracción del objeto a mantiene la imagen, los paréntesis del -fi hacen las veces del borde que posibilitan albergar el objeto a modo de un vestido. El cuerpo permite hacer vivir el vestido y si la castración ha operado pueden separarse en la desnudez sin catástrofe.

La función del vestido no es solo ocultar lo que se tiene sino lo que no se tiene.

[13] Laurent, E. *La batalla del autismo*. Ed Grama, Buenos Aires, 2013, p.51

Notas sobre las locuras de doble forma

Patricia Heffes

"No he dicho nada de los nudos, por ahora dije solamente que no se puede prescindir de ellos, pero con la condición de no utilizarlos. Quedarán como metáfora, es una propuesta, de la ausencia de una ciencia de lo real, a la que no reemplazan. Si existe la práctica del análisis es en tanto que no hay ciencia de lo real"[14]

El trabajo del taller estuvo orientado por el estudio de fenómenos clínicos que hemos recogido de casos ya publicados o bien conducidos por los integrantes. En esta ocasión, me interesa comentar un texto de Serge Cottet sobre los estados mixtos presentado en el marco de la UFORCA en 2007. Nos propusimos trabajar este texto para elucidar cómo funcionan los anudamientos en la manía-melancolía.

En el original en francés[15], Cottet escribe al inicio: *A propósito de un caso de manía-melancolía del psiquiatra amigo de Freud, Binswanger, se muestra cómo el humor es descifrable por el corpus psicoanalítico, a condición de extraerlo del estrecho marco del Edipo. Es lo que hace Binswanger, pero, perdiendo de vista lo esencial y rechazando la "cultura pura de la pulsión de muerte", se aleja del psicoanálisis a favor del existencialismo.*

Cottet dice su propósito de responder a la pregunta: "¿Qué interpretación lacaniana podemos dar a las locuras de doble forma?". Y es a lo que se aboca a partir de este caso. Disponemos del trabajo de Serge Cottet, del comentario de H. Castanet y de la conversación con la participación de J.-A. Miller, traducidos al castellano.[16] De estos textos surge este escrito con los apuntes más sobresalientes y algunas referencias.

---

[14] Miller J.-A., "Hacia el VII° Congreso", Buenos Aires, https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=13&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=1306&intIdiomaArticulo=1

[15] Cottet, S. « L'aversion de l'objet dans les ètats mixtes », *L'inconscient de papa et le nôtre*, Editions Michèle, París, 2012 (Traducido para la ocasión)

[16] Miller, J.-A. y otros, *Variaciones del humor*, Ed. Paidós, Bs. As., 2015.

Ludwig Binswanger (1881-1966), discípulo de Bleuler y amigo de Freud, acabó interesándose en la filosofía fenomenológica de Husserl y el pensamiento existencialista de Heidegger, no sin antes hacer la crítica de la teoría de las pulsiones freudiana. También expresó su oposición a la interpretación sobre la psicosis proponiendo captar el sentido de la experiencia del sujeto, aunque no consiguió salir de la concepción "deficitaria "de la relación del melancólico con el mundo.

Binswanger, interesado en la fuga de ideas de la manía, constata la existencia de trastornos de lenguaje y creaciones neológicas. En su trabajo, destaca el valor de lo temporal y es sensible a los signos del delirio que aparecen en la alternancia de las fases. En 1960 publica *Melancolía y manía*[17], relatos clínicos escritos con un vocabulario de influencia neohusserliano y heideggeriano. Es en este libro que da a conocer el caso de referencia.

Hay que decir que Freud en este tema dejó un problema sin resolver. Se trata de cómo se produce la alternancia de los estados del humor considerados opuestos. En 1921[18], Freud señala que el fundamento de estas oscilaciones es desconocido. El caso límite es el llamado "estado mixto" en el que los momentos depresivos coexisten con la excitación.

En referencia a la unidad estructural manía-melancolía, Cottet observa que llama más nuestra atención porque tienden a mezclarse ambos fenómenos en banda de Moebius y esto puede ocurrir en un lapso muy breve, incluso en un mismo día. De alguna manera, esta observación establece una relación entre las categorías del espacio y el tiempo, las cuales estarían (topo) lógicamente enlazadas.

En la conversación clínica que sigue al trabajo de Cottet, J.-A. Miller hará hincapié en el desconocimiento que hay sobre lo que causa las oscilaciones. La psiquiatría dejó de lado hace tiempo lo referente a la causalidad psíquica para referirse estrictamente al comportamiento. Remitámonos al Lacan de 1946[19] cuando respondiendo a Henri Ey sobre el uso del término "psicogénesis" se

[17] Binswanger L. *Mélancolie et manie : études phénoménologiques*, Presses Universitaires de France, 1987.
[18]Freud, S. "Psicología de las masas y análisis del yo", *OC,* T XVIII, Ed. Amorrortu
[19]Lacan, J. "Acerca de la causalidad psíquica", *Escritos* 1, Siglo XXI, Bs. As., 1984.

refiere a la causalidad psíquica y propone el objeto, el narcisismo y la identificación, como conceptos fundamentales en relación con la locura. Siguiendo estas indicaciones, Cottet trabaja el caso de Binswanger desde la identificación. Posteriormente, en la Conversación, Miller propondrá otra perspectiva, la de trabajar este caso a partir del par alienación/separación. En definitiva, podríamos decir que, como bien lo señala Castanet en el comentario del caso[20], este tipo clínico merece que se le aplique una "clínica del objeto".

Brevemente diremos que el caso es el de la Sra. Olga Blum del cual sólo recogeré algunas puntuaciones. Se sabe poco de la historia, y aun desconfiando de que sea a causa de la novela familiar Binswanger no deja de proporcionar detalles biográficos a raíz del lugar que ocuparán en el delirio. Olga B se casó con 22 años y a su luna de miel le siguió una grave depresión, pero a las pocas semanas todo era maravilloso. Se sabe que tres semanas más tarde estará embarazada lo cual coincide con la aparición de una gran tristeza. Tiene un hijo, más tarde se divorcia. Con 8 años hablaba cuatro idiomas. Y a los 16 años, su padre, sufre una crisis epiléptica respecto de lo cual ella se dice: "la vida no merece ser vivida". Este pensamiento cristaliza y sirve de pivote a sus estados de humor en función del rechazo del que el padre es objeto. La señora Blum vive en la alternancia de períodos eufóricos y melancólicos lo que motivó que a los 26 años fuese ingresada en la clínica Binswanger.

Sobre la fase maníaca, diremos que la paciente se identifica con la madre idealizada y de este modo logra superar al padre quien para ella es objeto de aversión. Lo indigno del padre genera su protesta y la queja contra él está totalmente presente en esta fase. Quiere ser lo contrario de él, es decir "no ser egoísta", y manifiesta su satisfacción de tener una familia materna por lo que no está totalmente determinada por su padre. El mundo le parece milagroso y de ello resulta un estado de extrema lucidez que repercute en un éxtasis en el cuerpo. No al modo del fenómeno histérico, sino que es una metamorfosis corporal de despersonalización. Tiene mucha necesidad de hablar.

[20]Miller, J.-A. y otros *Variaciones del humor*, Ed. Paidós, Bs. As., 2015. Comentario de Castanet, H

En el seminario 10, Lacan dice: “En la manía, el sujeto no tiene el lastre de ningún *a*, lo cual lo entrega, sin posibilidad alguna a veces de liberarse a la pura metonimia, infinita y lúdica, de la cadena significante”[21]. Binswanger, a falta de una referencia al goce de la lengua, explica la ligereza maníaca a través de la idea de “disolución del ego”: el maníaco queda librado a la despreocupación, hiperactividad, excitabilidad, a su visión rosa, etc. Y como tampoco dispone de una clínica del objeto, recurre a la “falencia en la estructura intencional de la objetividad temporal”.

En la fase melancólica, Olga Blum, en tanto está identificada a su padre indigno, se injuria a sí misma y al igual que él, considera que no merece vivir. El significante de la aversión es “padre egoísta”, y su falta es tener un padre que no tiene derecho a existir debido a la falta moral que consiste en que “no puede dar, sólo quiere recibir”. En Freud, esta falta sería lo que describe como “desagrado moral”[22]. Las ideas de muerte de Olga provendrían de eso que ella considera la cobardía moral del padre.

Se trata de una doble identificación: maníaca a la madre, y melancólica al padre. Las dos fases estarían unidas a través de la pulsión de muerte. Señalemos que el concepto de pulsión de muerte estuvo ausente de la manía (incluso en 1921) en tanto era considerada como el reverso de la melancolía. Lo que Binswanger observa es que ambas fases comparten un mismo patrón. En la manía la enferma se orienta hacia el padre tomando la posición opuesta. En la melancolía, la humillación del padre constituye su queja.

Lacan se refiere a un punto de confluencia entre duelo y melancolía cuando quiere establecer las relaciones del melancólico con el registro de lo simbólico. “Se trata de lo que no llamaré el duelo, ni la depresión respecto a la pérdida de un objeto, sino un remordimiento de cierto tipo, desencadenado por un desenlace que es del orden del suicidio del objeto”[23]. Se trata de un objeto que entró en el campo del deseo pero que, por algún motivo, ha desaparecido.

---

[21] Lacan, J. *El Seminario. Libro 10* “La Angustia”, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 363
[22]Freud, S. “Duelo y melancolía”, *O.C., T. XIV*, Amorrortu
[23]Lacan, J. *El Seminario. Libro 8* “La transferencia”, Ed Paidós, Buenos Aires, 2003 p.439.

Binswanger se refiere al “hundimiento del padre en la nada”. Esta referencia a la nada es cercana a la forclusión y no a la ambivalencia afectiva. Esta última, no dice nada de la “cosa” a extraer, ese objeto indigno despojado de todo atributo fálico, que ella no quiere ser. En este sentido, “egoísta” aparece como una lítote, versión neológica de la forclusión, señala Cottet. La relación filial es mortal. Olga es el producto de ese padre despojado del derecho a dar la vida. No en el sentido de la duda de Hamlet, sino de la desidealización por decepción amorosa. El duelo fracasa porque ha fracasado una identificación narcisista que sólo permite el ideal del objeto. No hay significación fálica y la falta del padre es su única certeza.

Olga dice que su padre siempre la besó en la boca. No sabemos más. Sin embargo, Cottet hace de ello una información privilegiada y la coloca en relación con el significante de la aversión. El “padre egoísta” es el retorno en lo real, y no la *père-versión*, ya que lo que es rechazado es la legitimidad simbólica de la relación padre/hija. El goce del padre objeta la transmisión del falo. Olga, dice, fue la cosa del padre, cosa devorada, cosa de un goce canibalístico. Cottet considera que el goce incestuoso es lo que operó forcluyendo al inconsciente. Ser la hija del padre egoísta es un delirio que toma función de fantasma y es la fórmula que a su vez toma el lugar de significante amo persecutorio.

Para Cottet, sin embargo, el padre está descalificado en su pretensión de transmitir sea lo que fuere de una filiación, ni amor ni deseo. Los besos en la boca son el único don del padre determinando el objeto oral en su relación con el síntoma logorreico precoz (que no cede en la melancolía), así como también el aprendizaje de lenguas en la infancia como suplencia. El goce logorreico está liberado de toda significación.

Y aquí Cottet señala algo que ubicaremos en el orden de lo temporal, esto es la alternancia de la identificación y del rechazo. La identificación bruta al objeto *a* sin la vestimenta imaginaria del ego la deja expuesta a la pulsación del goce. Se puede ver en Olga lo que Lacan dice en Televisión acerca de que lo que es rechazado del lenguaje retorna en lo real del cuerpo sin imagen. Para Olga retorna en un cuerpo elástico que se extiende como un arco. Tanto la alternancia como la pulsación de goce están justificadas por el delirio en tanto lo que fracasa siempre es la extracción.

El caso de Olga Blum permite ver tanto que el inconsciente es pulsación temporal, como a la identificación y la separación de *a,* en estado bruto. Pulsación no como ciclo, sino una "pulsación en eclipse" según una feliz expresión de Miller[24] propia de la lógica del significante que aplicamos al goce. En "La sutura", dice batimiento, término de la física que se refiere a la variación periódica de la amplitud, resultante de la combinación de dos ondas de frecuencia ligeramente diferente. Es un fenómeno que se aplica a los eclipses cuando el efecto que se produce es de pulsación. Así, vemos al tiempo y el espacio representados en la pulsación y el eclipse. La pulsación es la de la presencia y la eyección del objeto según un modelo de alternancia lógica.

H. Castanet, en su comentario, subraya esta idea de Cottet de aplicar al goce la pulsación en eclipse. Y en el mismo sentido, destaca la alternancia entre la lengua enloquecida en lo real y el cuerpo extenuado que aparece en el caso.

En la Conversación, Miller, se detiene en un punto que cambia la perspectiva. Propone abordar manía /melancolía desde el par, alienación/separación y no a partir de las identificaciones contrarias. Esta perspectiva que aporta Miller al caso implica situar a la manía del lado de la alienación y la melancolía del lado de la separación. Pero, sin olvidar que la alienación, cuando funciona normalmente, es un momento de la identificación, dice Miller. Esto no ocurre en la manía porque no hay tiempo ni tampoco hay anclaje a la identificación a través de un S1, sino un deslizamiento metonímico infernal. En la manía, también se produce la disolución del superyó dejando paso a la excitación.

