

REVISTA DE LA RED UNIVERSITARIA AMERICANA
REVISTA DA REDE UNIVERSITÁRIA AMERICANA

CYTHÈRE?

#2 | AGOSTO 2019
ISSN: 2617-4790



Pèlerinage à l'île de Cythère, Jean-Antoine Watteau, 1717

FAPOL

FEDERAÇÃO AMERICANA
DE PSICANÁLISE DA
ORIENTAÇÃO LACIANA



FAPOL

FEDERACIÓN AMERICANA
DE PSICOANÁLISIS DE LA
ORIENTACIÓN LACIANA

Los dos pliegues del síntoma y la institución*

ÉRIC LAURENT **

RESUMEN***

En este trabajo Éric Laurent diferencia la clínica de la institución. Plantea que para que se mantengan juntas es necesaria una torsión, un pliegue. Propone y examina dos: uno que va de la institución al síntoma y otro que parte del síntoma para llegar a la institución. En el primer pliegue, en primer lugar está la institución. El síntoma se encuentra en segundo lugar como consecuencia del funcionamiento institucional. En el segundo pliegue, entre institución y síntoma, no hay verdadera institución más que el síntoma, que es efecto de *lalengua*.

PALABRAS CLAVE

clínica | síntoma | institución | política del síntoma

RESUMO

Neste trabalho Éric Laurent diferencia a clínica da instituição. Ele diz que para se manterem juntas é preciso uma torção, uma dobra. Ele propõe e examina duas: um que vai da instituição ao sintoma e outro que parte do sintoma para chegar à instituição. Na primeira dobra, em primeiro lugar está a instituição. O sintoma encontra-se em segundo lugar como consequência do funcionamento institucional. Na segunda dobra, entre instituição e sintoma, não há verdadeira instituição mais que o sintoma, que é o efeito de *lalíngua*.

PALAVRAS CHAVES

clinica | sintoma | instituição | política do sintoma

ABSTRACT

In this paper Éric Laurent differentiates the clinic from the institution. He states that for them to stay together a torsion, a crease, is necessary. He proposes and examine two: one that goes from the institution to the symptom and another that starts from the symptom to reach the institution. In the first fold, first is the institution. The symptom is in second place as a result of institutional functioning. In the second crease, between symptom and institution, there is no real institution other than the symptom, which is the effect of *lalangue*.

KEY WORDS

Teaching | University | Matheme | Knowledge | Discourses | School

Una institución es algo que tiene, de comienzo, estatutos, mientras que el aislamiento del síntoma, la clínica, como lo dice Lacan en su *Apertura de la Sección clínica* (1977), es un discurso que se

produce a partir de un sujeto recostado en el lecho de la enfermedad. Para que se mantengan juntos es necesaria una suerte de torsión, de pliegue, para que, partiendo de uno, alcanzar al otro. Nosotros

** Université Paris 8
ericlaurent@lacanian.net

consideramos dos pliegues: uno que va de la institución al síntoma, otro que parte del síntoma para llegar a la institución.

La institución, condición del síntoma

Partamos de aquello que, en la lengua, derivó en lo que nosotros nombramos ahora "las instituciones". Este término, institución, tiene un doble recorrido semántico, entre "regla" y "comunidad de vida"; el síntoma no tiene en ellas el mismo lugar. Por una parte,

la palabra es un préstamo (a fines del siglo XII) del latín clásico *institutio*. Aparece con el sentido de 'instituir (cualquier cosa), fundación' (...) El sentido actual de 'lo que está instituido', persona moral, régimen legal, etc., está documentado alrededor de medio siglo después (1256)... La palabra es retomada a partir del siglo XVII y hasta el siglo XVIII para designar lo que es establecido por los hombres y no por la naturaleza. 'Cosas instituidas' designa el conjunto de las estructuras fundamentales de la organización social (1790). De allí, en el siglo XX, la institución a propósito de cada sector de la actividad social (*la institución literaria*) y un empleo absoluto designan las estructuras organizadas que mantienen un estado social. A partir del desarrollo de las estructuras sociales, en el siglo XX, han sido formuladas muchas derivaciones didácticas. (Diccionario histórico de la lengua francesa, 1992, pp. 1034-1035)

Entre ellas, la derivación "lo institucional". Es destacable que el diccionario dé como ejemplo el surgimiento del adjetivo "institucional" a nuestra bien conocida "psicoterapia institucional", aparecida en 1952, derivada del adjetivo, que no es documentado hasta 1933.

