



Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano

Gaceta del Consejo

*Gasetta del Consell * Kontseiluaren Aldizkaria * Gaceta do Consello*

Núm. 13

Mayo de 2002

Editorial

El psicoanálisis se atreve a introducirse en el lugar de lo que no encaja en la civilización; puede hacerlo siempre que el psicoanalista esté formado en el arte de saber que, al sujeto, no tiene nada que prometerle que vaya más allá de su rizoma particular (véase Freud, capítulo VII de *La interpretación de los sueños*), esto es, de su sistema de nudos más cercano, de su contexto semántico vivible. Pero, a la vez, no puede ignorar la atracción del agujero de la destrucción - lo real cuya lógica se nos escapa.

Antoni Vicens

La Presidenta

Fundar una escuela en la época de las psicoterapias. ¿Qué exigir?(Intervención en la Asamblea de Fundación de la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo Freudiano en Italia)

Quisiera agradecer a Maurizio Mazzotti, Presidente de la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo Freudiano en Italia, su amabilidad al invitarme a participar en esta Asamblea. Igualmente, quiero dar las gracias a los colegas italianos por la cordialidad y acogida que una vez más encuentro entre ellos.

Quisiera transmitirles, en nombre de los miembros de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano en España, nuestra alegría por la fundación de la Escuela en Italia, y les hago

llegar nuestra disponibilidad a colaborar con ustedes en esta tarea apasionante de construcción de una Escuela.

El tema que nos convoca es de enorme actualidad para todas las Escuelas de la AMP y es una pregunta clave y difícil de responder. Es por eso que más que una respuesta acabada me han surgido inquietudes sobre el tema.

Pensar las condiciones de entrada a las Escuelas, íntimamente ligadas a la garantía que la Escuela otorga, ha desembocado en el tema que nos convoca en Bruselas, el efecto-deformación. ¿Qué características tendría la formación que sostienen nuestras Escuelas?

En estos dos años desde Buenos Aires a Bruselas, pasando por Milano, al trabajar sobre la formación del analista hemos comprobado la radical diferencia entre psicoanálisis y psicoterapia. Diferencia irrenunciable por la que velan nuestras Escuelas. La fundación de la Scuola in Italia es un ejemplo de ello.

En esta época, cada vez más personas llegan a las consultas "enfermas de sentido"; no el que cada uno puede dar a sus síntomas y padecimientos, sino el inyectado por los medios de comunicación, los manuales de autoayuda, los especialistas "psi". El exceso de ofertas psicoterapéuticas que en la actualidad prometen la felicidad, no libran a los sujetos del padecimiento que supone que el "deseo se adormezca", "la angustia inunde lo cotidiano", "la realidad se torne mortificante", "el amor se convierta en una inversión segura".

Vemos llegar a nuestras consultas muchas personas buscando "una psicoterapia" y por el malentendido se encuentran con un psicoanalista. ¿No es en este momento cuando se pone a prueba que nuestra práctica mantiene una diferencia radical con la psicoterapia? ¿Que, incluso, cuando se trata de un psicoanálisis aplicado a la terapéutica se trata de psicoanálisis?

En la ELP del CF en España hemos podido saber que la mayoría de los encuentros de los miembros de la Escuela con un psicoanalista, venían precedidos de un encuentro con el descubrimiento freudiano. Para la mayoría de nosotros se trataba de iniciar un psicoanálisis. Este es otro momento, y aunque en alguna medida esto se conserve tenemos que empezar a incluir en nuestra reflexión la particularidad de nuestro tiempo.

Los discursos de la doxa se empeñan sistemáticamente, por lo menos en España, en confundir psicólogo, psiquiatra, psicoanalista. Se intenta ofertar el psicoanálisis como una terapéutica entre otras, como un servicio más para el contribuyente. Así se quiere reducir toda la potencia del encuentro y hacer trizas toda verdadera transformación subjetiva.

Pero este estado de cosas que nos rodea, es justamente lo que nos obliga a despertar frente al porvenir del psicoanálisis. La existencia del psicoanálisis no está asegurada aunque sigan existiendo psicoanalistas. Si los psicoanalistas se responsabilizan únicamente de la dirección de la cura de sus pacientes, ello no será suficiente para la permanencia del psicoanálisis. Es necesario que revisen con una crítica asidua su relación con el psicoanálisis.

En esta dirección, los cursos de la Orientación Lacaniana que dicta Jacques-Alain Miller vienen mostrando cómo en la última enseñanza de Jacques Lacan es donde podemos encontrar las claves para no promover el olvido de lo real en nuestra práctica y en nuestras instituciones.

Se trata de mantener como brújula la categoría de la "no relación" en la dirección de la cura, lo que nos lleva siguiendo la lógica que propone Jacques Lacan en *Encore*, al régimen del encuentro y de la contingencia, paso inevitable para hacer que el psicoanálisis se mantenga en su estatuto de síntoma. Lo necesario, el "no cesa de escribirse, no cesa, no cesará..." nos permite reconocer las marcas, inscripciones, huellas del exilio de la relación sexual que solo como contingencia se nos da.

Mercedes de Francisco

Estimado colega:

El último comunicado de este consejo refleja con suficiente precisión el debate sostenido en su seno durante la reunión del pasado 26 de enero, que contó con la presencia de Graciela Brodsky y de Judith Miller. Fue un momento esclarecedor, ya que pudimos establecer en qué momento estamos y, por lo tanto, poder reorientar la dirección hacia donde vamos. Efectivamente, después de fundar esta Escuela quedaba aún por terminar de construir su edificio: las sedes y comunidades, cada una en el tiempo que les fue propio. Por otra parte, las demandas de admisión a la Escuela implicó un arduo e interesante trabajo. La cuestión exigió volver a ella más de una vez, puesto que está en consonancia con el debate abierto en el conjunto de las escuelas y la AMP. Al respecto, el último Congreso de la AMP en Buenos Aires marcó un hito importante que, por supuesto, no dejó de tener consecuencias en nuestro trabajo de consejo y que prosigue en el camino hacia Bruselas. Si bien hubieron otras cuestiones que llevaron su tiempo de tratamiento, estas dos han sido las que centraron nuestra labor en este período de institucionalización de la nueva Escuela. Esa etapa ha terminado. Ahora comienza otra.