La melancolía, en este sentido, supone la separación del sujeto de la cadena significante. El sujeto se separa en tanto objeto *a* por el recubrimiento de dos faltas: la falta en el Otro y la muerte del viviente. La melancolía, por lo tanto, no es la identificación con el objeto, sino que es la identidad. La defenestración que se ve en la melancolía representa entonces la identificación real con el objeto de desecho.

Pensar las locuras de doble forma según la lógica de alienación-separación, lo que incluye a la identificación, permite ubicar los anudamientos y

[24]Miller, J.-A., "La sutura", *Matemas II*, Ed. Manantial, Bs.As.

desanudamientos según unas coordenadas temporales y topológicas vinculadas entre sí.

Simultaneidad en la manía y la melancolía, a partir de las operaciones de alienación y separación

Nicanor Mestres

Introducción

En la conversación clínica publicada con el título *Variaciones del humor*,[25] S. Cottet comenta un caso en el que aparecen fenómenos de simultaneidad en los estados maniaco y melancólico.[26] Destaca que no se trataría de una relación entre estos de carácter cíclico, en el que se sucedería uno a otro tras ciertos periodos temporales, sino más bien de un tipo de transición de carácter moebiano. Estos fenómenos específicos de las denominadas "locuras de doble forma", terminología de la psiquiatría clásica, se caracterizan porque durante la fase de uno de los estados aparecen rasgos propios del otro, y concretamente las describe como "casos límites de "estado mixto" en el que los momentos depresivos coexisten con la logorrea –mientras que en la fase maniaca el sujeto expresa sus ideas más mórbidas."[27]

Aunque del comentario que realiza S. Cottet se deduce que tiene en cuenta las operaciones introducidas por Lacan en el *Seminario 11* para explicar la formación del sujeto, la alienación y la separación,[28] estas no se utilizan de manera fundamental para justificar la presencia de esos rasgos de contemporaneidad o simultaneidad en los mencionados "estados mixtos".[29] En el debate posterior sobre el caso es J. P. Defieux quien alude precisamente a dichas operaciones, para distinguir la articulación entre manía y melancolía. Esta referencia es

---

[25] Miller, Jacques-Alain y otros. *Variaciones del humor.* Paidós, Buenos Aires, 2015

[26] Es un caso que S. Cottet extrae de L. Binswanger, en *Mélancolie et manie*. París, PUF, col. Psychiatrie ouverte, 1987

[27] Miller, Jacques-Alain y otros. *Variaciones del humor, op. cit*., p. 26

[28] Como ejemplos de que las tiene en cuenta citaremos: "¿Qué retorno tenemos nosotros en la psicosis maniaco depresiva con su rechazo del inconsciente? La identificación y la separación de a se ofrecen aquí a la observación en estado puro." Y más adelante añade: "Hay que aplicar al goce esta pulsación en "eclipse" propia de la lógica del significante: ida y vuelta entre el efecto de enloquecimiento de lo real de la lengua y la extenuación del cuerpo." *Íbid.*, p. 34

[29] El análisis de S. Cottet de esta alternancia se justifica por una aversión del objeto: "Lo indigno del padre está presente en los dos estados: ella es como él en la melancolía y lo contrario en la manía." "La unión de las dos fases es definitivamente la pulsión de muerte", concluye Cottet. *Íbid.*, p. 31 y 30, respectivamente.

tomada luego por J.-A. Miller, quien la resalta al final de la conversación e introduce un comentario al respecto, pero la utilización de esas operaciones para explicar los fenómenos de simultaneidad o mixtura en tales estados queda allí expresamente pendiente de realizarse en el futuro. Tomamos esa propuesta, pues, como una invitación para plantear una aproximación a la presencia de esos fenómenos mixtos en el caso presentado por S. Cottet.
Pero antes, describiremos cómo esas operaciones son útiles para diferenciar aquellos estados clínicos, pues como señala J.-A. Miller "la manía está del lado de la alienación y la melancolía del lado de la separación."

Alienación y manía; separación y melancolía

De forma muy breve, el concepto de alienación (una "de las operaciones de la realización del sujeto en su dependencia significante respecto del lugar del Otro")[30] es planteado por Lacan como la reunión de dos conjuntos, S1 y S2, lo que supone un proceso de articulación y distinción, pero al mismo tiempo un corte, una pérdida.[31] La elección obligada del sujeto por uno u otro conjunto, que conlleva la subsunción de este en la cadena significante, implica inevitablemente una pérdida: o la falta de sentido o la del sujeto. Esta pérdida, consecuencia de la brecha en el intervalo significante (el factor letal que destaca Lacan), es el motivo de la aparición del inconsciente, pues el sujeto es promovido a ubicarse bajo el efecto del S_2 y, por tanto, queda barrado por la incidencia del sentido proveniente del Otro.

¿Cómo se revela esta operación lógica de la estructura significante, que implica inevitablemente una pérdida, en los fenómenos propios de los estados maníacos? La clave de la operación de alienación, como decíamos, supone la aparición de la falta de sentido, que el sujeto intenta velar con el significado del Otro. En la manía, en cambio, sus característicos fenómenos de elación, muestra la no incidencia del *vel* alienante. Precisamente en el caso presentado por S.

[30] Lacan, J. *El seminario, Libro 11. "*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis". Ed. Paidós, Buenos Aires, 1975, p. 214
[31] Es la lógica de los conjuntos: la suma de los elementos en un conjunto reunido siempre es menor que la suma de cada uno de ellos separados.

Cottet, de la fase maniaca se refieren, entre otros rasgos, una sólida identificación a todo lo que proviene de la familia materna (en la que todos van a cien por hora), la fuga de ideas, el delirio de filiación con Goethe (que la dispensa de no escribir *Fausto*, pues ya lo ha escrito él) o el sentimiento de claridad en el pensamiento. Nada se pierde en ese estado, y la euforia es el humor que prevalece. Se puede plantear que estos fenómenos son el efecto de la exclusiva incidencia del S1, consecuencia de la falta de encadenamiento a un Otro simbólico (S2) que limitaría la articulación significante. El sometimiento del sujeto a la cadena significante, al efecto del intervalo que conlleva su división y desaparición, no parece producirse en ese estado, y así la excitación maniaca, el goce de la lengua que refiere Cottet, se presenta como una expresión corporal que desmiente la presencia e incidencia del Otro: "Esta transparencia del mundo es el éxtasis del cuerpo: permanece tensa como un arco".[32]

En la segunda operación propuesta por Lacan para dar cuenta de la producción del sujeto en el campo del Otro, la separación, el sujeto ha de responder a otro tipo de hiancia, también esta surgida de la articulación significante, de la existencia del intervalo entre S_1 y S_2. En esta ocasión la elección no se decide en torno al sentido, sino a la falta en el deseo del Otro. Sin embargo, el sujeto responde a esa opacidad advertida en el Otro con el efecto del proceso anterior, el de la alienación, es decir, con su desaparición.[33] Si en el momento anterior el sujeto es promovido a aceptar la significación del Otro, lo que implica desaparecer, ahora el sujeto elige, con un movimiento en la misma dirección, proponerse como falta a la falta entrevista en el Otro. Es decir, el objeto de su falta se identifica como la propia del Otro; o, dicho de otra forma, el objeto a que considera que le corresponde surge de esa falta intuida en el Otro.

¿Cómo se refleja la incidencia del proceso de separación en la melancolía? La aparición tan frecuente en esos estados del sentimiento de indignidad, de degradación hacia sí mismo o hacia otro, supone la no localización de la falta

[32] Miller, J-A. y otros. *Variaciones del humor, op. cit*., p. 28

[33] Como señala Lacan, "la separación implica para el sujeto encontrar el camino de regreso tras la alienación; encuentra el punto débil de la articulación significante primitiva." Lacan, Jaques. *El seminario. Libro 11. "*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*", op. cit.*, p. 226

simbólica que implica el corte significante. En el caso presentado por Cottet, las referencias denigrantes al padre (al que califica de egoísta), o el deseo de muerte de éste y de ella misma, que aparecen durante la fase depresiva, es la respuesta con una modalidad de falta, en este caso literal, a la falta en el Otro: la falta del padre, su pecado, los convierte a los dos en culpables. Ella no elabora una falta que respondería a la falta del padre.[34] Como señala Miller, al no efectuarse tal operación lo que aparece es la identidad con el objeto.[35] En ese sentido, en dicho caso ejemplar, el objeto que se destaca como prevalente es de carácter oral, elaborado a partir de la experiencia en la paciente del beso en la boca, forma en la que el padre siempre la besaba. El deseo incestuoso implicado en esa marca proveniente del padre no los separa. Esta es propiamente la falta real que no se puede metaforizar simbólicamente.

Simultaneidad en los estados mixtos: torsión y retorno en alienación y separación

Una vez descritas las diferencias de esos estados desde la perspectiva de dichas operaciones -realizado únicamente con fines expositivos, pues éstas van íntimamente relacionadas, una no es sin la otra-, proponemos ahora una aproximación a los fenómenos de simultaneidad en este caso maniaco-depresivo presentado por S. Cottet.

Para ello partiremos, en primer lugar, de la indicación de Lacan respecto a que entre esas operaciones no existe reciprocidad (es decir, no son equivalentes, una no es el efecto de la otra), pero sí torsión y retorno,[36] y de ahí que utilice el símbolo ◊ para representar la unión de ambas. En este sentido, Lacan propone en *El Seminario 11* esos conceptos para mostrar cómo la reversión de la pulsión, la dialéctica de ésta, requiere necesariamente de una formalización topológica que dé cuenta al mismo tiempo de la relación entre el sujeto y el Otro, pero en la que la libido también se pueda situar. Dicha formalización permitirá así inscribir

[34] O, en otros términos, como recuerda Miller, no ha habido identificación. Por ello precisa que en estos casos es preferible hablar de identidad con el objeto, no de identificación.
[35] Miller, J.-A. y otros. *Variaciones del humor, op. cit*, p. 155. Más adelante precisa esta idea, recordando la elaboración de Lacan en *El Seminario 10*, como la "identificación real con el objeto de desecho".
[36] Lacan, J. *El seminario. Libro 11 "*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*"*, *op. cit*, p. 223

una doble pérdida: la del sujeto, pero también esa parte vital, la parte sexuada ("ser viviente", la llama también Lacan) en la que se manifiesta la pulsión. Así pues, la reversión de la pulsión, que tiene al objeto a como fuerza centrífuga, condensador de goce, implica un vaivén que bordea al objeto para volver al sujeto. Y no sería pertinente interpretarla como una cuestión de ambivalencia relacionada con el amor y el odio, como señala Lacan, sino propiamente el efecto de la articulación significante sobre el cuerpo, que recubre aquellas dos faltas mencionadas.

Esta última precisión es muy relevante para el caso que comentamos, en el que la aversión por el padre está tan presente en los enunciados de la paciente. Como señala S. Cottet respecto a este caso, "grandeza y culpabilidad coexisten, pero los mismos significantes se reencuentran. La inversión de los signos caracteriza la alternancia de los afectos, mientras que la queja insiste y permanece constante". Aunque se pueda proponer que el objeto de la pulsión está significantizado (la queja por el padre, su egoísmo), esta significantización no remite a otro significante. La operación de separación, mediante la marca instaurada en la alienación significante, no remite aquí a ningún S2. Y así el objeto formalizado por el sujeto no simboliza al representante de la representación, que hubiera quedado reprimido pero significado a través de la pulsión. Así, como señala Lacan respecto a manía, "el sujeto no tiene lastre de ningún *a*, lo cual lo libra, sin posibilidad de libertad, a la pura metonimia, infinita y lúdica, de la cadena significante."[37]

El objeto aquí no ha sido extraído, es sólo representación, pulsión parcial que orienta, pero no recubre falta alguna (la sexualidad). El rechazo mostrado en los dos estados, al no existir corte producido por la instauración de la cadena significante, hace que ese valor letal provenga del objeto como real. Eso imposible de extraer, convierte la relación en desprecio, aversión. No hay alivio posible porque no hay libertad de elección. En uno y otro estado no operan la decisión sobre la doble falta que implican la alienación y la separación.

[37] Lacan, J. *El seminario. Libro 10. "*La angustia*"*. Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 363

Para finalizar, atender a estas formalizaciones lógicas que nos ofrece Lacan y que muestran la reversión de la articulación significante y la pulsión, sus incidencias y variaciones, nos permite aproximarnos a cómo la interpretación puede responder a lalengua del sujeto. Más allá de lo edípico o las identificaciones, nos advierte sobre cómo afecta al sujeto el corte de la cadena significante.

Un punto de interrogación

Patricia Lombardi

En mí elaboración para el taller de Clínica Nodal partí de la propuesta común de abordar la melancolía. Aporté en ese sentido un punto de interrogación a partir de un caso que presentaba cierto bucle subjetivo, con períodos en que prevalecía un empuje interpretativo delirante, persecutorio y otros de caída libidinal, de "vacío", con auto acusaciones y pasajes al acto suicida. Esa indignidad, ese dolor de existir, le aproximaba a la melancolía (publicado en *Freudiana* nº 89/90, 2020).