El resto de las derivaciones es también reciente: institucionalización (1949), institucionalmente (después de 1950), institucionalizar (en 1955). No olvidemos, por lo tanto, que nosotros estamos, junto a las instituciones especializadas, en un campo semántico nuevo, en el corazón de la reorganización de la civilización por la ciencia.

Por otra parte, la institución apareció como comunidad de vida desde el comienzo. Encontramos

ese sentido en la palabra *instituto*.

La palabra (...) designa especialmente la regla dada en una institución en el momento de su formación (1552, instituto de una abadía) y un orden religioso (1608). Es aplicada a un individuo en el sentido de 'manera de vivir' (aproximadamente 1550). Después, *instituto* designa, en particular, ciertos cuerpos constituidos de sabios (1749), especialmente en el *Instituto nacional de las ciencias y del arte* (1795), o *Instituto nacional de Francia* (1795; absolutamente *El Instituto*) que reagrupa las cinco Academias. Esta idea de cuerpo constituido es realizada en el nombre de establecimientos de investigación o enseñanza (1876, *Instituto nacional agronómico*; 1966, *Instituto universitario de tecnología*, abreviado IUT). (*Ibid.*, p. 1035)

Vemos lo que comienza: el sistema de reglas que bordea la comunidad de vida. Todo lo que tiene comienzo en las instituciones humanas aparece siempre durante la falla de numerosos espíritus. También la gente llega a construir dispositivos legales de y para el mundo, tal como los romanos. Para los mejores de ellos, la institución más propia para representar la vida humana era aún la feria y, como decía Cicerón en los *Tusculanes*, la feria que había tenido lugar alrededor de los juegos olímpicos. Lo que le permitía situar el lugar extranjero del filósofo en las instituciones humanas.

Cicerón, *Tusculanes*, V, m, 9 (en respuesta a León, Príncipe de Phlonte, inquiriendo qué es un filósofo: '(...) a su mirada, había analogía entre la sociedad humana y la feria, en la que se despliega toda la magnificencia de los juegos y donde afluye toda Grecia'. '(...) hay una categoría de gente y precisamente los más distinguidos, que no buscan ni aplausos ni beneficios, pero viene como espectadores y examinan curiosamente cómo pasan las cosas', trad. de J. Humbert. (Note en Montaigne, 2001, pp. 243-244)

Esta posición del filósofo en la feria es retomada por Montaigne en un capítulo de *Ensayos*, que lleva por título "De la institución de niños", en el sentido latino arcaico de educación. Él retoma el ejemplo ciceroniano en la inflexión para presentar la nueva situación del filósofo en los años 1580.

Nuestra vida, decía Pitágoras, retira a la gran

y populosa asamblea de los juegos olímpicos. Los unos ejercitan el cuerpo, para adquirir la gloria de los juegos; otros llevan allí las mercancías para venderlas por la ganancia. Hay algunos (que no son los peores) los cuales no buscan ahí otro fruto más que mirar cómo y por qué cada cosa se hace: y ser espectadores de la vida de los otros hombres, para juzgar y reglar su propia vida. (Montaigne, *op. cit.*, pp. 243-244)

De eso se trata para el filósofo, es observar lo que resuena en los otros para juzgar y reglar su propia vida. Montaigne no sitúa más al filósofo como “el más distinguido”, simplemente “no es lo peor”.

El analista es un poco como Cicerón y Montaigne, ninguno de los dos han sido “profesores”, filósofos universitarios, extraterritorializados, sino que han formado parte de la vida de la ciudad y ejercido las magistraturas. Eso no les impide, al mismo tiempo, observar las instituciones y sacar lecciones de su funcionamiento.

Erasmus, él también, supo hacer aparecer en sus “coloquios”, en un tono más cómico, todo lo que hay de risible en la manera en la que el mundo de los humanos intenta comenzar. En *Le banquet des Conteurs* (1524), uno de los personajes inquiriere también a Cicerón la comparación entre la sociedad humana y los juegos olímpicos, pero él la complejiza.