La preocupación que nos orienta es hacer existir más decididamente esa comunidad de trabajo que la escuela supone. No ignoramos que la tendencia hacia lo local es la pendiente que caracteriza al "estado español". También sabemos que contrarrestarla con una política de centralización no es lo más adecuado: poder central y localismos se sostienen muy bien, es más, se condicionan mutuamente. Nosotros tenemos una experiencia anterior y sabemos que una comunidad de experiencia se construye con los resultados de las transferencias de trabajo. Promoverlas, afianzarlas y extenderlas es la apuesta. Y no hay que preocuparse mucho si no se controlan; la cuestión relevante es que ese trabajo debe estar orientado. Y es aquí que el consejo tiene una función que cumplir en esta nueva etapa.

Esta instancia, gracias a dios, no tiene que inventar una orientación política. Tampoco descansar en un supuesto "la que nos es dada". Simplemente hacerla suya, es decir, poder efectivamente tener alguna. Entiendo que una orientación es, entre otras cosas, poder formular una pregunta verdadera, es decir, que nos cause. ¿La formación del analista, lo es?

Guiados por esta pregunta, el consejo la reformuló en otras cuatro, y con los medios y el tiempo que disponía - no los mejores, lo sabemos - las remitió a muchos miembros elegidos al azar. Con las respuestas recibidas, el consejo se puso a trabajar. El próximo 1 de junio, en todas las comunidades de la ELP, estaremos presentes para extender este trabajo a todos los miembros. ¿Con qué cree usted que nos vamos a encontrar?

Estela Paskvan

No hay ágape sexual

El AE del Banquete de los analistas

Esta conferencia se enmarca por una parte en el contexto de una serie de reflexiones sobre la formación de los analistas con miras a nuestro próximo Congreso, así como con el texto de referencia para estas reflexiones, texto elaborado a partir del Curso de Jacques-Alain Miller de 1989-90 que lleva por título *El banquete de los analistas*.

Diremos de entrada que, respecto a la formación del analista, Lacan fue tajante: "No hay formación del analista, sino formación del inconsciente". Pero no debemos olvidar que, si para Freud la formación del inconsciente por excelencia es el sueño, Lacan pone el acento sobre todo en esa formación del inconsciente que es el *Witz*, el chiste. Y no podemos no tener en cuenta que Lacan toma como modelo del pase precisamente al *Witz*, al chiste. ¿Es este el resultado del pase? O sea: ¿es el AE una formación del inconsciente?

No creo que podamos llegar hasta ahí. Pero sí podemos ver que hay una línea de trabajo en Lacan que haría cercano lo que podríamos entender por un analista formado en el sentido lacaniano con un AE.

En efecto, para Lacan el AE es el analista en tanto tal. Es decir, el analista que se ha formado, en el sentido de producido a consecuencia de un análisis. En este sentido el analista formado es igual al analizado.

Pero atengámonos a lo que nos dice J.-A. Miller en este curso que comentamos.

El AE es el eje de la reflexión de J.-A. Miller durante ese año académico. No puede ser de otra manera, porque el concepto de Escuela implica la pregunta sobre qué es el psicoanálisis, y esta pregunta implica a su vez la de qué es un analista. Es el desarrollo de toda la lección tercera que Graciela Brodsky ha titulado "El deseo del analista".

La pregunta clave, no sólo de este tercer capítulo, sino de todo el curso es: ¿qué es un analista? Es una pregunta fundamental, una cuestión de primer orden en el psicoanálisis de orientación lacaniana, porque el pivote de la Escuela de Lacan será esta pregunta. Y es que sólo a partir del no saber es posible una elaboración de saber.

Por tanto, partimos con J.-A. Miller de la pregunta sobre lo que es un analista. Esto es esencial para saber lo que es la Escuela, pues como digo la pregunta de qué es un analista viene de la pregunta sobre el psicoanálisis.

Hay una primera dificultad para captar lo que es un analista, puesto que definir al analista supone identificarlo, y el discurso analítico se caracteriza por ir en sentido contrario, en sentido de la desidentificación, produciendo S1.

Podemos dar ya una definición del analista. Si el analista, como dice Lacan, es el producto de un análisis, es por tanto aquél que se ha desembarazado de los significantes amos que lo identificaban. Tenemos aquí una definición que es paradójica, puesto que definir es identificar, y aquí tratamos de definir a aquél que precisamente no es susceptible de ser definible. Nos aparece pues la paradoja de Russell.

Pero antes de seguir adelante, digamos que tratamos de definir al analista no por su parecer, es decir no porque parece actuar como un psicoanalista, o sea que lo es en tanto que funciona como analista, por su práctica, sino se trata de definir al psicoanalista independientemente de su práctica, no por su parecer, sino por su ser. Eso quiere decir que un analista es el producto de un análisis.

Además de esta identificación negativa, de esta definición por su falta de identificación, tenemos que Lacan hace una identificación positiva del analista. Llamamos analista a aquél que tiene el deseo del analista. Esta definición del analista está en ese escrito de 1973 llamado "Nota italiana". (1) Es hasta tal punto una identificación, que Lacan la llama "marca". (2) Es más: es una condición, pero una condición absoluta, "pues no hay analista más que si ese deseo le adviene"(3).

¿Cuál es este deseo? El deseo de saber, dice Lacan. La definición de Lacan del analista es la de aquél que tiene el deseo de saber. Ahora tenemos toda la problemática sobre qué es un analista desplazada al deseo de saber.