¿Cómo interpretar esta "melancolización"? ¿Era solo la manifestación de que la defensa paranoica tambaleaba mostrando a cielo abierto los efectos de la forclusión del NP? ¿Cómo situarlo desde la clínica nodal?

Me aventure además a realizar una incursión por la psiquiatría clásica, por el llamado "delirio de suposición", incluido hasta entonces en los cuadros de melancolía y que Capgras llevará al terreno de las locuras razonantes.

El título sugestivo de "suposición" me hizo resonar la fórmula de la transferencia, pero no es el caso, desamarrada la demanda del objeto causa ¿que pueden o esperan obtener de aquél al que se dirigen?

Lacan contempló desde sus primeras elaboraciones sobre la psicosis, la posibilidad de modos de suplencia que evitarían el desencadenamiento, además de formalizar como metáfora delirante lo que Freud localizó como esfuerzo restitutivo en las psicosis desencadenadas.

Décadas después se adentrará en el ensamblaje de los tres registros, continuidad o interpenetración entre ellos, y modos posibles de corrección del error del nudo, sin olvidar el binarismo, "donde neurosis y psicosis aparecen como dos maneras de resolver el punto de capitón, como dos modos de gozar" -dice J.-A. Miller en 1989-, agregando que se trata de una clínica menos segregativa: "La clínica borromea es una clínica más tolerante, que dice: cada uno tiene su modo de gozar, tiene su modo de hacer con el lenguaje, etc. Por supuesto los modos son distintos, se pueden hacer subcategorías y este punto de vista no descarta el primero (...)" (1)

Siguiendo lo comentado sobre la clínica psiquiátrica, Joseph Capgras describió en una conferencia en París (1930) una variedad nueva dentro de los llamados delirios paranoicos. Eran casos que presentaban tanto síntomas persecutorios como rumiaciones o pasajes al acto suicida. Este alienista fue discípulo de Paul Sérieux, coautor de una monografía sobre las "locuras razonantes" (2).

La conferencia de Capgras (3) es un texto abigarrado de ejemplos, a partir de los que intenta situar el rasgo diferencial que los une; utilizando la obra de

autores célebres como J.-J. Rousseau o del dramaturgo sueco August Strindberg, pero también la de enfermos tomados de su propia clínica.

Afirma que estos “perseguidos emotivos” son interpretadores que a los menores hechos atribuyen una “significación personal”, cuestión común a todos los interpretadores -dice-, pero el rasgo diferencial es que en ninguna otra variedad el enfermo manifiesta ese halo de misterio y oscuridad que sienten ante las conductas y dichos de los otros. Todo es bizarro, ninguna evidencia firme. Cuando ésta se produce, tarde o temprano se desvanece. No sistematizan al estilo de los “paranoicos perseguidores”, sólo suponen sin lograr dar un sentido a la certeza que experimentan, de allí que Capgras lo denominará “delirio de suposición”.

También señala que a diferencia de otros paranoicos, estos enfermos buscan o admiten un interlocutor, localizando algo de lo que esperan de éste:

“Sus cuestionarios exigen respuestas precisas. Una palabra indefinida, una expresión impropia les decepciona y les irrita. Olvidemos un detalle, cambiemos uno de los términos que han empleado y que parecería insignificante, se ofenden y el interlocutor pierde enteramente la confianza que le había otorgado”.

(...) “Como los obsesivos, en efecto, solicitan no una explicación que les satisfaga -es casi imposible- sino una firmeza que aliente”.

Tengamos en cuenta esta constatación, estos pacientes aceptan o piden ser escuchados, observa que eso les alivia, aunque sea transitoriamente.

Serieux y Capgras lo relatan por ejemplo en J.-J. Rousseau, el efecto de una conversación, sus vacilaciones en la interpretación: (4)

“En 1761 la impresión del *Emilio* fue momentáneamente suspendida. Atormentado por el retraso, Rousseau tuvo noticia de que un jesuita había hablado de esa novela. Enseguida se figuró que los jesuitas, pensando que moriría próximamente, querían retrasar hasta entonces la edición, con la intención de mutilar o cambiar algo en dicha obra. Empero, no estando aún aniquilado su sentido crítico, tuvo en cuenta los razonamientos que le hizo Malesherbes y reconoció su error. Él mismo en esta ocasión da cuenta de su tendencia interpretadora: Es sorprendente el cúmulo de hechos y circunstancias que llegaron en mi mente a calcarse sobre semejante locura dándole un aire de verosimilitud. Me quedo corto: a mostrarme la evidencia de todo ello y su demostración (...) no sé qué ceguera, qué tenebroso humor… me hizo inventar (...) esa trama de horrores en la cual la sospecha, que mi mente predispuesta cambiaba casi siempre en certeza (...)”.

Alojado en la casa del filósofo Hume, Rousseau dirá de éste:

(…) y le he visto cien veces, incluso en mi presencia, decir indirectamente las palabras que más podían indisponer contra mí a aquellos con quienes hablaba. Averiguar qué fin pretende es lo que me resulta difícil (...) (5)

Podemos decir con J.-A. Miller: “Está el *quod* del significado, pero no se tiene el *quid* de la significación. Y el enigma destaca esta ruptura, rotura, fractura, en el seno del espacio semántico” (6).

A mayor enigma, mayor certeza, mayor angustia. En una paciente descrita por Capgras, en la que se suceden los pros y contras de una idea, donde todo es impostura, sintiéndose amenazada, pero sin ningún *quid,* es en el acmé de su desesperación que trata lo real con un pasaje al acto suicida.

Vuelvo sobre la clínica nodal, el nudo trébol es la figura que Lacan dio a la paranoia (7), esa continuidad de los tres registros en un delirio que se sistematiza.

En la paranoia melancólica de Capgras se impone otro anudamiento, falta esa firmeza, aunque haya certeza, falta el *quid.* ¿Buscan en el diálogo con su interlocutor la referencia que escapa? Esa “firmeza” que piden en las respuestas, la precisión en lo dicho, en el uso del lenguaje, casi una lengua de signos.

Aunque cada caso exige un estudio pormenorizado, tenemos el paradigma de Joyce. La solución que mostró Lacan -reparatoria para Joyce- fue la escritura reducida finalmente a la letra, letra que no remite a nada, goce sin sentido.

Hay otros usos de la escritura, Nieves Soria (8) cita a J. Delay, cuando éste dice que André Gide con su obra “realiza una verdadera catarsis. Obtuvo a través de sus personajes una objetivación de todas sus tendencias, efectuando tomas de conciencia y transferencias (positivas o negativas) sobre sus dobles, y finalmente realizó un verdadero auto-análisis” (Delay, J. 1956).

Soria concluye que su obra le permitió un anudamiento bajo la “exigencia de un ideal de artista” (9), un *sinthome* reparador del lapsus del nudo, una “costura entre ese imaginario vacío y la experiencia de su ser de resto” (10), entre imaginario y real.

Sigamos con otros intentos de corrección. ¿Qué lugar para la obra pictórica? En el caso relatado en este taller, la paciente mostró de entrada lo que era su recurso para domeñar la mirada, un trabajo estético sobre ese retorno de lo real. Pero no fue suficiente para detener los pasajes al acto suicida, hasta que pudo hacerse con su propio arte-facto (11), una solución para alojar el ideal de artista-madre.

Referencias

1- Miller, J.-A. *Estructura, desarrollo e historia*. Ed. Gelbo.

2- Sérieux, P., Capgras, J. *Las locuras razonantes.* Ed. La biblioteca de los alienistas del Pisuerga.

3- Capgras, J. “Le délire d'interprétation hyposthénique, délire de supposition”, *Annales médico-psychologiques.* 1930

4- *Id.* Monografía citada, p. 139

5- *Id.* p. 142

6- Miller, J.-A. “Apertura. De la sorpresa al enigma”, *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Ed. iCdBa, Buenos Aires, 2000.

7- Mazzuca R. y otros. *Las dos clínicas de Lacan.* Ed. Tres Haches.

8- Soria, N. “Melancolía y perversión en André Gide”, *Ancla 7*

9- *íd.*

10- *Íd.*

11- Paskvan E. “Síntoma y sinthome”. Las noches clínicas en la CDC-ELP 2019-2020. Taller de Clínica fronteriza: Hacia una Clínica Nodal.

La Melancolía, el padre y el orden simbólico

Irene Domínguez

1. *"Tótem y tabú" y la melancolía*

Me interesó la idea de rastrear una propuesta que Nieves Soria tiene en su libro "Duelo, melancolía y manía en la práctica analítica" en la que plantea que, para la melancolía, se puede pensar el fallo en lo simbólico vinculado al padre, como una suerte de detención en el estadio del banquete totémico de Freud en *Tótem y Tabú*, que lo retoma de Freud en su texto "Sinopsis de las neurosis de transferencia".

Por un lado, la melancolía podemos tomarla como un efecto que encontramos tanto en estructuras neuróticas como psicóticas, es decir, como un efecto generalizado de la subjetividad humana –de ahí mi interés por ir al mito freudiano- y, por otro lado, tomarla como estructura propiamente clínica.

La melancolía en tanto estructura clínica propia de la psicosis es, de todas las psicosis, la más particular. Los postulados del primer Lacan sobre la psicosis, los que se refieren al requisito de la forclusión del NP, no se aviene del todo a la especificidad melancólica. Miller lo comenta a propósito del caso sobre el maquillaje que vimos en el taller. No obstante, acordamos que, en la melancolía, no se trata de una neurosis, puesto que no podemos decir ni que el Nombre del Padre opere, ni que la función fálica funcione normativamente.

Por eso me interesó esta invitación de Nieves Soria a releer el texto de *Tótem y Tabú*. Lacan decía de éste que era el último mito escrito de la modernidad. Mito en tanto trata de dar cuenta de una explicación del ser humano, y que, por tanto, bordea un real.

Allí Freud hace equivaler al padre con el tótem. Y lo que me interesa señalar es que va a poner mucho énfasis en la ambivalencia de sentimientos presentes ya en tribus muy antiguas, anteriores a la escritura. En el totemismo lo que aparece son dos prohibiciones sobre el animal: matarlo y comer su carne, excepto en las

ceremonias rituales. Estas prohibiciones estaban conectadas con la exogamia, con la prohibición del incesto.

En el banquete totémico, el que Freud relata como un mito referido al sacrificio del padre de la horda, se producen dos acciones. A este dos Freud mismo va a darle todo su valor: el asesinato del padre y su consumo, y luego la posibilidad de interiorizarlo. De ahí, un acto funerario, deviene por otro lado, una fiesta. Esta manifestación del goce comunitario, corporiza el clan social, el grupo. La propiedad de tenían los antiguos respecto de los muertos, era que, cuando los mataban se introyectaba al muerto.

Hay entonces estos dos momentos: el asesinato permitirá posteriormente la identificación, puesto que solo después de muerto la carne puede ser devorada e incorporada. Allí devienen fundamentales las funciones del nombre.

Este mito da cuenta de aquello que constituye el lazo social. La particularidad de Freud fue leer en todos esos tabúes ligados a los tótems, de los estudios antropológicos, que las restricciones, las renuncias que imponían hacían referencia a deseos inconscientes, a deseos que se tenían y que de alguna forma había que alejar. Así toma la prohibición que instala el incesto como siendo a la vez un deseo inconsciente.

La renuncia al goce, es lo que hace ingresar al ser humano en el lazo social, a formar parte del clan, y eso le va a dar la posibilidad de identificarse. Freud ubica en ese representante mítico primero, prohibido temido y amado, al padre. El banquete ceremonial será lo que permitirá poner en marcha las identificaciones, es decir, las sustituciones, y por tanto ingresar a cierto orden simbólico, al orden del intercambio de bienes.

En el capítulo 7 de *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud plantea tres tipos de identificación existentes en el ser humano. Al final del capítulo, pone el ejemplo de un niño que ha perdido a su gatito, y al no poder “perder” ese objeto, se identifica con él, entonces piensa que él es el gatito. Me parece interesante que, como colofón del capítulo sobre las identificaciones, Freud destaque esta “especie” de identificación al objeto perdido, porque lo que más bien evoca, es lo que sucede cuando no se han producido las identificaciones en el sujeto: es

decir, la emergencia de cierta dimensión melancólica. Podemos pensar aquí que, la identificación al objeto perdido, es el fracaso de la identificación.

La ambivalencia, este término tan remarcado por Freud, preexiste al acto. El temor y el deseo incestuoso, están en el origen de lo que da lugar a la creación del ceremonial y la instauración del orden de la ley del clan. Pues bien, esta ambivalencia primera, es la que creo que refleja el escenario de la primera identificación freudiana, la que llama el amor al padre. Es ambivalente, lo recalca, y es anterior al Edipo. Esta primera identificación parece pre-subjetiva por decir así. Está en el nivel de la *Bejahung*. Para dar paso a la represión habrá que pasar por dos momentos: la muerte del padre y su devoración y luego la introyección, la identificación con él. Este salto, es un salto al vacío. Esta fundado en un pacto, y hay que consentir a él.