Pitágoras dividía la locura del mercado en tres categorías: unos habían venido para vender, otros para comprar. Él decía que tanto unos como otros estaban inquietos y, por lo tanto, enojados; otros no venían al lugar más que para mirar lo que se exponía en el escaparate y lo que pasaba allí. Sólo esos estaban felices, porque, exceptuados de preocupación, ellos gozaban de un placer gratuito. Y el filósofo, decía él, es una cuarta categoría de hombres que circulan sin comprar ni vender, y no miran ociosos, sino como observadores preocupados por descubrir qué podrían hacer ellos con sus manos. En ese grupo se encuentran los individuos prodigiosamente hábiles, de los que se diría estaban puestos bajo los auspicios de Mercurio. (Erasmus de Rotterdam, 1992, p. 328)

Dicho de otro modo, el filósofo es un ladrón. Eso no es solamente el *voyeur* de la teoría contemplativa, es un activo extractor de un “más de sentido”,

extraído del conjunto de actividades institucionales. La operación es del orden de un menos. El psicoanalista, inspirándose en él, pero probando otra cosa, sustrae una cantidad negativa, un más de síntoma, un fuera de sentido en el funcionamiento de la institución, que tomamos en sentido absoluto. Lo cómico de Erasmus nos conduce directamente al sensacional ensayo de Raymond Queneau, sobre el cual J.-A. Miller había llamado nuestra atención hace unos años, titulado *Philosophes et voyous*, escrito en un período en el que se interrogaba sobre el comportamiento de los filósofos durante la guerra. La frontera entre *voyou-voyeur* y el filósofo se prestaba a todas suertes de desplazamientos, incluso revisiones. Desde el origen, el filósofo puede tener tendencia a demarcar las instituciones como Heráclito, que

como se le demandaba establecer las leyes para los efesios, él las tomaba para que, según él, la ciudad tuviera, después de largo tiempo de muchas dificultades, muros políticos. Estando retirado cerca del templo de Artemisa, él jugaba a los huesecillos con los niños. (Queneau, 1986, p. 232)

Se ve al filósofo reenviar, a su manera, a la soledad de su relación con el azar y el tiempo.

El filósofo solitario reenvía a cada uno a su falta de ley. En su ensayo Queneau diserta de manera animada sobre el comentario de Heidegger en su *Carta al humanismo*, sobre la manera en la que el hombre bordea lo divino. Heidegger dice esto:

De Heráclito, se dice una palabra que había dicho a los extranjeros deseosos de llegar hasta él. Aproximándose, ellos lo vieron calentándose en un horno de panadería. Se detienen, inhibidos, en tanto que, viéndolos dudar, Heráclito les da valor y los invita a entrar con estas palabras: ‘aquí también los dioses están presentes’ (...) En su movimiento de curiosidad inoportuna, la masa de los visitantes extranjeros se siente decepcionada, a primera vista enojada sobre la permanencia del pensador. La masa cree deber encontrar allí, en esas circunstancias, que, oponiéndose al curso habitual de la vida de los hombres, llevan la marca de la excepción, lo raro y, por consiguiente, lo excitante. De esta visita, la masa espera extraer, al menos por un tiempo, la forma de una diversión mentirosa. (...) Los visitantes quieren vivir ese momento, no por

haber sido tocados aunque sea un poco por el pensamiento, sino únicamente a fin de poder decir que ellos han visto y entendido alguna cosa, por lo tanto no se dirá más que una cosa, y es que él es un pensador. (Heidegger, 1983, pp. 144-145)

Queneau repara muy bien en que el comentario de Heidegger es una identificación a Heráclito. Ella dice del clamor ante la manera en la que lo trataban las autoridades francesas de ocupación, la incomodidad que los rodeaba, y el malhumor ante los visitantes que se aproximaban, siendo ellos mismos filósofos. En el bello comentario de Heidegger, Queneau lee un síntoma. Lo que él nos indica es sobre la buena manera. Nosotros no podemos no satisfacernos del lugar de aquel que descompleta la institución, reservando el lugar de lo divino, aquello que nosotros llamamos síntoma. Demos un paso más allá de Queneau. El goce propio de Heidegger está en juego. La operación de indicar lo que resuena no se hace más que a partir de una parcialidad de goce. Es Heidegger con Sade. Es lo que agrega el psicoanálisis a la filosofía.