Lo primero que podemos decir del deseo de saber es que es un deseo. No es un saber, sino un deseo, un querer saber. Y querer saber es justamente lo opuesto a no querer saber, que es uno de los nombres de lo que Lacan llamó *Verdrängung*, represión, y que en ese texto de la "Nota italiana" Lacan llama "horror al saber", (4) para poner el acento sobre el *pathos* con el que se muestra su fundamento mismo, es decir la castración.

Si el analista se define por el deseo de saber y el analista es el producto de un análisis, el análisis, más allá de cualquier terapéutica, es una experiencia de saber.

En realidad, el que el análisis sea una experiencia de saber es el fundamento del pase, que se basa en la ambición de Lacan de hacer del pase una experiencia equiparable a la ciencia, una experiencia transmisible para todos.

El análisis considerado como experiencia de saber implica que se van depositando toda una serie de significantes hasta un momento en que fuese posible extraer la ley que da razón de la secuencia de esos significantes. Es un recorrido que iría desde A hasta A tachado, siendo la ley S(A) tachado.

En otras palabras, es obtener la fórmula, el denominador común, la ley, que explica por qué los significantes que determinaron mi existencia fueron tales y se relacionaron entre sí de tal manera. J.-A. Miller, siguiendo a Lacan, toma como paradigma la invención del número transfinito por Cantor. Es todo el capítulo XX.

En el fondo, el S(A) tachado, la ley de la serie, es, como demuestra J.-A. Miller, el objeto (a).

Esto con respecto al saber; pero, lo sabemos, el psicoanálisis no es solamente una experiencia de saber, también es una experiencia de deseo. Por lo tanto, la expresión de Lacan, el deseo de saber, hace una sutura entre estos dos elementos heterogéneos que son el saber y el deseo, articulando de esta manera el psicoanálisis como experiencia de saber y el psicoanálisis como experiencia de deseo. Para Lacan, el saber no es más que una articulación significativa sin sentido. Esta es la definición lacaniana de saber.

El deseo, sin embargo, nos remite a toda una serie de conceptos que tienen que ver con el significado, con el sujeto, con la verdad. La verdad no es más que una significación que produce en el sujeto esa especie de certeza, una significación producida por los significantes. Pero el deseo implica lo que conocemos con el término de modificación subjetiva. Hablar de deseo al final de análisis implica lo que se llama la clínica del final de análisis, que no son otra cosa que las modificaciones subjetivas que se han producido. Entonces hemos dicho que S(A) tachado solamente es posible al final del análisis, porque lógicamente obtener la serie de todos los significantes se logra al término al que podemos llegar, porque no podemos, y al mismo tiempo no tiene más sentido, ir más allá. Pues igual que este matema del significante de S(A) tachado que da razón de por qué se produce así y no de otra manera la articulación de los significantes que da razón de la existencia de ese sujeto, al igual el deseo de saber emerge únicamente al final del análisis. Lo mínimo que podemos decir es que no es posible - con esta definición - el deseo de saber sin un análisis. El deseo de saber es lo que se produce al final de un análisis, al menos según Lacan. Es importante porque es un concepto que es inédito e inexistente fuera de un psicoanálisis.

La tesis de Lacan es que en el lugar del horror al saber adviene el deseo de saber. Este sería el mecanismo íntimo de la producción de un psicoanalista. ¿Por qué se produce un psicoanalista? Porque allí donde hay horror de saber, cuyo sustrato es la castración, la verdad del sujeto, un no querer saber, que además sólo es posible cernirlo, captarlo como propio de cada uno, separado del de todos, allí donde hay eso al final de un análisis adviene el deseo de saber.

Pues bien, la modificación subjetiva que se produce en el análisis implica que, allí donde hay, horror haya saber. Lo cual, si lo pensamos, no implica otra cosa que asumir la castración. Incluso J.-A. Miller lo plantea, y esto me parece lo más complicado de este Curso, por el lado de la pulsión.

En el fondo se trata de intentar comprender por qué Lacan se hace esa pregunta de saber qué pasa con la pulsión cuando se atraviesa el fantasma.

Escribamos la fórmula del fantasma, $\$ \ll a$. Y escribamos también la pulsión en tanto voluntad de goce, teniendo en cuenta que las pulsiones se fundamentan en el horror a la castración, y fundamentalmente en el horror de saber lo que pasa con el otro sexo, y más concretamente con el sexo Otro. (6)

Puesto que la pulsión gira en torno al objeto (a) que resguarda la castración tendríamos a/-fi.

Y como la verdad del sujeto es la castración, tendríamos que el final del análisis implicaría, al menos en teoría, una cierta modificación de esos matemas. Así podríamos escribir que el matema a/-fi se transformaría en a/S2, es decir en el lugar del horror al saber, el deseo de saber escrito como *Wissentrieb*, como pulsión de saber.

Esto me parece realmente fuerte, porque en cierto modo implica una ganancia epistémica al goce pulsional. Allí donde se gozaba adviene un saber. De hecho es la tesis de Lacan en *Televisión*, que ese desciframiento implica un desciframiento de goce.

¿Hasta qué punto es posible una modificación pulsional, y hacer de esta modificación pulsional un saber que sea efectivo para el psicoanálisis? Esa creo que es en el fondo la pregunta que J.-A. Miller rescata de Lacan.

Por eso J.-A. Miller puede hablar de subjetivación del objeto a (7), incluso de subjetivación de la pulsión. (8) Expresión que puede ser una paradoja, ya que Lacan definió la pulsión como acéfala. Pero si hay algo que debe obtener el analizante al final de su análisis es que él habla también ahí, en la pulsión, y es por lo tanto responsable de la pulsión.

No es sólo pues asumir la castración, que podríamos escribir S(A) tachado, sino también asumir qué habla en la pulsión, lo cual sería el mecanismo más íntimo del cambio del horror de saber en el deseo de saber: a/ -fi -> a/S2.