Aquí muerte es equivalente a renuncia. Matar algo de lo vivo, instaurar una renuncia, y paradójicamente, es lo que hace posible un sentimiento de vida. Es algo muy básico, pero esto me hizo pensar que la pulsión de muerte, es justamente todo lo que queda por fuera de lo que se ha podido matar, es decir, lo que no se ha podido tramitar por lo simbólico. La pulsión de muerte, finalmente, es la pulsión de lo vivo.

El paso de la muerte al símbolo es un paso por el vacío. Es consentir a sustituir algo por algo. Es interesante que aquí lo primordial de la vida del hombre no radique en la madre, sino en el padre, en el pacto.

Por un lado, la existencia mítica también de la ambivalencia me remite a pensar si no será ésta la ambivalencia propia que introduce el lenguaje, incluso antes de convertirse en escritura. El *troumatisme* original de la lengua, lo que da cuenta de que todos los humanos somos seres hablantes.

Otra cuestión muy interesante es esa articulación entre una experiencia colectiva, entre los ritos del totemismo como necesarios para la organización social y la estructura de la subjetividad que podríamos llamar individual. Lacan habló del mito fundacional del neurótico. Hay ahí una articulación que no hay que saltarse, y que creo que los problemas planteados por la sublimación dan buena cuenta de ello. Es decir, en el tratamiento de la pulsión de un individuo, se puede llegar a producir un objeto de la cultura, puesto al servicio de la comunidad.

2. *La melancolía y el deseo de la Madre*

La melancolía, en el texto freudiano, da cuenta de las dificultades con el objeto. Pareciera que el sujeto no puede perder el objeto porque éste no ha sido recortado, extraído. La sombra del objeto cae sobre el yo alude a que no se ha podido separar el objeto del narcisismo. El objeto perdido se introyecta, dice Freud, y el sujeto se identifica con éste, como siendo el sujeto el propio objeto perdido.

Toda la mortificación que subyace en determinados momentos a la melancolía, ya sea como estructura o como afecto ligado a psicosis y neurosis, podría pensarse como un reflejo de ese fallo en la operación simbólica. La mortificación remite a esa supresión de poder hacer uso de lo simbólico, y en consecuencia retrotrae al sujeto a un estado de abandono primordial, al sentimiento de ser echado al mundo. El tiempo queda detenido en ese "momento de comprender" y la cobardía moral del melancólico es no dar el salto. No se ha producido la renuncia al goce. La vida en bruto, paradójicamente, habita en el sujeto melancólico.

Por eso, de alguna manera, la ausencia de sintomatización, genera de por sí efectos melancólicos. Cuando no se puede sintomatizar, el goce se agarrota en el cuerpo. El mal llamado discurso del capitalismo, en donde la imposibilidad está negada y no existe la renuncia al goce, produce tanto efectos maníacos como melancólicos, dos caras del impacto de la pulsión de muerte.

Nieves Soria aborda la cuestión de época vinculada al pseudo-discurso capitalista, diciendo que la época actual está marcada, más que por la forclusión del Nombre del Padre, por su inexistencia. Para que un significante forcluido retorne en lo real, lo tiene que hacer bajo el fondo de que lo simbólico funciona. ¿Qué pasa si en lo social ese simbólico, esa operancia pierde fuerza? Pues que los efectos van a ser distintos, no se va a tratar más de un retorno del significante forcluido.

En el texto de Abraham éste despliega las psicosis depresivas, en la vertiente melancolía-manía, en las enfermedades maniaco-depresivas, que en la época actual se llaman trastornos bipolares. Esta oscilación tiene la característica de ser cambios masivos del estado del ánimo. Aquí podemos pensar en la famosa

ambivalencia, que efectivamente es masiva, funciona como todo o nada. Del texto de Abraham se desprende que más que ser un conflicto entre la pulsión de vida (manía) y la pulsión de muerte (melancolía), son dos facetas de la misma pulsión de muerte. En la manía hay una negación de la castración en forma de megalomanía, de euforia de híper poder, y en la faceta melancólica una identificación al resto. Es decir, o bien encontramos solo el a, o bien, i( ). No está operando la función de recorte. Esta "identificación" al resto, podríamos leerla como una renuncia a la identificación en general, que es lo que posibilita la dimensión simbólica del padre. En ese caso, una vez constituido el Edipo, lo que aparecerá será el segundo tipo de identificaciones que señala Freud en el capítulo 7 de *Psicología de las masas,* es decir, la identificación por el rasgo. Esta identificación, ya es parcial, recortada, y por tanto ya es susceptible de ser sintomatizada. Diríamos que ésta es parcial, nunca masiva.

En su texto Abraham destaca la incapacidad para amar, y eso está conectado al odio. Se odia como intento de expulsar fuera el kakon. Nieves Soria destaca que, para Abraham, más que *la sombra del objeto cae sobre el yo*, es la radiante presencia de la madre lo que cae sobre el yo. Es interesante porque destaca que una de las cuestiones de diagnóstico diferencial entre melancolía y neurosis obsesiva podría ser la presencia de un odio a la madre. Podría ser otra de las formas de leer esta inexistencia del padre. Su hipótesis es que se puede pensar que lo que está forcluido, más que el NP es el deseo de la madre. El padre puede estar por allí, pero no alcanza hacer ninguna operación sobre el inexistente deseo de la madre, entonces el padre permanece en una dimensión real.

En todo caso, en la melancolía, en tanto psicosis, no encontramos los efectos del retorno de lo forcluido. Otra consecuencia interesante, siguiendo la hipótesis de la forclusión del deseo de la madre, es que el sujeto no se ubica como falo de la madre. Entonces ese fallo en la juntura más íntima del sentimiento de la vida, sentimiento que da el falo, en el sujeto está ausente o gravemente atrofiada. El Estadio del Espejo no alcanza a configurarse. Es así como el sujeto tiene que hacer operaciones de parcheo de ese "brillo fálico".

3. *El cuerpo en la melancolía*

El cuerpo es un tema que hemos tratado ampliamente en el taller. Solamente, en relación a lo que vengo exponiendo, quisiera marcar un par de cuestiones.

La primera: en algunos casos trabajados sobre melancolía, lo que puede observarse es una dificultad importante con la imagen del cuerpo. Allí vemos reflejadas esas dificultades con el uso de la identificación, que están al servicio de constituir una imagen del cuerpo. Cuando ese vaciamiento y recorte que implica el mecanismo de las identificaciones no se produce, muchos sujetos manifiestan una relación verdaderamente extraña con el cuerpo. La falla en el sentimiento de la vida a veces se traduce en una falla en el sentimiento de tener un cuerpo. Diría que esos fallos que se reflejan en la dificultad con la imagen del cuerpo, son manifestaciones de la falla en lo simbólico. Muchas veces hemos visto en los casos, que los sujetos hacen un uso intensivo de los semblantes generalizados –semblantes que no son extraídos de su historia, si podemos decirlo así- para intentar armar el cuerpo.

La segunda: junto a ese uso extenso de los semblantes culturales, a veces hallamos el recurso a la escritura. Para cada sujeto escribir cumple una función distinta, no siempre tiene el mismo estatuto, pero es interesante que sea frecuente en los casos que hemos visto, la aparición de la escritura. Quizás eso podría leerse también como parte del tratamiento de ese fallo en lo simbólico. Como si el sujeto, a través de su escritura, tratara de inventar o modificar lo simbólico para poder hacer un uso singular.

4. *Melancolía y sublimación*

No es ninguna novedad vincular la melancolía a la acción artística o sublimatoria. La condición de soledad, el dolor de existir, y la subversión al orden establecido, son elementos a menudo presentes en la personalidad de los creadores.

La melancolía como afecto general de penuria y dolor, de tristeza y desconsuelo, no solamente se suscribe a una determinada estructura clínica, que la psiquiatría clásica atribuyó a las psicosis maniaco-depresivas, y más contemporáneamente a los llamados trastornos bipolares –aduciendo a la observación de la conducta-

sino que también está presente en todo el espectro de la subjetividad humana. Desde la histeria, la neurosis obsesiva, la fobia, como la psicosis, ya sea la paranoia, la esquizofrenia o la parafrenia, la atmosfera melancólica es uno de los afectos más comunes que podemos observar en la clínica.

Freud definió la sublimación como aquel destino de la pulsión que esquivaba la represión y que, dirigiéndose hacia un objeto no sexual lograba, no obstante obtener una satisfacción, que Freud no duda en considerar propiamente sexual. Vemos ya allí inmersa esa cualidad retorcida, a simple vista contradictoria, intuitiva (puesto que no la extrajo de una observación clínica), que, visto con cierta perspectiva, hoy podemos pensar en cierta dimensión topológica. Destacamos aquí que el tratamiento de la pulsión que implica la sublimación, no participa de la represión de la libido, y, por tanto, podemos pensarlo como un modo de esquivar lo simbólico. Esa renuncia de goce no se ha producido por la represión, se alcanzará más bien, por el hecho de dirigirse a un objeto no sexual.

Freud junto a esta definición, destacó algunas cualidades. Recordemos las principales. La sublimación siempre es parcial (no toda la libido puede ser sublimada, sino que al menos una parte debe ser satisfecha directamente). La sublimación es excepcional, puesto que era atribuida únicamente a personas de sensibilidad e inteligencia fuera de lo común, y también sostenía que la obra de arte resultado del procedimiento sublimatorio debía ser valorada socialmente. Una verdad, por tanto, debía ser capaz de hacer resonar en el corazón de sus espectadores, lectores, etc… el nuevo objeto que el artista, el científico, introducía en la cultura.

Vemos allí despuntar en Freud con el mecanismo de la sublimación, algo que podríamos llamar “otra versión del síntoma”. El tratamiento de goce que ofrece la sublimación no es por la vía del síntoma clásico –producción del inconsciente y por tanto vinculado a la represión- no obstante, será en la última enseñanza de Lacan donde la subversión que implicará el *sinthome*, incluirá un tratamiento del goce por fuera del inconsciente, y totalmente alejado de la idea de represión. La dimensión de la renuncia a un goce absoluto, estará ubicada en la dimensión incurable del síntoma.

Podemos pensar entonces que el tratamiento pulsional de la sublimación –aun sin nombrarla-, sirvió a Lacan de inspiración para pensar los ulteriores desarrollos del psicoanálisis, que son notas, borradores, apuntes, claves… para ponernos a la tarea de hacer avanzar el psicoanálisis.

POS SCRIPTUM A UN PAYASO CON EL CUERPO ROTO. SOBRE EL HUMOR DE MATARSE EN LA JUVENTUD

Otro relato sobre el caso Anselmo: los tropiezos de un cuerpo arrebatado

Francesc Vilà

Bajo este título, *Un payaso con el cuerpo roto,* escribí un texto clínico invitado por Clara Bardón y Montserrat Puig para un libro de la colección ELP de Gredos. Vio la luz en el 2010[38].

Diez años después he participado en un *Taller de clínica nodal* promovido por Irene Domínguez dentro de las actividades de la CdC. El trabajo del taller, la relectura de un magnifico texto de Vicente Palomera –*Las psicosis ordinarias, sus orígenes, su presente y su futuro*[39]- y el ramillete de publicaciones clínicas promovido por Guy Briole a partir de UFORCA[40], han resultado muy productivos.

La última sesión del taller fue un buen colofón. Estuvo dedicada al *caso Sabine, una presentación de enfermos* de Jacques-Alain Miller en el Grupo de actualización clínica[41]. *Sabine* hizo de punto de capitoneado en mi trabajo.

Objeto del post scriptum

Este post scriptum hace relectura del *caso Anselmo.* Ensaya de manera nueva sobre la otra escena, la del *arrebato* de *un payaso con el cuerpo roto.* Se ubica en lo nodal del caso: *un adolescente payaso perturbado por el desnudamiento de su cuerpo imaginario y fascinado en la escena crucial.*

Es un relato sobre la conducta *unbewusste* de Anselmo. Una conducta seriada de payasadas y tropiezos *a cielo abierto* en la búsqueda ambiciosa, no de un

---

[38] Puig, M y otros autores, *Suicidio, Medicamentos y Orden Público,* Colección ELP. Ed. Gredos, Madrid 2010,

[39] Publicado por Poros Granada y Librería Muga en una recopilación sobre *Las psicosis ordinarias* en 2018. Conferencias impartidas en la Universidad de Granada.
http://www.icf-granada.net/2012-04-04-08-33-03/videos/79-las-psicosis-ordinarias-sus-origenes-su-presente-y-su-futuro

[40] *Union pour la Formation continue en clinique analytique.* Reuniones de las Secciones Clínicas del instituto del Campo Freudiano en Francia.

[41] Publicado en castellano en *La conversación clínica, Ed* Grama, Buenos Aires, 2020.

tiempo perdido, sino de una serie de escenas que reencadenen, que trencen con fortuna y vuelvan a dar consistencia, a un cuerpo roto, extraviado.

Los estados mentales de elación[42] de Anselmo muestran de manera trágica la desregulación de los fenómenos del humor. No tiene un cuerpo consistente. El *parlêtre* no incorpora los fenómenos emocionales como afecto inscrito en la carne recubierta de un cuerpo imaginario significativo y propio. Eso despierta en los profesionales de la educación y de la salud una vivencia contratransferencial que oscila del enojo a la pena.

Del ante al después

El texto de 2010 describe bien la no separación de Anselmo y la madre. Mantienen una relación simbiótica. El tercero excluido es encarnado por el marido, los otros, la escuela… Incluso hay el lado cómico de esas conductas de rebelde, de payaso.