En ese primer sentido del pliegue de la institución y sus síntomas, primero hay la institución y el síntoma es segundo. Esto es consecuencia del funcionamiento institucional. La interpretación puede llevar el síntoma de la institución a un sentido absoluto, o sobre los síntomas de las instituciones. La escritura del matema de la psicología de las masas [*Massenpsychologie*] es una interpretación de Freud sobre la institución. Del mismo modo, Lacan habla del "ascenso al cénit" del objeto *a* en la civilización. Interpretar consiste allí en designar el *partenaire* de goce de la civilización.

Hacer la psicoterapia de la institución sería querer utilizar el psicoanálisis como un discurso de más, aquel que tendría como objeto el goce y el amor para prevenir los desórdenes. Vendría a obstaculizar la falla en el Otro: S (A barrado). El psicoanálisis de la institución consiste en indicar de la buena manera, no olvidarlo jamás.

Segundo pliegue: del síntoma a la institución

Después de *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921 [1981]), una institución no es más solamente un conjunto de reglas. Es también una comunidad de vida, un grupo en el sentido freudiano, "una suma de individuos que han puesto

un solo y mismo objeto en el lugar del Ideal del yo y, en consecuencia, en su yo, identificados los unos a los otros" (Freud, 1921 [1981], p. 181).

En un texto de orientación sobre la política lacaniana en el sentido de la institución, titulado *Teoría de Turín*, J.-A. Miller extrajo las consecuencias para la práctica de la interpretación.

El lugar del Ideal, en un grupo, es un lugar de enunciación. De allí que dos modos de enunciación distintos son concebibles (...) Un discurso (...) puede ubicarse en el lugar del Ideal, que consiste en enunciar las interpretaciones. Interpretar el grupo es disociarlo y reenviar a cada uno de los miembros de la comunidad a su soledad, a la soledad de su relación al Ideal. El primer discurso es un discurso masificante que reposa sobre la sugestión y, a decir verdad, deja siempre un *quantum* de sugestión ineliminable. El segundo discurso es interpretativo y demasificante. Es un análisis de la sugestión de grupo. (Miller, 2001, pp. 61-62)

La forma que tiene el psicoanálisis de producir un colectivo con la soledad no es el retiro altanero del filósofo o el vuelo animado del síntoma por el espectador no participante. La política lacaniana expuesta por J.-A. Miller procede de modo diferente. Lacan, crítico de la institución analítica, no está contento con la crítica. Él ha querido fundar una que fuera diferente. Es avanzar para crear alguna cosa, un espacio en el que se revele la responsabilidad propia del psicoanalista.

Lacan avanza y se presenta, no como un sujeto que se propone a él mismo como Ideal, sino como un sujeto que tiene relación a un Ideal, como los otros que él invita a reunirse en su Escuela. Eso no es una anulación del Ideal. No hay anulación del Ideal en la Escuela. Si hubiera allí anulación de la función del Ideal, no habría comunidad de Escuela. No hay cero del Ideal, sino que Lacan reenvía a cada uno a su soledad de sujeto, la relación que cada uno mantiene con el significante amo bajo el cual él se sitúa. (*Ibid.*, pp. 62-63)

Nosotros podemos así responder a la acusación de irresponsabilidad que vehicularía el discurso analítico, verdadera máquina de producir *voyous*, como dicen algunos. Con el crepúsculo del deber,

al que habría contribuido mucho el psicoanálisis, se podría hacer un sujeto contemporáneo, queriendo evadirse de sus deberes para obtener siempre más derechos, especialmente derechos de goce. Los pensadores, preocupados por el bien público, querían restaurar en la urgencia un sujeto kantiano y responsable que pudiese ser convocado ante el universal de la máxima y puesto al paso. Nosotros no tenemos esta lectura de Kant y, por lo tanto, dudamos del remedio. La enseñanza de Lacan nos ha despertado al sadismo kantiano y al goce de aquel que manipula el universal. Se trata, para nosotros, de despertar al sujeto a una nueva responsabilidad, inédita, aquella que lo liga más allá de su sujeción a los significantes amo, a su responsabilidad, en vez del objeto plus de gozar que se sostiene del vacío comprometido por los significantes amo y satisfecho a la vez. Es nuestra principal responsabilidad, para retomar la expresión de Hans Jonas, hacia este objeto frágil que nos hace falta transmitir.