Pero tenemos además que precisamente a/S2 es la posición del analista. Por eso J.-A. Miller puede hablar de subjetivación del objeto a, porque en un análisis se iría desde el discurso de la histeria hasta la obtención, la sustitución de a en ese lugar. A nivel subjetivo esa transformación puede nombrarse ser en desecho. Sostener la posición de ser un desecho. En realidad, un análisis transforma a un sujeto en alguien que es capaz de saber que lo que le espera al final de un tratamiento psicoanalítico es ese ser el desecho de la operación, y además poder sostener esa posición de desecho (desecho-amo).

Saber ser un desecho es otro de los nombres del deseo del analista. Porque esto es lo que hace posible la operación analítica. Saber ser un desecho implica sostener la posición conveniente el tiempo suficiente para que el analizante prescinda del analista.

¿Cómo se entiende esto desde el lado de la transferencia y por tanto del lado del sujeto supuesto saber? Del lado del analizante tenemos que la transferencia en tanto que amor que se dirige al saber es una demanda de amor. Ahí donde el analizante demanda amor el analista responde con el deseo de saber que en este nivel no es otra cosa que el deseo de que tú, analizante, sepas.

¿Sepas qué? Sepas obtener ese saber que si bien no es otra cosa que significación, es un saber inconsciente que encierra la verdad de lo que eres.

Y es que el deseo de saber apunta a la verdad, por eso no es el deseo de la ciencia, a la cual y con toda razón la verdad le importa un pito. Tampoco es el ansia de verdad de la docta ignorancia que se sostiene sobre el deseo de no saber.

Se trata de un deseo inédito, de un deseo que deposita un saber (imaginario, es cierto) en el lugar de la verdad. Es por tanto el motor mismo de la experiencia analítica, lo que la hace posible.

Después de todo, ¿con qué nos encontramos? Nos encontramos con que un analista es el que hace posible un psicoanálisis. Y precisamente eso es lo difícil: hacer posible un psicoanálisis.

NOTAS: (1) J. Lacan, "Note italienne", en *Autres écrits*, pp. 307-311. Éditions du Seuil, París, abril 2001. (2) Ib., p. 308. (3). Ib. (4). Ib.

(5). J.-A. Miller, *El banquete de los analistas*, p. 379, Ed. Paidós, Argentina, 2000. (6). Ib., pp. 276-277. (7). Ib., p. 402. (8). Ib., p. 423.

Hilario Cid Vivas

No hay cópula sexual

Entre el odio y el amor. El pase

Este fue el título de la intervención del Sr. Patrick Monribot en el espacio de los AE de Madrid.

En la serie de las enseñanzas de los AE que venimos escuchando en este espacio hemos podido apreciar, en cada uno de ellos, alguna novedad relativa tanto al esclarecimiento de un punto particular como al estilo de la transmisión realizada.

En el caso de Patrick Monribot, al que algunos ya habíamos tenido la oportunidad de escuchar en otras ocasiones, se une un estilo prístino con la novedad en el terreno del amor y la sexualidad. El recorrido hecho por Monribot "del desmentido al síntoma" proporciona los elementos para mostrar, en el pase de un hombre, cómo se puede ir más allá de la fetichización de una mujer hasta hacer de ella un síntoma, y cómo en ese pasaje se producen transformaciones tanto en el amor como en la sexualidad.

Reproducimos aquí algunos fragmentos de su intervención.

"Anudar un síntoma conclusivo es, efectivamente, una consecuencia del levantamiento del desmentido. Hacer de una mujer un síntoma implica reformular el lazo a esta mujer. No se trata ya más de amar a las mujeres en general - esta solución supone un lazo fetichizado a la serie, como Don Juan -, sino que se trata de poder amar a *un* mujer en particular y en posición de excepción, lo que es otra cosa. Yo sostengo la tesis, por experiencia de analizante, de que el amor a las mujeres objeta al amor, e incluso viene a enmascarar el odio inconsciente hacía las mujeres del que sufre el neurótico. Sostengo también la idea de que el odio estructural a las mujeres es la raíz de todas las segregaciones...

"Las razones de este odio son múltiples. Si el sexo de la mujer está fuera del lenguaje, fuera del efecto de castración del lenguaje, es entonces un lugar de goce sin límite, sin negativización significativa e inasimilable para todo sujeto que esté tomado en el lenguaje. Es el lugar de un goce radicalmente Otro, extranjero e inquietante. Desde ese lugar se elabora fatalmente el odio al goce del Otro... Hay un odio al no-todo de parte de los sujetos neuróticos, ya sean hombres o mujeres, pues el no-todo inquieta. Se puede decir también que la aversión del neurótico por lo real explica el odio al goce femenino.

"Con la fetichización de una mujer como solución viril, no logra el hombre apartar de sí el odio al goce del Otro, con el fetiche un odio sucede al otro."

Como nos recuerda Monribot, Lacan, en "De un discurso que no fuera semblante", dice: "Para que un racismo se constituya (...) ninguna necesidad de ideología (...) basta un plus de gozar."

Y sigue Monribot: "Fetichizar el cuerpo de una mujer basta para alimentar un racismo anti-mujer. El neurótico está dividido entre dos modalidades del odio: el horror al goce femenino en tanto que real, y el efecto racista del plus de gozar ligado a la fetichización del cuerpo del Otro.

"Analizar el odio inconsciente hacía las mujeres cambia bastante las cosas. En el nivel íntimo, la sexualidad es modificada: no fetichizar a una mujer permite por ejemplo hacer el amor sin pensar en nada, como ha podido decir el pasante. Es una modalidad más bien femenina del acto sexual, que es difícil de obtener en un hombre salvo quizá al final de la cura. En el plano amoroso un nuevo amor está permitido. Está anunciado en la cura por el relanzamiento de la transferencia: si un hombre obsesivo consiente en saber que ama al analista, lo cual no es tan evidente para un hombre, entonces puede consentir en amar de otra manera a una mujer ; es un signo predictivo. Este nuevo amor no es el mismo, pues no es más el milagro de la relación sexual...