¿Cuándo se produce el desanudamiento? No se trata de un desencadenamiento clásico con el fenómeno elemental en oposición. No hay un extraordinario levantamiento simbólico.

¿Cuándo el *compensatory make believe*[43] *se descompone? Una de las imágenes manieristas que hacen creer a Anselmo que la vida va, aunque sea a trompicones, se esfuma.* El adolescente cansino y pillastre emprende *el humor de matarse en la juventud. El desanudamiento explota las imágenes manieristas y los fragmentos retornan de lo real.*

Anselmo se ha pertrechado hasta esa encrucijada con imágenes idealizadas y fijas. Son imágenes que dan crédito. Son un ramillete de imágenes del abuelo paterno, recordado nostálgicamente por el padre. Él *"le enseñaba caligrafía pulida, le contaba hazañas y lo habituó a guardar la compostura ante la adversidad"*[44].

[42] Altivez, presunción, soberbia. Hinchazón de estilo y lengua con elevación de tono y grandeza de miras.
[43] Miller, J-A. "Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria" *Revista Freudiana núm. 58,* Barcelona, 2008. Allí usa este elemento para trenzar el desorden en la juntura más íntima del sentimiento de la vida.
[44] Vilà, F. "Un payaso con el cuerpo roto. Sobre el humor de matarse en la juventud*". Suicidio, medicamentos y orden público*. Colección ELP. Ed. Gredos, Madrid 2010, Pág. 228

El porte, la manera en el vestir, la caída del traje, la postura, los gestos… atraían la mirada. Era el centro de las miradas, incluso de la madre, la nuera. La atracción bella del abuelo generaba admiración. Sorteaba los dédalos del abismo del más allá de lo hermoso. Son identificaciones imaginarias que, no sin apuros, habían funcionado como *grapa*[45] del imaginario con el real y el simbólico hasta el día fatídico. Y que hacían de sostén, de Jacques Hold[46] de Anselmo, *el muñequito de la mueca sombría.*

La escena

Anselmo asiste al entierro del abuelo en un pueblo blanco andaluz. *"Está frente al nicho y cuando los albañiles, después de introducir la caja con el abuelo muerto, tapian la boca del nicho, Anselmo sufre una convulsión que solo siente él"*[47]*.*

Es *un arrebato, un arrobamiento*[48]*,* que desanuda el cuerpo imaginario del real. *"Algo líquido y viscoso baja, a toda prisa, de la cabeza a los pies. Cubre el cuerpo como si se tratase de una caperuza o mortaja y, acto seguido, se derrama por el dedo gordo del pie derecho. Fluye al exterior y hace un charquito con una laminilla de superficie brillante. El mundo oscurece, toma tonos del atardecer. Y él vive, con una sensación de eternidad, cambios de temperatura corporal, cosquilleos y toqueteos, temblores, sequedad de boca extrema, calambres… que tornan, al fin el cuerpo un corcho. Queda descoyuntado y perplejo. No puede ni hablar ni pedir ayudad a nadie. Vive el fenómeno en una soledad radical. Ve el mundo sombreado y desde fuera, al final del túnel"*[49]*.*

---

[45] *Agrafe.* Briole en su texto en *La psicosis ordinaria es una psicosis* publicado por Poros Granada y Editorial Muga cita *La conversación de Arcachon* página 155.

[46] Personaje de la obra de Marguerite Duras que acompaña a Lol. Que hace de *hold, de soporte,* así es su significado en inglés.

[47] *Ibid*. Pág. 231.

[48] Traducción de *ravissement* en el texto publicado en los *Otros Escritos* "Homenaje a Margarite Duras por el arrobamiento del Lol V. Stein"*,* de 1965. Traducido por primera vez al castellano como *rapto* en *Intervenciones y textos.* Manantial, Buenos Aires 1988.

De todas maneras, esta, como Lacan muestra, el lado de arrebato, evocador de la belleza, y el otro, la figura herida, exiliada de las cosas. La criatura afecta se desplaza en un espacio desdoblado. Para anudarse de otra manera falta el tercero. Lol no puede decir que sufre. Para así rehacer no un acontecimiento sino un nudo.

[49] *Ibid.* Pág. 231.

Pero estos arrebatos también llevan a *otro escenario*. No solo hieren, *también fascinan y dan brío*. Predisponen la vía de la transferencia en la difamación del decirse femenino. Son para explorar puntos posibles de anclaje y amarre ante la no incidencia de lo simbólico sobre lo real del goce. Deslizándose en la topología del cuerpo y la mirada. La mística inspira dice Laurent, en la página 398 del Curso de Miller *Los usos del lapsus,* a propósito del comentario del rapto de Lol V. Stein.

La enseñanza del comentario de Lacan en el relato de Margarite Duras facilita elucubrar una clínica no ordinaria de la división subjetiva. Una clínica de la división subjetiva que no sea histérica. Anselmo ante el escenario del arrobamiento se enfrenta a la vía de la herida y el desgarro corporal. Vía que inicia con el desnudo del cuerpo, lo despelleja, hasta llegar a la carne viva. Pero también hay la otra vía, la de la fascinación y el deleite en las composturas y portes con los cuerpos de los otros.

Para que esta segunda vía trabaje, y los dédalos del abismo no precipiten en la identificación a lo perdido, el papel del tercero es clave.

La fortuna del tratamiento

Hace diez años opté por la primera vía, la clásica. Exploré la manera de contradecir el humor de matarse. Y el fracaso de la operación concluyó en la cama creativa de Procusto. Las vías del tren seccionaron las partes deslibidinizadas del cuerpo, la cabeza y los pies. Eran los reservorios del enjambre de significantes desanudados que injuriaban y daban mala vida.

Esas imágenes éxtimas de su cuerpo, presentes frente a él, eran el sujeto calculable[50]. Daban pie a las operaciones analíticas para retrenzar el cuerpo. Por el contrario, la insistencia en el dolor íntimo melancólico erró el tiro. Al fin el horror realizado bajó el telón. La conversación lo reafirmó en ser el objeto despreciado por el Otro malvado.

[50] Lacan, J. "Homenaje a Marguerite Duras", *Otros escritos.* Ed. Paidós, Buenos Aires, Pág. 210

Estela Solano[51], a través de la lectura del *caso Sabine,* muestra como la conducta suicida encuentra sus fundamentos en una búsqueda del real de la vida cuando se forcluye el sentimiento de la vida. También es el caso de Anselmo cuando *la grapa del compensatory make believe* se desprende. La pérdida del gusto por la vida no va sin el asco de sí mismo y produce un desdoblamiento de la mente. La ruptura del Uno de la representación del cuerpo revela la falta de vínculo entre los registros y lo imaginario, afectado, se vuelve real, *se realiza*. Puebla, en su reversión, el teatro de las alucinaciones. El escenario del desanudamiento se transforma en el teatro de las alucinaciones que animan al payaso.

La segunda vía, la de *la fascinación* y *el brío* encuentra su oportunidad si *el secretario advertido, el Jacques Hold de turno,* evoca el ***ça s'y sent*** –él *se siente* para designar un real que escapa a ser escrito como existencia-[52]. Está vía desplaza a un campo de maniobras diferente al juego significante. Su trabajo consiste en recomponer escenas y escenarios que suplan el desanudamiento. Elementos para construir un nuevo envoltorio formal del cuerpo vivible.

No supe hacer de Jacques Hold, de *script* del escenario descompuesto. Evité esta vía que llamaba a *un poco de erotomanía.* Muy probablemente esta erotomanía hubiese hecho de acicate para explorar substitutos posibles del abuelo. Alguna figura sugestiva del amor y de la buena presencia dispuesta para recomponer la escena. Figura en la que, quizá, Anselmo hubiese vuelto a verse. En clínicas así el secretario advertido sostiene *un querer hacer escenificar,* algo que no es un saber supuesto construido. Ahí transferencia y sugestión hacen práctica del análisis a contrapelo[53]. La utilidad de las ficciones da paso a la clínica de los anudamientos cuando el agujero fálico no es una falta. Es un roto en el Otro que no hay[54]. Permite itinerarios subjetivos particulares. El parlanchineo de la miscelánea de puerilidad y mariconería narrada en 2010 quizá hubiese frenado el ofrecimiento del cuerpo glorioso a los dioses oscuros.

---

[51] Varios Autores, *La conversación clínica.* Grama, Buenos Aires, 2020. Página 285

[52] Laurent, E. "Tratamiento psicoanalítico de las psicosis e igualdad de las consistencias"*, La conversación clínica,* Ed. Grama, Buenos Aires, 2020. Pág. 42

[53] Miller, J-A, *El ultimísimo Lacan,.* Ed Paidós, Buenos Aires, 2013. Pág. 144.

[54] Laurent, E. "Tratamiento psicoanalítico de las psicosis e igualdad de las consistencias"*, La Conversación clínica,.* Ed. Grama, Buenos Aires, 2020. Págs. 42-44

En la conferencia de Granada de Vicente Palomera[55] responde a una intervención del público sobre anudamientos sustitutivos citando la página 54 del Seminario 23. Cita a Lacan cuando habla de *hacer la floculación –paso de líquido a sólido- del cuerpo desanudado.* Anselmo, en la escena crucial, siente la licuación de partes de su cuerpo, algo líquido *"fluye al exterior y hace un charquito con una laminilla de superficie brillante"*[56]*.* Algo líquido y viscoso baja, a toda prisa, de la cabeza a los pies. Cubre el cuerpo como si se tratase de una caperuza o mortaja y, acto seguido, se derrama por el dedo gordo del pie derecho.

El nudo hace a la consistencia del cuerpo. Es el soporte de la mentalidad del sujeto, su manera de sentir y vivir la vida. El nudo de Anselmo se trenzó con *las palabras familiares*[57] que identificaban la relación entre el porte de su cuerpo, el brío de las hazañas rebeldes del pillastre, las palabras dichas y omitidas de los padres y la mirada fascinante del abuelo.

[55] *Íbidem*, Pág. 58. Ver nota 2.

[56] Puig, M. *Suicidios, medicamentos y orden público,* Colección ELP, Ed. Gredos, Madrid 2010 Pág. 231

[57] Vicente Palomera cita un hermoso texto de Natalia Ginzburg, *Léxico familiar.* Recuerda las conversaciones entre sus padres y los cinco hermanos. Las frases y los giros oídos y repetidos infinidad de veces en la infancia. Palomera dice que estas palabras son el latín de la vida.

Vivo en un sarcófago

Irene Domínguez

1. La verdad fuera del tiempo

Atendí a Natalia durante 9 meses hace unos años. Tenía entonces 39 años y medio, dato relevante puesto que como no tardó en confesar -y lo recordaría en casi cada sesión- ella siempre pensó que no llegaría a los 40 años, antes se suicidaría. Decía: "*yo de pequeña quería morir, me tiraba por las escaleras, no me gustaba la vida".*

Natalia, más que relatar su historia, cuenta la verdad, cuyo núcleo testimonia de un odio puro y recíproco a la madre. Su madre es cruel, despótica, y siempre quiso matarla. Le repetía que ella era loca y mala, como su padre y toda su familia. "*Eres una mierda, no harás nada en la vida, serás una desgraciada"*. He aquí el oráculo materno grabado con fuego, sobre ella.

A sus tres años, su madre fue a buscarla a casa de la abuela paterna –donde la había dejado al nacer- y junto a su hermano, fueron a vivir a Barcelona. "*Nos secuestró"*. Nunca pudieron ver al padre. A los 17 años ella y su hermano fueron a buscarlo. De ese encuentro no recuerda nada. Solo que les dio dinero: su hermano, acusándolo de abandono, lo rechazó; ella lo aceptó.

Su infancia fue un infierno. Vivían en "el zulo", un cuarto de portería. La madre la insultaba y solía castigarla en un cuartucho oscuro lleno de ratas, hasta que terminara la comida "podrida y asquerosa" que Natalia sistemáticamente rechazaba. A veces, algún vecino del edificio, pasaba y la liberaba. Los vecinos de ese edificio fueron las únicas personas buenas de su vida. Al día de hoy, la única amiga que acude en su auxilio cuando ella sale a la deriva, es una vecina de entonces.

1. Un inicio sin demanda

Aun no produciéndose propiamente una demanda, Natalia, después de un intento de ingreso frustrado, acepta la sugerencia que hace Servicios Sociales

de venir hablar conmigo. Si bien no hizo una demanda, no obstante, empezará hablar, instalándose una frágil y extraña transferencia.

Hace 6 años, llegó a este pueblo huyendo de otro, con un hijo de 6 años. En ese lugar, había logrado tener un trabajo, pero los vecinos le hacían la vida imposible: le insultaban, le tiraban basura, la amenazaban… así que lo dejó todo y vino a esconderse aquí. El equipo de Servicios Sociales apostó por sostener a esta mujer sin quitarle al hijo. Pese a su locura, ella no era un peligro para su hijo: lo cuidaba y lo quería, aunque la vida no valiera la pena, y que nunca aceptara ser tratada por un psiquiatra. Dice: "*Tenía un piloto automático. Yo hacía las cosas, era mi deber cuidar de él, y quería ser una madre distinta a la mía".*

Su deriva la llevó desde los 18 años a vivir en la calle, con toxicómanos, en albergues sociales, en pensiones, etc… en el pueblo compartió piso varias veces, pero duraba poco. Las personas enseguida se le tronaban figuras crueles y el ruido de las ratas reaparecía, entonces volvía a escapar. A penas salía de la habitación para llevar al colegio a su hijo, y volvía a su sarcófago, como solía decir. Necesitaba oscuridad absoluta, no hablaba con nadie. Cocinaba para dar de comer al hijo, pero ella solía no tener apetito.