El discurso analítico se sostiene, y se sostiene desde el comienzo, si, al mismo tiempo que insta una responsabilidad nueva al sujeto, le permite hacer frente a las viejas preguntas, aquellas que debe a los Otros, aquella que Montaigne retomaba del poeta estoico latino Persio en su capítulo XXV, que hemos ya citado:

*quid fas optare, quid asper
Utile nummus habet, patriæ charisque propinquis
Quantum elargiri deceat, quem te Deus esse
lussit, et humana qua parte locatus es in re,
Quid sumus, aut quidnam victuri gignimur*

[lo que está permitido desear, cuál es el uso del dinero, qué grandezas conviene hacer por y por sus queridos padres, lo que el dios te ha ordenado que seas y en qué lugar te ha estado establecido entre los hombres, lo que somos, o para qué vida somos puestos en el mundo]. (Montaigne, *op. cit.*, p. 244)

Nosotros podemos retomar esta lista estoica, agregando o desplazando algunos elementos. Allí donde el estoico habla de Dios, nos hace falta hablar de síntoma. El hombre es el más grande cuando está ante el síntoma. Es así que el psicoanalista tiene el más grande respeto clínico por el síntoma. Él diagnostica, lo que le permite calcular sobre qué, en la estructura, se apoya su interpretación, y la evaluación del posible pasaje al acto. Tomemos un ejemplo de responsabilidad clínica. La reciente sucesión de pasajes al acto de un cierto número de sujetos contra hombres políticos condujo a los

expertos a hacer declaraciones que dan un extraño retrato de la clínica contemporánea. "A cada siglo, sus regicidas" (Chemin, 12 de noviembre de 2002), nota de una periodista haciendo un retrato banalizado del criminal contemporáneo. Ella elige una muestra de declaraciones de expertos que subrayan: uno, la "banalización" de esos criminales, que no tienen simplemente "nada que perder". Otro, que "esos no son los locos, en el sentido de grandes delirantes persecutorios o que piensan serlo. Los asesinos eran los paranoicos. Nuestros agresores modernos son personalidades límite. Ninguno ha manifestado un gran delirio". Como lo ha dicho el experto psiquiatra, a propósito de la persona que disparó contra el consejo municipal de Vantoux: "la paranoia no era en él una enfermedad, era un síntoma". Otro se pregunta si eso "no se ha pasado de la figura de la enfermedad mental a aquella del vengador de un destino aplastante". Un otro, finalmente, habla de "crimen de proximidad". El nudo de exactitud que ellos observan, me parece, es aquel de una psicosis "normal". J.-A. Miller ha mostrado los fundamentos en la segunda clínica de Lacan. Tal perspectiva es más útil que aquella que expande, sin medida, la categoría de personalidades límite y que se pierde en una banalización de la clínica. Ese movimiento evoca una tesis de Hannah Arendt, discutible y discutida, sobre la banalización del mal. Ella se encuentra allí fuera de su propósito inicial. Entonces, también, aquellos sujetos que declaran certezas delirantes, que han probado todo, de participar en una gran obra política, todos tienen una misión a cumplir, tanto si ella es privatizada como narcisizada, muestra bien la psicosis. Es necesario trasladarse al Otro contemporáneo para situar esos pequeños delirios privatizados que contrastan con los asesinos de los tiempos lejanos. De no hacerlo, le quitamos sabor a la clínica, evaluamos las distinciones que la clínica mantiene alrededor y contra todo. Es necesario elegir: hundirse bajo la masa indiferenciada de lo banal o renovar las buenas distinciones. La paranoia comunitarista no es menos una paranoia, sobre todo en tanto ella está privada de alucinaciones. Es una paranoia "normal". Es necesario ponerla en tensión con otros tipos de psicosis, las psicosis "ordinarias", las extraordinarias, etc., no para segregarnos, sino para no extraviarse.