"Este nuevo amor no es un amor que engaña, sino un amor del que Lacan dice en *Los no incantados*: 'El amor es la verdad. Es verdad a condición de que una mujer cese de ser un fetiche'. Este amor, si bordea el agujero, tiene el valor de una solución de salida: participa del síntoma..."

Araceli Fuentes

No hay trato sexual

¿Semblante o existencia del analista?

Es cierto que algo de la definición del analista se escapa, de ahí cierta deriva que nos conduce a decir que: "El analista no existe". Esta no existencia apunta a otra proposición gramatical: "El analista no es sino un semblante". Es por ello que debe poder jugar a ser ciertos objetos, una serie para cada sujeto analizante. Si hay un quehacer para el analista, éste pasaría por un "saber hacer" con los semblantes.

Si comparamos y definimos al analista del lado de la no-existencia al igual que La Mujer, una serie de preguntas vienen a formularse. Por un lado, ¿no estaría el analista más próximo de la posición femenina en el sentido de la mascarada? ¿No es la mascarada un semblante de un ser femenino que tiene dificultad para encontrar una identidad, en todo caso de un significante universal que la defina como La Mujer? A esta indefinición de La Mujer, Lacan responde con una matema $S(A/)$ que se puede leer como: un significante falta, no hay Otro del Otro. ¿No se inscribiría también el analista del lado de este matema, de un significante que falta en el Otro? Por otro lado, continúan las preguntas: ¿En qué se diferenciaría la mascarada femenina del hacer semblante del analista? A mi parecer, la mascarada se situaría mas bien del lado del falo (del significante), de "ser" eso que falta - que disimula la falta - lo que conduce a la investidura del brillo fálico en el cuerpo de una mujer; mientras que el hacer semblante del analista estaría mas del lado del objeto a, objeto que falta. Esto situaría el deseo del analista desde una posición del "parecer", diferente y opuesta a la del ser.

Para concluir, diré que si el analista es un semblante, su función vendría definida como un agalma que envolvería el deseo, haciendo que su causa surja en el sujeto. En realidad, el analista jugaría al juego de ser un objeto agalmático, objeto que no existe, pues está perdido para siempre. De ello podemos deducir que el objeto a no es más que un semblante; cualquier objeto puede venir en su lugar. Digamos que el objeto a es un disfraz. Es a partir de esta envoltura agalmática que viene a cernir el vacío que situaría el lugar del analista y su deseo como un efecto; una creación de un fin producido por un recorrido analítico. Este devenir del analista, en el sentido de algo que se crea, parece situarnos en el límite de la existencia del mismo. Al igual que pasa con La Mujer, no hay un significante universal para definirlo, un analista es producto de una contingencia: un análisis puede o no producirlo, ello atestigua de un fin. Al igual que La Mujer el analista no nace se hace.

Rosa Ruiz Larzabal

No hay forma sexual

La forma y la materia según Aristóteles

Aristóteles habla nuestro lenguaje, o nosotros hablamos un lenguaje aristotélico: ese lenguaje que, a lo largo de los siglos, nos ha ido acostumbrando a dividir todo cuanto decimos entre lo

substantial y lo accidental. De Aristóteles nos vienen ciertamente distinciones básicas con las que intentamos hacer sentido; el aristotelismo forma algo así como nuestra lengua fundamental.

Freud se propuso, sin pretender salir de ese lenguaje, construir un aparato psíquico completamente distinto del sentido común que suponemos en Aristóteles. Términos como psicología, fantasma, sujeto, deseo, privación, provienen de las obras aristotélicas. Y el título de *La interpretación de los sueños*, que contiene una discusión con Aristóteles, proviene del título que H. Bender dio a la traducción alemana de un pequeño escrito de Aristóteles, "Tratado de la adivinación durante el sueño" - "Über Traumdeutung" -, que Freud cita precisamente en esa versión.

Estamos tan habituados a creer en el fundamento aristotélico de nuestro lenguaje, que no solemos buscar ya su artificio.

Pero podemos pensar el futuro que tuvo. Las dos sustancias cartesianas, que abren el mundo de las ideas a la ciencia, provienen de la distinción aristotélica entre materia y forma. De modo que, ya aquí, vemos que nuestra sustancia no cartesiana, sino lacaniana - el goce - no es aristotélica. Como no es aristotélica nuestra doctrina de los sueños, ni nuestra psicología, ni nuestra castración.

Y de Aristóteles nos viene también, de lejos y sin quererlo, la necesidad de hacer pasar al ser humano por los tiempos de la formación de su estado. Un japonés, por ejemplo, hablaría de camino, un místico de iniciación, o un artesano de aprendizaje.

Todo sitúa el término de "formación" en el régimen del amo. Es, en este sentido, el esfuerzo de un siervo para ser y seguir siendo fiel a su amo, a aquél que lo habrá podido someter: para seguir reconociéndolo como amo, más allá incluso de la vida.

Si tomamos los rudimentos de la doctrina aristotélica sobre la materia y la forma - para lo que nos inspiramos aquí en el resumen realizado por Monique Canto-Sperber para el manual *Philosophie grecque*, París, PUF, 1998 - veremos que dividir la sustancia en la forma y la materia, en la potencia y el acto, es su condición previa.

Para los sabios antiguos, el problema era: ¿qué son las cosas? Y Aristóteles traduce esta pregunta como: ¿En qué consiste su *ousia* (su realidad o sustancia)? ¿Es una? ¿Es múltiple? ¿Es de número limitado? ¿Infinito? Los "fisiólogos" (los primeros presocráticos) respondieron que era una: para uno era el aire, para otro el fuego, etc. Para Parménides es el ser. Para los pitagóricos, la sustancia es el Uno como tal.