2. La memoria RAM

En su monocromático relato, no obstante, ubica un punto de inflexión. Fue hace dos años. Recibió una demanda judicial de su madre para quitarle al hijo. La ansiedad llegó a niveles estratosféricos, pasó mucho tiempo sin dormir. Tuvo que escribir una carta explicando su vida y se saturó. Se fue a casa de su amiga, algo dejó de funcionar. Dice: "*Me falló la memoria RAM. Es como los ordenadores. Hay una memoria que almacena información –esa la tengo- pero hay otra que es la RAM, que es lo que permite que puedas hacer uso de lo que hay almacenado. Esa se fundió; el piloto automático. Desde entonces, algo no volvió a ser igual*".

Ese abismo que se abrió, desconectó los enunciados de la enunciación. Lo simbólico se soltó quedando imaginario y real interpenetrados e indiferenciados.

3. El rechazo encarnado

Cada sesión recuerda su fecha de muerte, como si de un programa de obsolescencia programada se tratase. Y cada sesión, después de decirlo ella y callar yo, prosigue con su relato o me pide preguntas. Desde que llegaron a Barcelona ella se opuso a ir al colegio. Sostuvo siempre con uñas y dientes, su decidido rechazo al Otro. "*De niña siempre sentía que esa tipa me había secuestrado y yo era mala. No me daba la gana de hacer nada que ella pidiera o esperara. Así que no hacía nada, no estudiaba nada, nada*". En el colegio el ruido de la clase se le hacía insoportable, solamente en las clases de arte, el ruido disminuía. El cero le garantizaba no poder ir a peor. Vivía en una guerra contra su madre. Debía sostenerse en su no. ¿O acaso ella no decía que era mala y todo iría mal en su vida?

A los 8 años pasó una meningitis vírica. De pequeña tuvo una especie de reuma en la sangre, sentía un cansancio increíble. No obstante, no paraba nunca. A los 4 años la operaron de una hernia y se despertó dando botes. Dice: "*era débil por dentro, aunque no lo pareciera, pero tenía mucha fuerza, no paraba. Hacía atletismo y era insuperable"*. Le sugirieron que se apuntara a una escuela de alto rendimiento, pero su madre se negó a llevarla. El cuerpo maníaco de Natalia no recortaba ninguna imagen. La ausencia absoluta del falo solo le devolvía en el espejo la imagen del cadáver. Ser "una muerta viviente" era lo que solía repetir de sí misma. Le daba rabia que la poca gente que aún la quería, no pareciera entender que ella no podía, que a ella las cosas le costaban mucho.

La más mínima aparición del otro era sentida como una amenaza. Sabe que los demás la ven como una loca; dice que no le importa, pero a la vez se siente amenazada. Pese a su defensa paranoide y su leve sentimiento de superioridad moral, el delirio de indignidad -sostenido en la holofrase materna *eresunamierda*- es predominante. Si piensa en las cosas que podría hacer, se estresa mucho. Le gusta el campo, porque es un lugar sin ruido, hacer cosas manuales, internet le entretiene porque puede estar sola. Me diseña la tapa de mi DEA, poniendo un marco a una foto. Pero la apertura a decir sí a algo, amenaza el frágil sostén de su ser, puesto que ella pareciera encarnar *el rechazo a vivir*. Si lo ha postergado, y si el tiempo se va agotando, es por el deber de cuidar a su hijo. Pero pronto no

la necesitará. En un mapa colgado en la pared le muestra al hijo el lugar donde un día, podrá a ir en busca del padre.

4. Salida y vuelta al circuito

La fecha exacta del cumpleaños me sorprende con una ciática. Paralizada, soy yo la que no puede acudir a la visita. Me espera para la siguiente. Me recuerda que la fecha ha pasado, pero todo el año tendrá 40. Los conflictos vecinales vuelven a escena, también los ruidos y las ratas. Nunca ha consentido hacer tratamiento médico. El soporte que obtiene en el pueblo de Servicios Sociales es paradójico: cuando ya no tiene motivos para temer que quieran quitarle al hijo, cuando el odio no está encarnado en el otro, el kakón recae sobre ella. Sabe que no saldrá adelante, se siente un desastre, no se fía de ella.

Las sesiones se van densificando. El humor irónico, ingrediente fundamental en nuestros encuentros, se va disipando. Le parece ver a su madre por el pueblo, camuflada entre la gente que celebra la fiesta mayor. Yo la espero, cada vez.

La última vez me dice que no volverá, porque venir aquí es estar vivo.

Unos meses después, abandonará el pueblo. Volverá a la calle, desapareciendo en la bruma del otoño.

A partir de una presentación de enfermos

Montserrat Puig

En la última reunión del taller de clínica nodal, trabajamos a partir de la “La ceremonia”, presentación de enfermos realizada por Jacques-Alain Miller y el debate clínico posterior, publicado recientemente en el volumen *La conversación clínica* del UFORCA en castellano por Grama ediciones. Pudimos continuar con el estudio de la melancolía y el lapsus del anudamiento borromeano de los tres registros. Los remito a la lectura de la entrevista de gran enseñanza en muchos aspectos. Estas son algunas notas a partir de la discusión en el taller.

Lo Simbólico y lo real

J.-A. Miller resalta de la joven paciente su gran precisión con las palabras y el trabajo realizado para “poner orden” a los fenómenos que le “caen encima”. Podríamos decir que hay en ella un esfuerzo para que lo simbólico pueda atrapar lo real desencadenado. Y ello por dos operaciones. Por una parte, buscando la palabra más exacta que coincidiría con los fenómenos que le acontecen desde lo real. Las palabras podrían llegar a decir lo real. Lo Simbólico podría recubrir lo real, no habiendo diferencia entre R y S. El otro modo es con el trabajo que la joven realiza en la entrevista misma, introduciendo “orden”, simbólico, en lo que se le presenta sin ningún orden, sin ley, tanto en las voces como en los impulsos a cortarse y en diversos acontecimientos de su vida.

Es muy interesante el trabajo que Sabine hace sobre sus voces. Estando un día en un restaurante las fotografías de caras colgadas en las paredes le empiezan a hablar le dicen que “es nula, que no vale nada”. Los reproches de estas “imágenes sonorizadas” son los mismos que la propia paciente se hacía desde los 14 años. El trabajo realizado consiste en la diferenciación de las voces en distintos personajes, en concreto 2 mujeres y un chico, a los que les da un nombre, les atribuye una relación con ella y hasta les da una personalidad. Sonia es la enemiga, María es amiga como Jack. Volveremos sobre estos personajes, pero lo que quiero resaltar ahora es el esfuerzo de orden. Su trabajo de orden hace que Sabine vacile en la atribución de lo real de las voces, de hasta qué punto estos personajes son creados por ella o han aparecido desde el exterior: “Yo he trabajado un poco para ponerlo en orden, historia de clarificar las cosas”.

“Me concentré en estos personajes. He intentado hacerlos más vivos”. Y a la pregunta de si son sus creaciones Sabine responde que “No, no lo sé. No estoy segura, es bastante borroso como idea. Yo no sé del todo si soy yo que los ha inventado o si ellos han aparecido por ellos mismos”. La poca concreción acerca de ello contrasta con su precisión con las palabras. Lo Real queda borroso por el esfuerzo de orden de la joven.

Una precisión clínica dada por Miller va en esta misma dirección de trabajo para, podemos decir hacer entrar lo Real en lo Simbólico, o para hacerlo llevar hacia lo Simbólico. Sabine no está interesada en la causa de lo que le acontece, ni en su vida ni en el mundo. No se trata de la consecución causa-efecto lo que está en juego para esta joven. No es la causalidad significante lo que la mueve al trabajo de orden, no se trata de poder hacer cadenas, relatos, un delirio (del que no hay ni rastro más allá de la certeza que no se despliega de ser un “error de la naturaleza”). No hace entrar sus fenómenos en una causalidad como encontramos en el mecanismo paranoico del Otro malo, del Otro que goza del sujeto. Para ella lo que interroga es del orden del “origen”. Esta distinción lleva a Miller a, una vez explorado muy sutilmente, abandonar en el interrogatorio que la paciente encuentre o haga alguna conexión con una posible causalidad familiar o de algún acontecimiento vital ni en sus alucinaciones, ni en su ideal de perfección, ni en su estar en el mundo que dice es de “no existencia”. Dando un paso más, podemos preguntarnos incluso si en este caso podemos suponer la forclusión del Nombre del padre, lo que nos daría una distinción fundamental entre la paranoia y la melancolía, en especial cuando ésta se presenta, como en este caso, con un delirio de indignidad a mínima: “soy un error de la naturaleza”. Este núcleo de certeza no se desarrolla en la culpabilidad delirante descrita como clásica en la melancolía. En cambio si que se encuentra un “error” en el anudamiento del registro imaginario en lo que Lacan llama en el seminario 23 el “amor propio”[58].

[58]Lacan, J. *El Seminario. Libro 23. “*El sinthome”*,* Ed. Paidós, Barcelona, 2011, pág. 64

Dos temporalidades

Durante la entrevista se ordenan, la paciente así lo hace, dos modos muy distintos de hacerse daño. Los intentos de suicido, Sabine se encuentra ingresada en el hospital tras un intento de suicidio, y las autolesiones, ella se rasga la piel hasta ver brotar la sangre desde hace ya un tiempo. Ambas conductas las diferencia claramente en su temporalidad: el acto suicida es premeditado, la autolesión es imperiosa, compulsiva, no lo puede evitar.

Esta temporalidad diferente muestra también funciones distintas para esta joven. Si bien ver brotar su sangre, acción ordenada por uno de los personajes de sus voces, cumple para ella la necesidad de sentirse viva, de que su cuerpo muestre su vida, "pura vida" asubjetivada señalará Miller, la premeditación del suicidio implica montar una ceremonia, un escenario, casi un ritual, en una formalización que es sin duda también un intento, aunque imaginarizado, de hacer pasar todo lo que es del orden del goce mortífero por lo formal. Expresión de la pulsión de muerte que es el significante como muerte de la vida.[59] En la discusión posterior a la entrevista con la paciente, la "ceremonia", la "estrategia" de suicido en la que no falta la decoración de la habitación, es leída precisamente a partir del valor de muerte de lo simbólico que en esta paciente se encuentra ensamblado con lo imaginario.

Rasgarse la piel hasta ver sangre es una acción hacia la vida. El ceremonial de suicidio es una acción hacia la muerte. En ambos la respuesta a la inexistencia, o a corregir el "error de la naturaleza" que es, para por poner el cuerpo, pasa por el cuerpo. El registro de lo imaginario se encuentra como contaminando los otros registros. Simbólico imaginarizado, las imágenes se vuelven sonoras. Podemos decir que es su modo de buscarle consistencia a falta de anudamiento. Y como señala Miller "todo se resuelve de forma masiva pasando por el cuerpo".

[59]Conocemos el escenario del suicidio de Clerembault también premeditado y creado al más mínimo detalle. Él, que se estaba quedando ciego, delante del espejo, la mirada enmarcada, la ventana abierta para que las telas drapeadas que tan bien conocía y amaba pudieran tener movimiento (el movimiento que intentó tantas veces captar en sus fotografías de las telas de las túnicas de las mujeres marroquíes) y disparándose a la cara. Una formalización de un escenario en el que lo imaginario tiene sin duda todo su lugar. Estos dos casos son interesantes para poder abrir una investigación en relación al acto suicida más allá de lo que se ha denominado el pasaje al acto con el atravesamiento del marco de la ventana como paradigma.

El cuerpo: imaginario y real

El estadio del espejo asegura el anclaje simbólico en el Otro. Es la imagen anudada a lo simbólico. Narcisismo secundario.

Sabine explica bien como hasta los 14 años todo iba bien, era una niña feliz y parece que nada había en la novela familiar que hiciera eso, novela. A los 14 años su imagen se le vuelve extraña. Creció, "me hice mayor", "cambié". Empezaron los autoreproches que luego le vuelven en las voces. Las voces se le presentan con la impresión de que "desde entonces eso a desdoblado mi espíritu en diversas partes". De la voz femenina que es una presencia dice "creo que se me parece mucho pero no soy yo" es "como una parte de mi misma que ha salido de mi cuerpo y está frente a mí". El doble que se le presenta de forma extraña, en lo real, en el que no se reconoce.

Las fotos de las caras le hablan. Estas imágenes sonorizadas están en la misma dimensión de desdoblamiento de la imagen. Algo de la imagen que consistía en su imagen de niña se ha soltado y se multiplica.