Para ayudar al psicoanálisis a responder las cuestiones éticas, Lacan ha agregado una institución al mundo. Él ha inventado, así, un nuevo síntoma, un nuevo espacio de discurso. En el siglo de las guerras de religión, que había puesto un límite al Estado liberal, Montaigne y Spinoza se deslizaron

en el espacio confiable entre la creencia privada y la creencia pública. Hubo en el siglo XX, siglo de un Estado que quería soñar con todo, un estudio perspicaz de Léo Strauss que muestra cómo los sujetos han logrado pensar y escribir bajo el régimen de dominio del Uno-todo. Freud lo nombró el “malestar” en la civilización y Lacan su síntoma. Nosotros tenemos que dar cuenta del síntoma de la institución en la época del Otro que no existe y en un régimen del significante amo que quiere redefinir de manera funcional, dentro de una utopía utilitarista, las identidades más fundamentales de lo que constituye al sujeto. La época en la que el Otro no existe es aquella en la que el sujeto encuentra su amo en su goce. Él se consuela de su angustia después de eso. En el hipermercado global, todo puede hacerle signo del fantasma de su goce, α . La operación analítica no consiste más en poner al día un goce que no está más escondido, que está también sobreexposto en su semblante. Eso será, por lo tanto, ceñir el goce en la experiencia de la cura, que se desamarra del particular sujetamiento al horror de aquel. El reconocimiento de un tal *partenaire*-síntoma pone en causa la creencia de cada uno en relación a su modo de gozar y el apoyo que allí adquiere.

El psicoanálisis no es una escuela de individualismo “egoísta”. Es una experiencia de desposesión de sí, en la que se separa la evidencia del lazo entre el yo y el cuerpo para que surja una nueva relación entre el sujeto y el síntoma. Se parte de servirse de la demanda, que va, poco a poco, a ceñir el síntoma como “cuerpo extraño” en el yo. Mientras que el sujeto tiene sentimiento de su cuerpo, él toma el camino del *fuera-de-cuerpo* del síntoma. El síntoma se lee, pero ¿el síntoma es del sujeto? ¿Puede él reconocerse allí? El sujeto se reconoce en la imagen del yo, pero no hay imagen del síntoma que tenga el mismo rol. Es lo que viene a indicar el sentimiento de lo *Unheimlichkeit*, de inquietante extranjería que transcribe, en la ocasión, el sujeto que se encuentra sin imagen a la cual adherirse. El sujeto clásico, de la consciencia, sueña que él acompaña toda la vida del sujeto sobre el modelo del yo que acompaña el cuerpo. Pero el sujeto del síntoma, el sujeto identificado al síntoma, ¿dónde está? En todos y en ningún lado. Envoltura formal que envuelve por todos lados al sujeto, ¿sobre qué superficie queda ubicado?

El síntoma no está en el cuerpo. En la última enseñanza de Lacan, el síntoma se sitúa como “suceso del cuerpo”, expresión de la que J.-A. Miller

ha aislado la fachada. Decir “suceso del cuerpo” es situar una dimensión en la que el cuerpo no es solamente afectado por “las causas”, puesto que suceso se opone a causa. El cuerpo no está solamente causado por otros cuerpos, como una bola de billar es desplazada por otra bola. El está causado por el Otro. El efecto sujeto, que es el síntoma, tiene un pie en el Otro. Lacan había establecido primero las relaciones del cuerpo con el goce a partir de la “causalidad metonímica”, aquella de un objeto siempre ausente del que sólo los efectos son visibles, en tanto hacen irrupción en el mundo de las causas y los cuerpos. Después, Lacan ha complejizado la causalidad metonímica sobre otra versión, la de *suceso del cuerpo*. Haciendo un “incorporal”, intervienen allí en la revisión de Deleuze y Foucault, a finales de los años ‘60, de la filosofía antigua como modo de vida, para contornear el psicoanálisis. Deleuze, especialmente, reactualizará la distinción estoiciana entre “cuerpo” e “incorporales”. La causa va con el cuerpo, el suceso va con lo incorporal. Un buen texto de Deleuze, como lo señala Bréhier. Para los estoicos:

no hay causas y efectos entre los cuerpos: todos los cuerpos son causas, causas los unos en relación a los otros, los unos por los otros. (...) Ellos son causas de ciertas cosas, de otra naturaleza. Los efectos no son los cuerpos, sino, propiamente hablando, los ‘incorporales’. Esas no son cualidades y propiedades físicas, sino los atributos lógicos o dialécticos. Esas no son las cosas o los estados de cosa, sino los sucesos. (...) Esos no son los sustantivos o los adjetivos, sino los verbos. Esos no son los agentes ni los pacientes, sino los resultados de acciones y de pasiones, los ‘impasibles’. (Deleuze, 1969, p. 13)