Pero Aristóteles introdujo la objeción de que con una sustancia única no se puede explicar la variabilidad que hallamos en las cosas que forman nuestra realidad. Platón ya había propuesto una teoría de las "formas" (término que no hay que confundir con la forma aristotélica). Con su forma, que es *eidos*, idea, Platón sí puede explicar una cierta diversidad; pero el problema es que entonces no le resulta nada fácil explicar la individualidad. En Platón, el individuo como tal permanece separado de la idea; es algo diferente y de acceso difícil; dificultad que explicitó en su mito de la caverna. Para introducir la diversidad, Platón se vio obligado a hacerlo a posteriori, con la figura del demiurgo, del viejo artífice que permite explicar la realización, en un *kosmos*, del movimiento ordenado de lo diverso. Pero de este modo, para Platón, las realidades sensibles - esta mesa, el aire que respiramos, yo que escribo, el periódico de mañana - no pueden poseer una verdadera realidad, que queda reservada a las ideas. Esas cosas múltiples son, de hecho, pseudo-reales.

Para Aristóteles existe una realidad primera, que sí podemos conocer, y que contiene tanto la causa del cambio - una causa inmanente, no externa, no sobrepuesta - como el principio de la inteligibilidad. A esa realidad primera la llama la *ousia* o sustancia; y también *to ti en einaí*: "lo que es para una cosa ser lo que es y no otra cosa". Los medievales tradujeron este término como la *quidditas*: "lo que determina la cosa en su individualidad". Esa sustancia primera, además de ser inteligible y definible, persiste a través de los cambios de la cosa.

La diferencia con Platón es evidente. Platón dejaba sus sustancias (aquí equivalentes a estas formas aristotélicas) en una distancia que las hacía casi inteligibles. Para él eran unos seres generales que no poseían otra individualidad que aquella que se podía aprehender a través de un conocimiento filosófico, a través del amor al saber, entendiendo que ese amor mantenía su objeto

en una lejanía irrecuperable. Por su parte, Aristóteles considera sus sustancias como seres, no generales, sino bien individualizados. En realidad, para él, el término de sustancia es un deíctico: algo que señala, un "ésto", *tode ti*. La sustancia primera aristotélica es una, y además está ahí, al alcance de la mano. De este modo, siguiéndole, podemos hablar de múltiples sustancias inteligibles, de las que no estamos separados eternamente.

De este concepto original de sustancia proviene la inmensa riqueza de la ciencia aristotélica.

Podemos intentar acercarnos a su arquitectura conceptual. Tomemos una sustancia primera: "Sócrates". Es una sustancia primera en tanto que la consideramos como lo que hace que él sea lo que es y ninguna otra cosa. De otro lado, Aristóteles habla también de sustancias segundas. En el caso de la sustancia primera que hemos tomado como ejemplo, "Sócrates", esas sustancias segundas se llaman: "animal", "hombre", "vivo", etc. En esas sustancias segundas se nos presenta la faz múltiple de Sócrates. Se trata pues de calificaciones; pero hay que entender que, si Sócrates es todas esas cosas, las es "por sí", y no por accidente; son sustancias que expresan también, aunque sea de manera segunda, la esencia de Sócrates.

Luego están los accidentes, que no son sustancias. En el ejemplo, vemos cómo Sócrates es "blanco", es "letrado", etc. Nada de eso expresa su esencia; es decir, Sócrates sigue siendo "Sócrates" aunque esos accidentes cambien. Los accidentes se refieren a lo que es fortuito y no de Sócrates como tal.

La diferencia entre las sustancias primeras y las segundas es que, por una parte, las primeras no pueden predicarse de nada; son puro sujeto, en el sentido de un receptáculo. De otro lado, las sustancias segundas pueden ser tanto sujeto como predicado. Es por esto que son los objetos de la ciencia, porque gracias a esa doble capacidad podemos enlazar los razonamientos en la forma del silogismo. Podemos decir: "Sócrates es hombre"; y luego encadenar: "El hombre es mortal".

De momento, lo que nos interesa aquí son las sustancias primeras. Digamos que, merced a ellas, Aristóteles da solución al problema del Uno de Parménides: ese Uno, para Aristóteles, no es sustancia, sino algo que se predica de una sustancia. Todas y cada una de las sustancias son unas, numéricamente; pero ese uno es siempre un predicado.

El hecho es que la sustancia primera no se predica de nada; pero, por supuesto, admite toda clase de predicados. Admite, para empezar, predicados sustanciales, que son las nueve categorías que no son la sustancia, que es la primera de las categorías. La lista de las categorías aristotélicas (es decir, de los modos de ser últimos que pueden predicarse) comprende, además de la sustancia, la cualidad, la cantidad, la relación, el lugar, el tiempo, la posición, el estado, la acción, la pasión. Se trata de predicados inesenciales, es decir, que pueden variar, estar o no estar, sin que varíe la sustancia. Por su parte, las sustancias segundas, que forman el saber de la ciencia, definen, mediante universales, la esencia de las sustancias primeras. Se trata de sustancias como las que denominamos "hombre", "animal", etc. Más precisamente, esas sustancias segundas se organizan en la forma de géneros y de especies. Por ejemplo, "hombre", como especie, forma parte del género "animal".

Importa destacar aquí que la individualidad de las sustancias primeras es absoluta, de modo que la sustancia primera de un individuo no puede pertenecer a nadie más que a ese individuo.

Una consecuencia que se desprende de esa magnífica construcción es que los géneros no pueden ser tomados como sustancias separadas de las cosas sensibles. El contraste con Platón es claro. Si tomamos en cuenta que las formas platónicas corresponden a los géneros y especies aristotélicos, veremos el contraste del mundo aristotélico con el platónico, en el que las formas eran primeras y estaban separadas. Allí donde Platón habla de un mundo celestial, Aristóteles se refiere a un mundo terrenal.

De otro lado, hemos dicho que "uno" es un predicado y no una sustancia. Pues bien, lo mismo podemos decir del ser: para Aristóteles, el ser es un predicado, y no una sustancia. "Ser" y "uno" son pues ambos predicados, aunque sean los más generales de ellos.