Su cuerpo no le gusta no lo soporta. No cumple con su ideal de mujer, la maniquí, con el que ella se reconocería y que como ideal es inalcanzable. Tanto como su ideal mental de ser sociable de saber disfrutar de las cosas de la vida, de la vida misma. Este ideal que Cottet, en la discusión, sitúa como imagen mortificada, nos hace ver bien como se trata de una imagen sin el lastre del objeto, sin el lastre del objeto a que en su dimensión real podría anudar el registro imaginario y dar consistencia al ser. "El doble imaginario como ideal desencadenado no habiendo ningún objeto" se vuelve mortífero tanto en el Imaginario de la mujer ideal como en las imágenes del doble de las voces del mandato de las autoagresiones. De modo que el rasgar la superficie del cuerpo para extraer sangre puede ser leída como el recurso a lo real con la extracción del objeto fuera del cuerpo como testimonio de la vida y recuerda la frase de Lacan: la "afirmación desesperada de vida que es la pulsión de muerte".

Tratamiento entonces por lo real, sobre el cuerpo, de lo inefable del ideal absoluto, "la perfección", sin dialéctica con el Otro, separado del Otro, al que esta mujer se enfrenta.

Entonces se trata en esta paciente de ir a buscar la vida, real, tras los velos, las mentiras, los semblantes (S,I), rasgando la superficie corporal, última barrera real en el cuerpo, del semblante cargado de muerte mostrando así su faz de mentira. De mismo modo, la angustia en Sabine, que le cae encima de forma total, sin causa, sin desencadenante, anideica la califica Miller, sin que se pueda remitir a nada, a ningún marco fantasmático, sin Otro, enteramente real, se resuelve, también, enteramente a nivel del cuerpo, atacando la imagen, su superficie, con las escarificaciones en la piel hasta ver brotar la sangre como signo inequívoco de vida modo de asegurar su existencia. Es como si dijera "existo porque hay sangre en mí".
Cuando hace uso de un elemento simbólico para poder hacer existir el cuerpo, para darle algo de consistencia, ella que tiene el profundo sentimiento de no existir, lo envuelve en un jersey rojo lo que es un elemento simbólico con elementos imaginarios. Siendo el color rojo la imagen de vida que comparte con la sangre.

Se muestra bien en este caso que el parlêtre no se sostiene, no tiene consistencia, si el registro imaginario, si el cuerpo no está anudado. Ello nos puede orientar para poder entender alguno de las operaciones reales sobre el cuerpo de algunos sujetos actuales en una época en la que el semblante ha mostrado su faz de mentira una vez el Otro se ha evaporado en su función. Son las enfermedades de la mentalidad de las que habla Lacan en el Seminario 23[60] y que trabajamos en el taller en nuestras primeras reuniones.

Las barreras

¿En qué condiciones podría "vivir" Sabine? ¿Qué apacigua a esta joven? La presencia efectiva del otro. Las entrevistas con los médicos en el hospital la apaciguan. Durante la entrevista mientras pone orden, mientras habla, no se encuentra invadida ni por la presencia de las voces ni por el impulso mortífero. Sin embargo, el efecto no es duradero.

[60]Lacan, J. *El Seminario Libro 23* "El *sinthome"*, Ed. Paidós, Barcelona, 2011, pág. 63 "*consistencia quiere decir que se mantiene junto….pobres de nosotros, solo tenemos idea de consistencia por lo que constituye una bolsa o un trapo. Incluso al cuerpo lo sentimos como piel que retiene en su bolsa un montón de órganos".*

El hospital, sentirse bajo vigilancia continuamente, no estar sola, es la forma más duradera de tranquilidad para ella. Son los muros del hospital lo que la contiene. La contención química, la medicación, hace su función, pero se demuestra insuficiente en cada salida del hospital. Es la presencia real del hospital lo que la mantiene a salvo. Ninguno de sus intereses, (escritura, cine, filosofía) es suficiente. Ella vuelve a necesitar ser ingresada en varias ocasiones.

El ego

Lacan da en el Seminario 23 algunas pistas por las que seguir en el estudio de la melancolía y poder entender la autodesvalorización del melancólico, su dificultad con la vida, con sentirse vivo. Imposibilidad, podemos decir, anterior incluso al delirio de culpa o de indignidad que, como todo delirio, es secundariamente construido. Su "falta de amor propio", su inexistencia, su estar muerto, que muestra la inconsistencia de su ser.

En el capítulo X del seminario dice que debido al nudo borromeo da otro soporte al rasgo unario. El S1 soporte de la identificación primaria no es un elemento puramente simbólico. Lo simbólico, que daba la calve del sujeto no la va a dar del *parlêtre*. Lo imaginario va a tomar la delantera. ¿Qué dará el "peso" del *parlètre* hecho de empalmes y bricolajes sin ningún elemento simbólico que lo haga gravitar? En la página 64, en el capítulo IV, Lacan introduce lo que retomará en el capítulo X: la mentalidad.

"La senti-mentalidad propia del *Parlêtre*-, la mentalidad, puesto que él la siente, siente su peso- la ment-laidad en la medida que él miente (*ment),* es un hecho". Mentir sobre lo real, decir los hechos los hace existir, "solo hay hecho artificial". Eso es la mentalidad instaurar hechos falsos, respecto de lo real, y reconocerlos. Y ello por la consistencia que le da tener "mentalidad es decir, amor propio".

Este narcisismo, con esta mínima formula del "amor propio", inexistente en la melancolía, está anclada en el cuerpo sin el cual el sujeto no puede imaginar, mentir. "El cuerpo es su única consistencia- consistencia mental, por supuesto, porque su cuerpo a cada rato levanta campamento". Si bien el cuerpo permanece como extraño, su goce no puede ser atrapado en su totalidad, permanece como Otro, el *parlêtre,* "cree tener un cuerpo para adorar". La adoración del cuerpo es el fundamento del amor propio, consistencia Imaginaria.

Cuando a partir de Joyce Lacan aborda de nuevo la cuestión del ego da un paso más en su articulación con el cuerpo que en la experiencia de la paliza se ha soltado sin afecto dirigido al otro, sin resentimiento, como una cáscara en Joyce. Tener un cuerpo en la relación de adoración, única posible, como señala Lacan, implica afectos, que algo psíquico reacciona. Algo del cuerpo puede ser tocado, estremecido por el otro. Miller destaca de Sabine su frialdad, su falta de pathos. Parece que salvo la angustia que le cae encima nada la afecta.

"la idea de sí mismo como cuerpo tiene su peso. Es precisamente lo que se llama el ego". Esta definición de ego que sustituye no solo al yo imaginario sino también a los S1 en los que el sujeto puede reconocerse como sujeto en el Otro, tiene suma importancia en la última enseñanza de Lacan por ser central en la clínica nodal y también nos orienta en el caso de la melancolía.

El ego tiene sus raíces en la imagen del cuerpo, "hay algo que sostiene el cuerpo como imagen"[61]. ¿Qué cumple función de ego, de amor propio, que permite dar la consistencia, mantener los registros juntos? Lacan explora la solución Joyciana. Vemos la dificultad en la joven Sabine que debe cortar la superficie corporal para buscar la vida ante la dificultad de imaginar, de mentir, sobre lo real, de tener una mentalidad. Es alguien sin ego.

Si la relación imaginaria no tiene lugar en Joyce y su cuerpo puede soltarse, y sus escritos no nos producen ninguna simpatía, no resuenan en nosotros, él puede por su escritura y su paso a la posteridad construir un ego corrector del lapsus del nudo. Lapsus que Lacan sitúa en Joyce entre lo simbólico y lo Imaginario. En el caso de Sabine no hay esta "corrección" del lapso del nudo. Fallo de anudamiento que la joven se ve obligada a "corregir" de forma repetida en el cuerpo. Maniobras de hacerlo existir ahí donde la imagen no puede ser adorada, cuando los semblantes no pueden mentir sobre lo real. Manipulación fracasada que la deja sin sentimiento de existencia, sin consistencia. Sin la consistencia de la mentalidad del amor propio[62] encontrando entonces un cuerpo

---

[61] Lacan, J. *El Seminario. Libro 23* "El sinthome", Ed. Paidós, Barcelona, 2011, Pág. 147

[62] J.-A. Miller en el capítulo Un-cuerpo del curso *El ultimísimo Lacan* sigue a Lacan en el Seminario 23 acerca del ego señalando que el ego se establece a partir de un-cuerpo diferenciándolo de la identificación del sujeto del significante. La idea sobre si-mismo es a partir de la relación con el propio cuerpo que se ama. El amor propio es el amor a un-cuerpo única consistencia del *parlêtre*. Siendo esta consistencia mental no simbólica sino imaginaria. Añadimos que maniobras sobre el cuerpo tanto en su imagen como en su transformación de algunos sujetos contemporáneos pueden leerse a partir de modos de poder apropiarse del cuerpo que se escapa. Lacan ya señaló en el seminario 23 que al cuerpo al tenerlo se lo cambia, se lo manipula se lo suda...

desvalorizado y los reproches de la melancolía. Los registros están imbricados de dos en dos, pero no anudados a la manera borromea.

Maniobras

Hebe Tizio

La referencia es el caso de una presentación clínica de Jacques-Alain Miller en Val-de-Grace en 1998 y publicada, junto con la conversación sobre la misma, en el volumen de La conversación clínica de UFORCA en editorial Grama en 1920.

Se trata de una paciente con intentos de suicidio que se halla ingresada habiendo tenido ingresos anteriores. Es interesante de ver cuáles han sido las maniobras, los semblantes utilizados por el entrevistador, visto lo que convenía para el caso a fin de mantener la entrevista.

Sin duda que esto me ha llevado a recordar a Lacan:

Dejaremos aquí por ahora esta cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, que introduce, como se ve, la concepción de que hay que formarse en la maniobra, en ese tratamiento, de la transferencia[63]

Miller señala que le dio a la entrevista un aspecto muy congelado y que habló de la misma manera en relación con la nitidez de la enunciación del sujeto. La define como un caso de demostración en el que la paciente es poco verbosa, precisa y puntual. Vela por la nitidez en la expresión.

Agrega que tomó el estilo enumerativo de la paciente, hacer todo muy formal y esto marcó la entrevista.

Sabine se halla atrapada en una escenografía alucinatoria que deja ver una profunda división donde hay personajes que por momentos puede ubicar como creados por ella misma pero que no por eso dejan de influirla.

Dada la falta de estima de si Miller la elogió varias veces por el esfuerzo que hacía en brindarle su testimonio.

La paciente valora la entrevista, pero esto no es del orden de la transferencia sino por que comparte la soledad en la que está encerrada. Esta le produce un

[63] Lacan, J. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*", Escritos II*. Ed. Paidós, pág.564

apaciguamiento transitorio. El mismo se debe al hecho de compartir su intimidad. Se trata de una pseudo-transferencia. Me parece muy interesante este punto ya que a veces se toma por transferencia algo que no lo es. Miller hace la diferencia entre compartir la intimidad y la transferencia. Tal vez pueda pensarse en la diferencia entre el ejercicio de un relato que controla las palabras, de allí su esfuerzo, y una elaboración con consecuencias. Lo transitorio del alivio parece indicar ese punto, los efectos no se mantienen.

Casi se podría decir que el cuidado de la pseudo-transferencia se halla del lado del analista que va acompañando con sus maniobras lo que llama el estilo de la paciente. Es decir, trata de no desestabilizar el orden que la paciente se da.

La medicación calla las voces que llevan al pasaje al acto, pero lo que la cura es el marco del hospital, son las paredes más que la biología. Las paredes son la barrera que mantiene a raya el pasaje al acto. Dice que el hospital la encuadra bien y que nunca está sola ya que sabe que si regresara a su casa eso recomenzaría. El otro también tiene una función de barrera. El medicamento tomado en un cierto lugar introduce un límite. Casi se podría hablar de una transferencia con la institución, algo que remite de cierta manera a la transferencia entre varios, dado que se sirve de los distintos profesionales, como dice Briole, para sus experiencias de laboratorio a condición de que sean precisos con las palabras. La precisión con las palabras se revela como la condición para tolerar el acercamiento del otro.

Mantenerse en el estatuto de persona común, sería lo opuesto a la marioneta yoica, “usted y yo somos personas comunes”…

Hacerse sangre le da la impresión de existir, la alivia porque es una prueba de vida.

Simone tiene crisis de angustia anideicas, es interesante la diferencia con las crisis de angustia neuróticas dado que esta se resuelve enteramente en el cuerpo. Es allí cuando tiene la sensación de no existir y busca en la sangre la vida.

Otra precisión respecto a la entrevista. Miller señala que no vale la pena intentar buscar una relación entre la infancia y la masividad de lo real que presenta el caso ya que esos elementos son calcomanías. Lo real sin ley no tiene causalidad

Notas acerca de la melancolía

Dolors Arasanz

Freud trató la cuestión de la melancolía en primer lugar en una de las cartas a Fliess (manuscrito G 1895). En él destacó que en la melancolía se trata de una pérdida de libido que describe como una “hemorragia interna” que produce un empobrecimiento del caudal de excitación en lo psíquico, que a su vez provoca una inhibición psíquica.