La proposición de Deleuze designaba un espacio particular, una superficie sobre la cual venían a inscribirse los significantes que no eran más saussureanos. Ellos devenían los signos de la intensidad pulsional, se inspiraban del objeto α . Ellos no representarían a un sujeto para otro significante. Ellos eran pura ausencia de la representación, inestables, siempre en devenir. Inasignables a un cuerpo, ellos no eran susceptibles de hacerlo padecer. Recuerdo haberme encontrado a Deleuze en esa época, seguido sus cursos y haber intervenido en estos. Era fascinante verlo incorporalmente deconstruir los cuadros clínicos y subvertir el espacio clasificatorio. Se veía

aparecer las superficies textuales, se plegaban y se replegaban sobre sí mismas, una fantasmagoría de goce desafiaba toda clasificación. Eran las premisas preliminares del alivio maniaco posmoderno alrededor del peso del goce. Lacan ya había puesto cuidado contra la concepción de una interpretación “plegable a todos los sentidos”. Pronto, yo sabía lo que Lacan había retenido de la gran construcción masoquista estoiciana y que iría en otra dirección.

El síntoma es un incorporal, pero tiene un cuerpo. Se inscribe sobre una superficie, que es el cuerpo, a condición de considerarlo como otra dimensión que aquella del narcisismo. Lacan distingue fuertemente los dos modos de superficie. Por un parte, la superficie que es la burbuja del cuerpo. Por otra parte, la superficie topológica o el efecto de sujeto, el suceso, se articula al cuerpo, operando de manera tal que el interior y el exterior se representan el uno en el otro. El síntoma se inscribe sobre una superficie torcida, unilateral, del tipo banda de Moebius. Es en esa torsión que el sujeto toma su cuerpo para hacer, no un pliegue, sino una aplicación de la función del deseo.

Para Lacan, la disyunción entre el cuerpo y el goce es realizada mejor en la posición femenina. Comentaré aquí la ayuda de un punto reciente, puesto en valor por J.-A. Miller: la creencia en el Uno viene, en la última enseñanza de Lacan, de la erección de la imagen del cuerpo, del Un-cuerpo. Es justamente porque el goce de una mujer la vuelve a ella misma Otra que el sujeto que se define puede romper con la creencia del Uno del cuerpo para preferir el goce como Otro. El lazo de la posición masculina con el goce fálico lo arrima más a *su* cuerpo. La identificación al síntoma surge, entonces, en un “aura” paradójal. Es así que la posición femenina puede inscribirse en una relación directa del cuerpo al goce Otro.

Es en tanto que su goce es radicalmente Otro que la mujer tiene más relación con Dios que con todo lo que ha podido decirse en la especulación antigua, siguiendo la vía de lo que no se articula manifiestamente más que como bien del hombre. (Lacan, 1975, p. 77)

En la biología lacaniana, la identificación al síntoma puede permitir la ligazón, la descentralización del sujeto hacia otro cuerpo, aquel del hombre, por ejemplo.

Poder aceptar ser el “síntoma de un otro cuerpo”,

he aquí lo que para el Lacan del año '75 separa la posición histérica de la posición femenina.

Así, los individuos, que Aristóteles toma por los cuerpos, pueden no ser nada más que síntomas, ellos mismos relativos a otros cuerpos. Una mujer, por ejemplo, es síntoma de otro cuerpo. Si ese no es el caso, resta como síntoma histérico, con esto queremos decir último. (Lacan, 2001, p. 569)

En ese segundo pliegue entre la institución y el síntoma, no hay verdadera institución más que el síntoma, que es efecto de *lalengua*. El síntoma, separado de la imagen del cuerpo, no tiene vocación de ser individual. Él es, a la vez, del “otro cuerpo” y “plural”, en tanto existen los “tipos de síntoma” que distingue la clínica. En ese sentido, el síntoma es, a la vez, primero y último. Es primero en tanto es lo que funda el aparato de goce del sujeto desde su llegada al mundo. Es último en tanto asegura, en su diversidad, la variedad de las comunidades de sujetos que no forman más conjunto por el ideal. El síntoma, en el sentido del *partenaire*-síntoma responde al sujeto, como respuesta de lo real. El psicoanálisis, por su concepción del goce, interroga el individualismo democrático. Esto supone que el goce es pre-individual, como ha instalado J.-A. Miller en su Curso, y es por allí que ha interrogado los derechos del hombre “individuo”.