Las sustancias aristotélicas son pues principios de individualidad. Eso es tanto como decir que la sustancia no tiene contrario, y que no puede ser más o menos; pero que sí que puede recibir predicados contrarios. Un hombre, por ejemplo, puede ser "iletrado" y devenir "letrado", o "más letrado".

La substancia, como principio de individualidad absoluto, es sujeto: la substancia no se afirma de nada; y sin embargo, de ella se puede afirmar todo. La substancia es así el substrato, el *subjectum*, el sujeto, el sujeto obligado de todo predicado posible, además de la condición de inteligibilidad (digamos de identidad) de todas sus modificaciones.

Podemos dar un paso más e intentar entrar en la estructura interna de la substancia, y observar cómo la substancia, en tanto sujeto, puede ser identificada de diversas maneras. En primer lugar, puede ser identificada como la materia de una cosa; por ejemplo el bronce. En segundo lugar, como la forma de esa cosa; por ejemplo, el contorno de una estatua, su "molde". En tercer lugar, puede identificarse como la composición que forman ambas, la materia y la forma. Finalmente, de algún modo, la substancia es un sujeto y un substrato permanente, compuesto de dos principios: materia y forma.

La materia (*hylé*) significaba originariamente el material, incluso más precisamente la madera de la que estaba hecho algo. Sea como fuere, la materia es aquello que no puede existir de manera independiente, aquello que, por sí mismo, ni tiene existencia determinada, ni está dotado de cantidad, ni de ninguna otra de las diez categorías mencionadas más arriba. Incluso a veces Aristóteles le da a la materia sola la denominación de hypokeimenon, de aquello que es substrato, que está sub-yacente.

Ahora bien, la materia tiende hacia el ser, lo desea, es movida hacia ese fin: el ser, como impulsada por un objeto de deseo. La materia busca la forma, la desea "como la hembra desea el macho y lo feo desea lo bello" (Aristóteles, Física, I, 9, 192 a 25-27). La materia, privada de forma, la hace aparecer.

Por su parte, la forma puede estar representada por una determinación o por la privación de lo contrario de esa determinación. Recordemos la famosa expresión de Leonardo da Vinci citada por Freud: la forma se consigue o bien *per via di porre* (una determinación) o bien *per via di levare* (por la privación de lo contrario de una determinación).

Aunque aquí surge también la necesidad de un sujeto o substrato común a esos contrarios, la distinción entre materia y forma es más lógica que real, porque tanto como la forma no existe sin una materia, la materia anhela una forma. Sólo se puede admitir la existencia de una forma sin materia; es una excepción que se da en el mundo celeste, supralunar: el quinto elemento, la quintaesencia, o éter, que sería forma separada de toda materia.

La combinación de la materia y de la forma para constituir las substancias - es decir, los individuos concretos - tiene un motor. La materia está en el lugar de la potencia; y la forma en el lugar del acto; y pues todo acto tiene un motor (enlazado a través de la cadena de las causas al primer motor) materia y forma se combinan para formar el individuo concreto, la substancia.

En particular, la forma de un individuo vivo - entendiendo por vida la capacidad de alimentarse por sí, de crecer, de morir - es su alma, su psyché, su "aliento vital" o "principio de vida". Y ese alma es el principio de todos sus cambios. En palabras de Aristóteles, "el alma es substancia en el sentido de la forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia." El alma, una substancia formal, le da al cuerpo vivo su acabamiento. De este modo, el alma introduce una distinción fundamental entre las substancias, en cierto modo al estilo del *Vivimacher* con el que el pequeño Hans introducía una primera clasificación en las cosas del mundo. Y puesto que es el principio de la vida organizada, el alma distingue las cosas con vida de las cosas sin vida; además de permitir una clasificación de las diversas formas de la vida. En efecto, en la naturaleza aristotélica se encuentra una graduación de formas, a las que corresponden tipos diversos jerarquizados de almas. La inferior es la vegetativa o nutritiva. Luego se dispone la sensitiva, que comprende la percepción, los sentidos y las sensaciones de placer y dolor. De esta surge una forma de deseo, la *epithymia*, entendida como el deseo irracional. Más arriba se encuentra el deseo racional, la *boulesis*. En esta graduación de almas como principios de movimiento - la vegetativa, la sensitiva, la racional - se sostiene una innovación capital de Aristóteles. En efecto, mientras que sus antecesores hablaban del cuerpo como de un instrumento (una herramienta, un útil) al servicio del alma, Aristóteles sostiene una unidad sustancial entre el alma y el cuerpo: el alma es la forma del cuerpo.

Así llegamos por fin a la cuestión de la formación. Para Aristóteles, la formación no se sitúa en el nivel de los accidentes, ni en el de las sustancias segundas, sino en el de la forma de la sustancia primera.

Esta concepción ha resultado crucial en la creación de ideales de formación; o, lo que es lo mismo, en la posibilidad de hablar de la formación de un individuo en vistas a un ideal. En el Renacimiento, la libertad equivalía a la sustancia inacabada del hombre, a su capacidad de completar su forma, bien con su actividad voluntaria (la *virtù*), bien sometiéndose a las reglas de un maestro, aunque fuese a la sola letra de ese maestro: la Biblia (para Lutero), las obras de Séneca, de Cicerón o de los demás letrados clásicos.

Y del Renacimiento nos viene nuestra forma particular de crear síntomas al pie de la letra: ella es lo que puede completar nuestra forma. Como un síntoma: castración, lugar del Otro, ideal silencioso, imagen del pensamiento.

Antoni Vicens

No hay inequívoco sexual

El psicoanálisis puro decide la calidad...

Jacques-Alain Miller (1) describe cómo, cuando Lacan dirigió a los miembros de la EFP su proposición acerca del psicoanalista de la Escuela, esperaba escuchar su reacción, esperaba su aprobación. Pero un mes después los notables dejaron de acudir a su seminario. Lacan resultó decepcionado, pero no se quedó así, trató la cuestión del fracaso en el acto y, para hacer pasar su proposición, fue necesario que maniobrara como un perdido en todo ese tiempo...