En “Duelo y melancolía” plantea que la melancolía supone al igual que el duelo, una reacción a la pérdida de un objeto amado, añadiendo que en algunos casos la pérdida puede ser de carácter más ideal. Señala que es llamativo el hecho de que se mantiene la hipótesis de una pérdida, pero no se consigue distinguir claramente qué es lo que el sujeto ha perdido, tampoco a él le es posible percibirlo conscientemente. Se trata pues de una pérdida de objeto sustraída a la consciencia. Con ello Freud subraya que lo esencial en el asunto es el estatuto del sujeto y no el rol del objeto. Colette Soler destaca que, respecto de la pérdida, Freud la sitúa de manera diferente según los textos, en el Manuscrito es una pérdida de libido, en “Duelo y melancolía” es una pérdida del objeto, poniendo de relieve que no son en absoluto la misma cosa, dado que la libido es la que funda la apetencia y el objeto lo que podría satisfacerla.

El melancólico muestra una extraordinaria disminución de su autoestima y un gran empobrecimiento de su yo, al que denuncia como siendo ruin e indigno de toda estimación. El cuadro se completa con insomnio, rechazo a alimentarse y un severo juicio del instinto. Entre la intensidad de la autocrítica del sujeto y su justificación real no existe correlación alguna. El sujeto melancólico carece de todo pudor frente a los demás, pareciendo que halle satisfacción en comunicar su desgracia. Siguiendo la analogía con el duelo se debería deducir que el sujeto ha perdido un objeto y en cambio da la impresión de que la pérdida ha tenido efecto en su propio yo. Una parte del yo se separa de la otra y se confronta valorándola críticamente como si se tratara de un objeto. La instancia crítica disociada es la consciencia moral. Freud la sitúa como una de las grandes instituciones del yo y asevera que, como se ve, puede enfermar. Destaca que el

sujeto melancólico se acusa a sí mismo desde el punto de vista moral, siendo la indignidad su afecto más penoso. Añade que las acusaciones que se infringe correlacionan mal con su personalidad y en cambio pueden adaptarse mejor a otra persona habitualmente amada por él. De ello deduce que los reproches corresponden realmente a otra persona y han sido vueltos contra el yo.

Introduce entonces una identificación que es la del yo que se identifica con el objeto perdido “La sombra del objeto cayó así sobre el yo, este último a partir de este momento pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado”[i] es así que el yo es ahora juzgado por la instancia moral, como si del objeto se tratara. De este modo se convierte la pérdida del objeto en una pérdida del yo y el conflicto con el objeto es el conflicto entre la instancia crítica del yo y el yo modificado por la identificación. Laurent señala que la identificación narcisista con el objeto es la que permite ver cuál es en el fondo la relación que el sujeto tiene con el objeto, la de la hostilidad que permitirá entender la cuestión del suicidio. La metáfora de la hemorragia afirma Laurent, debe considerarse ahora como la hemorragia del sujeto en su división y la reacción del yo al mundo exterior.

Se supone, dice Freud, que primero debió de existir una gran fijación al objeto erótico y por otro lado en apariencia opuesto, una escasa energía de resistencia de la carga de objeto. El hecho de que se trata de una elección de objeto de tipo narcisista aclara la contradicción. A la menor contrariedad puede la carga de objeto retroceder al narcisismo. De eso se trata pues en la melancolía, de una identificación narcisista. Freud afirma que es la misma en su principio que la que se produce en la esquizofrenia. Señala que la identificación es la primera forma de relación con el objeto y como ya desarrolló en el capítulo “La identificación” de la Psicología de las masas, es ambivalente.

Afirma que la predisposición a la melancolía estaría determinada por el predominio de la elección de objeto narcisista. Se trata de la identificación narcisista con el objeto que distingue bien de las identificaciones histéricas, en las que se producen también identificaciones con el objeto, que suelen constituir el mecanismo de formación de síntomas, pero donde la diferencia radica en que en las primeras el objeto es abandonado, no ocurriendo de este modo en las identificaciones histéricas.

La pérdida del objeto es pues una ocasión para hacer surgir la ambivalencia amorosa con el mismo, esta ambivalencia es la que presta al duelo una estructura patológica que se exterioriza en el reproche de haber deseado la pérdida del objeto amado o ser culpable de ella. Afirma que el conflicto de ambivalencia (amar y odiar a la vez al objeto) debe de tenerse muy en cuenta en las afecciones melancólicas. Las situaciones que pueden dar lugar a la melancolía van más allá de la muerte de un ser querido, y comprenden situaciones en las que el sujeto se ha sentido ofendido o desengañado. La relación con el objeto se complica por el conflicto de ambivalencia, ante la pérdida se destaca esa relación ambivalente previamente existente. Freud describe los combates alrededor del objeto en los que el odio y el amor luchan entre sí, el primero para desligar la libido del objeto y el segundo para evitarlo, combates que se llevan a cabo en el inconsciente hasta el desenlace de la melancolía en que la libido abandona al objeto y se retrotrae al yo. El tormento que se inflige el melancólico significa las satisfacciones de tendencias sádicas y de odio hacia el objeto, retrotraídas ahora a sí mismo. En la melancolía el sujeto se identifica pues con el odio de sí como signo de su división.

La identificación narcisista con el objeto es entonces la que permite comprender la cuestión del suicidio “El análisis de la melancolía nos muestra ahora que el yo no puede darse muerte si no cuando el retorno de la carga de objeto le hace posible tratarse a sí mismo como un objeto; hostilidad que representa la reacción primitiva del yo contra los objetos del mundo exterior”[ii] De este modo en la regresión de la elección narcisista de objeto queda este abandonado, pero es a su vez más poderoso que el yo. Establece entonces un parangón entre suicidio y enamoramiento afirmando que en los dos casos queda el yo dominado por el objeto.

La peculiaridad de la melancolía es su tendencia a transformarse en manía, que es un estado sintomáticamente opuesto. La alternativa melancolía manía es la que constituye lo que en este texto llama la locura cíclica. Considera que el contenido de la melancolía es idéntico al de la manía, siendo que en el primero el yo queda sojuzgado y en la segunda el yo queda liberado, es decir que ha dominado la pérdida del objeto. En este sentido el maníaco evidencia su emancipación del objeto que le hizo sufrir. La manía es así el triunfo sobre el

objeto, pero el yo al igual que ocurría en la melancolía, ignora también qué y sobre qué ha triunfado. Una vez más, considera que es la regresión de la libido al narcisismo lo que constituye el factor eficaz en la manía.

Tal como señala Laurent (1987), Freud en “El yo y el Ello” presenta otra versión de la identificación melancólica. El yo es juzgado por una instancia superior, el súper yo que ha nacido de una identificación con el padre muerto. El súper yo se encarniza con el yo como si se hubiera apoderado de todo el sadismo del individuo reinando en él el instinto de muerte. En el texto “Sinopsis de las neurosis de transferencia” Freud dice: “El duelo por el padre primitivo surge de la identificación con él, y ya hemos demostrado que esta identificación es la condición del mecanismo melancólico”. Laurent señala que al poner en juego al súper yo como la instancia en juego en la melancolía la pone a su vez en serie con la instancia de vigilancia de la paranoia.

En el citado texto Freud elabora una especulación de la psicopatología a partir del mito de “Tótem y Tabú”, colocando bajo la denominación de neurosis narcisistas la paranoia, la esquizofrenia y la melancolía. Ubica las psicosis, esquizofrenia y paranoia, en el primer tiempo del mito cuando el padre está vivo todavía, y al par melancolía-manía en el tiempo posterior a la muerte del padre. El melancólico detenido en la culpa retroactiva sin poder elaborarla a través de la sociedad de los hermanos y el maníaco detenido a su vez en el momento del triunfo sobre el padre, en el momento de su asesinato. Entonces tal como plantea Laurent, ¿son la misma cosa la identificación con el objeto (Duelo y Melancolía.) y ¿la identificación con el padre muerto? (El yo y el ello) dado que en las dos se juega la identificación en la melancolía. Se necesita reconocer la modalidad específica del padre en la psicosis, la forclusión del Nombre del Padre, en el lugar de su ausencia no se ha hecho presente un significante. Es este mecanismo significante de la identificación con el padre muerto lo que provoca el retorno del objeto como sombra que cae sobre el yo. “Sólo por la forclusión del Nombre del padre se desnuda la relación con la cosa” [iii]. Laurent concluye al final que son las dos caras de lo mismo la identificación con el padre muerto y la relación con el objeto. “El sujeto al castigarse manifiesta al mismo tiempo el registro de la identificación significante de la forclusión y el registro del goce”[iv]

Nieves Soria en su texto “Ni Neurosis ni psicosis” siguiendo el texto freudiano “Sinopsis de las neurosis de transferencia” plantea que el par melancolía manía está en una zona de frontera entre la psicosis y las neurosis, dado que paranoia y esquizofrenia se producen en el primer tiempo del mito cuando el padre está todavía vivo, las neurosis en el segundo tiempo cuando el padre está muerto y opera la ley paterna, y el par melancolía-manía justo después de la muerte del padre, pero detenido uno en la culpa por su muerte y la imposible elaboración y el otro en el momento de júbilo permanente por su muerte.

La melancolía se desencadena a partir de una pérdida, que como se señala puede ser variada (perder un ser querido, perder algo material, perder un ideal…) y que a veces parece tener un valor ocasional, la reacción melancólica es en todo caso una vivencia de pérdida fundamental. La modificación libidinal se traduce en un desasimiento de los objetos y una mortificación que afecta a la homeostasis del sujeto. Respecto de la modificación libidinal Colette Soler plantea que el lenguaje, que introduce una falta en lo real y supone por lo tanto una renuncia al goce, condiciona una virtualidad melancólica. El nombre de esta negativización es en la neurosis castración, que se reserva una condición de complementariedad que es la promoción al objeto. Afirma entonces que “en la melancolía la sola pérdida se ha desencadenado y absolutizado…un sujeto para quien ya no opera la condición de complementariedad y que cae bajo la exclusiva acción de la negatividad del lenguaje” (36 Colette) Lo que retorna en lo real es la castración forcluída. Afirma que la melancolía acentúa en forma exclusiva el retorno en lo real del filo mortal del lenguaje y que, en ella, más que en ninguna otra psicosis, se captan bien los estragos de la instancia de la muerte.

El melancólico subjetiviza la pérdida como dolor moral, la falta adopta la significación de culpa y de ahí el delirio de indignidad. El sujeto eleva la falta a la culpa y toma la culpa a su cargo. Colette Soler señala que Lacan se refiere, más que al dolor moral, al dolor de existir y afirma que en el melancólico se encuentra en estado puro. Existe un vínculo entre el dolor de existir y la culpabilidad, justo la culpa de existir que remite a lo “injustificable” de la existencia. Este pathos de existir y el sentimiento de culpa es lo que le hace asumir el mal. Todo el funcionamiento es computable como efecto de la forclusión.

Respecto al delirio de culpa con el que los sujetos melancólicos se persiguen, Colette Soler señala que está obrando una certeza causal, hay una causa que es el mal que el sujeto cree encarnar, se trata de una culpa de excepción. “El sujeto melancólico tiene una certeza sobre su ser: lo trata como a la hediondez del mundo…en el que él reconoce el goce malo”[v]. El sujeto insultándose insulta al objeto perdido con el que se ha identificado y se convierte entonces en un perseguido de sí mismo. El melancólico se difama, goce masoquista con el cual no hay Otro que haga pareja. Colette Soler señala que por eso los casos en los que el sujeto espera un castigo no son los más desfavorables.

Fabián Schejtman en su libro “Elaboraciones lacanianas sobre la psicosis” plantea que la oposición neurosis-psicosis del primer tiempo de la enseñanza de Lacan, puede retomarse con la teoría de los nudos de la última enseñanza. En la psicosis se trata de anudamientos no borromeos, donde se ha producido una interpenetración de los registros debido al lapsus en el anudamiento, a consecuencia de lo cual, uno de los registros se ha soltado. En cada tipo de psicosis un registro distinto se suelta. Sólo para la paranoia se plantea la puesta en continuidad de los tres registros. Entonces para las psicosis maníaco-depresivas, melancolía y manía, plantea que pueden ser consideradas a partir de la interpenetración de lo imaginario y lo real, y un eventual desprendimiento de lo simbólico. El lapsus en el anudamiento se produciría entre lo imaginario y lo real quedando de este modo anudados.

Bibliografía

Freud, s. “Duelo y Melancolía”, Ed. Orbis S.A., Biblioteca Nueva 1915

Freud, S. “Los Orígenes del Psicoanálisis” Manuscrito G. Ed. Orbis S.A., Biblioteca Nueva 1895

Laurent, E. *Estabilizaciones en las Psicosis*. Ed. Manantial 1991. Buenos Aires

Soler, C. *Estudios sobre las Psicosis*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1991

Schejtman, F. “Elaboraciones Lacanianas sobre las Psicosis”. Grama Ed. 2012. Buenos Aires.

Soria, Nieves “¿Ni Neurosis ni Psicosis? Del Bucle, Buenos Aires

[i] Freud, S. “Duelo y Melancolía” Ed. Orbis, S.A. Biblioteca Nueva. Pág. 2095
[ii] *Ibíd.*, pág. 2097
[iiiiii] Laurent, E. *Estabilizaciones en las psicosis*, Ed. Manantial. Pág. 121
[iv] *Ibíd*. Pág. 122
[v] Soler, C. *Estudios sobre las Psicosis*, Ed. Manantial. Pág. 3