Discerniremos ahora dos políticas del síntoma en la civilización. Una es un tema extraño del relativismo posmoderno. El sujeto reivindica su identidad de goce. El uno del cuerpo quiere identificarse absolutamente con su goce y lo encuentra por una política de comunitarismo identitario. Es la comunitarización del síntoma. Por otro lado, la consideración del síntoma separa el goce del uno del cuerpo. La identidad de creencia no es requerida. El lugar público puede ser compuesto por sujetos en los que el goce no es encarnado en el Un-cuerpo. El goce es Otro para los cuerpos que lo asemejan según los tipos de síntoma. En el entusiasta homenaje a Lewis Carroll publicado en la edición n°50 de *Ornicar?*, Lacan articula la paradoja. El objeto de goce de Carroll es perfectamente definido. Es la jovencita. Él es de aquella comunidad. Por lo tanto, se dirige a todos, un todos particular, que se inscribe en el no-todo. “Como esta obra nos llega a todos después de eso, no se concibe bien más que una teoría determinada de lo que es necesario llamar el sujeto, aquella que el psicoanálisis permite” (Lacan, 2003, p. 9). Entonces nosotros obtendríamos un lugar público

no comunitario sin, por lo tanto, ser aquel de los derechos abstractos del hombre. Es aquello que se

trata de construir con los otros en nuestra civilización. Es una tarea del psicoanálisis aplicado.

* Texto obtenido de Ornica? Digital, publicado aquí con la amable autorización del autor. Traducción al castellano: Olga Molina

*** Agradecemos la colaboración especial en este artículo de Ana Josefina Elías y de Luciana Szrank, quienes tradujeron el resumen al portugués y al inglés respectivamente

¹“La clínica todavía está atada a la cama—, veremos a alguien acostado. Y no encontraremos nada mejor que hacer acostarse a aquellos que se ofrezcan al psicoanálisis (...). Es indudable que el hombre no piensa de la misma manera acostado que de pie, aunque sea sólo el hecho de que en esa posición acostada que hace muchas cosas, el amor en particular, y el amor entraña todo tipo de declaraciones. En la posición acostada, el hombre tiene la ilusión de decir alguna cosa que sea del decir, es decir que importe en lo real”. Lacan, J., “Apertura de la Sección clínica”, *Ornicar?*, n°9, 1977, p. 8.

² N. de la T.: voyou-voyeur es un juego de palabras que en español equivale a “granuja” y “mirón”.

³ Es lo que J.-A. Miller había abrochado con una fórmula: “si la causa no está allí, los efectos danzan”.

⁴ En su primer curso de “La orientación lacaniana” del año 2002-2003, el 13 de noviembre de 2002.

REFERENCIAS

- Chemin, A. (12 de noviembre de 2002). “Esos nuevos criminales que apuntan los hombres políticos” en *Le Monde*.
- Colectivo (1992). *Diccionario histórico de la lengua francesa, bajo la dirección de A. Rey*. París: Dictionnaires Le Robert.
- Erasmo de Rotterdam. (1992). *Les Colloques*. París: Robert Laffont.
- Deleuze, G. (1969). *Lógica del sentido*. París: Editions de Minuit.
- Freud, S. (1921 [1981]). “Psicología de las masas y análisis del yo” en *Ensayos de psicoanálisis*. París: Petite bibliothèque Payot.
- Heidegger, M. (1983). *Carta sobre el humanismo*. París: Aubier-Montaigne.
- Lacan, J. (1975). El seminario, libro XX, *Aún*, París: Seuil.
- Lacan, J. (2001). “Joyce, el síntoma” en *Otros escritos*. París: Seuil.
- Lacan, J. (2003). “Homenaje a Lewis Carroll” en *Ornicar ?*, n° 50. París: Navarin éditeur.
- Miller, J.-A. (2001). “Teoría de Turín sobre el sujeto de la Escuela” en *Apertura del congreso de la AMP en Buenos Aires, julio del 2000*. París: EURL-Huysmans.
- Montaigne, M. (2001). “De la institución de los niños” en *Los ensayos*. París: Librería general francesa, col. La Pochotèque.
- Queneau, R. (1986). *Vhilosopbes et voyous*. París: Gallimard.