Dos meses después de su proposición, el 14 de diciembre de 1967, hablaba en Milán sobre "La equivocación del sujeto supuesto saber". Concluía en que "Cierta retraso del pensamiento en el psicoanálisis (...) constituía un fracaso sin plus de significación" y aclaraba que, por eso, gran parte de su enseñanza "no es acto analítico sino tesis, y la polémica a ella inherente, acerca de las condiciones que redoblan la equivocación propia del acto, con un fracaso de sus incidencias".

Remitía la equivocación propia del acto a su irrupción como acto sintomático - el *Vergreifen* freudiano -, en tanto inesperado y sorpresivo, en tanto puede librar un saber y un plus de significación *après-coup* al interrogarse súbitamente: ¿Cuál puede ser el sujeto que (ese saber librado) lo supiese antes?

Para que ese saber, como el obtenido por la asociación libre, no quede sólo como pura significación de saber, en lo imaginario, para que no quede como la significación inconsciente de "no sé lo que digo", el psicoanalista ha de ubicarse a nivel de la operación analítica (2).

Su nivel no es el de la posesión de un saber ni el de las astucias de la razón, "los astutos siempre lo son menos que el inconsciente", (3) sino el de retener esa nada engendrada por la significación de que podría haber una ley descifrable detrás de la asociación libre. (2) Significación inexistente antes de que la ciencia propusiera su axioma de que lo real es racional y con la que el psicoanalista se hace el operador de un deseo inédito hasta entonces. (2)

Pero, si para operar sobre el sujeto supuesto al saber la ciencia hace caer, forcluye, al sujeto del deseo, produciendo como retorno un *Unheimlich* universal cada vez más renovado e insuficientemente velado por los objetos de la técnica; y si el humanismo responde desde la armonía absoluta de las representaciones hasta reivindicar para el sujeto un goce feliz en la ignorancia misma; el psicoanálisis realiza una forma de costura entre deseo y saber (2) para tratar

el *Unheimlich* propio del sujeto, su horror de la castración, a condición de que su operador, el psicoanalista, sea y sepa ser un desecho tanto de la ciencia como de la docta ignorancia. (2)

No hay muchas más posibilidades para ubicar la relación con el ideal del saber absoluto y sus consecuencias, sea un absoluto formulado por el progreso de la ciencia o por la quietud del humanismo, salvo que cada salida en falso se revele en sus efectos en vez de instalarse en ellos.

Algo así es lo que Giorgio Agamben denuncia: (4) que los psicoanalistas en la esfera privada, junto con los periodistas en la pública, son el nuevo clero de la alienación de la naturaleza lingüística del hombre. De la nueva alienación producida por la sociedad del espectáculo (en el sentido de Guy Debord) o Estado del nihilismo consumado.

Nueva alienación: es el efecto de disolución de todas las identidades sociales que se redistribuyen como segmentos de población técnicamente etiquetados porque "el Estado no está dispuesto a transigir con que lo irrerepresentable exista y forme comunidad sin presupuestos ni condiciones de pertenencia (como una multiplicidad inconsistente en los términos de Cantor)". (4)

Las resonancias que esto tiene para los interesados por el psicoanálisis confirman que "el psicoanálisis puro decide la calidad del psicoanalista", (5) términos del Lacan de 1956 que, al hilo de su enseñanza hasta su punto más vivo en nuestros días, también brindan al psicoanálisis puro la decisión sobre la calidad de la comunidad de los analistas, efecto de la causa analítica sobre el deseo de formar colectividad sin identificación grupal.

Celebrarlo, en su sentido etimológico, (6) es producir una Escuela de psicoanálisis como sujeto (7) de su tiempo y de las posibilidades del acto analítico.

NOTAS: (1) J.-A. Miller, "Acto entre intención y consecuencia". (2) J.-A. Miller, *El Banquete de los analistas*, caps. XXIII, XIV, XXIII. (Ref. "Nota Italiana", J. Lacan). (3) J. Lacan, "La equivocación del sujeto supuesto saber". (4) Giorgio Agamben, *Medios sin fin*, cap. "Glosas marginales a los Comentarios sobre la sociedad del espectáculo". (5) J. Lacan, "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956". (6) Según el diccionario etimológico de J. Corominas: celebrar, del latín, "frecuentar". (7) En el sentido desarrollado por J.-A. Miller en su "Teoría de Turín acerca de la Escuela sujeto".

Pablo Villate

No hay comercio sexual

Presentación de: La voluntad de saber, Volumen 1 de la Historia de la sexualidad de Michel Foucault

El pensamiento de Michel Foucault, en especial su *Historia de la sexualidad*, ha tenido y tiene una notable influencia en importantes planteamientos de los estudios de género. En este resumen, que recoge algunas cuestiones suscitadas en una Tertulia de la Biblioteca de la Sede de Bilbao de la ELP, me limitaré a presentar el primer volumen en el que discute la idea más comúnmente aceptada de represión de la sexualidad; fundamenta la tesis que presidirá su investigación sobre ella, así como los campos y líneas de dicha investigación. Igualmente indicaré sobre qué punto decide modificar el plan de investigación que se había establecido, mediante una referencia a la introducción del Volumen 2: *El uso de los placeres*.

Prácticamente todo el libro está dedicado a desmontar la idea de que sobre el sexo recaería un silencio y una represión decididas. No tanto de mostrar la falsedad de dicha hipótesis como de

inscribirla en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de nuestras modernas sociedades a partir del siglo XVII. Se trata de ubicarla como un elemento más, si bien decisivo, de dicha economía discursiva. La idea de la represión es un movimiento táctico capital en la estrategia del poder, ya que para Foucault la sexualidad no es exterior al poder por naturaleza, sino que es un punto de pasaje particularmente denso para las relaciones de poder, en las que se trata de producir la sexualidad, no de dominarla.

Estas nociones de sexo y sexualidad son cuestionadas por Foucault. El primero no es sino una ficción, un punto ideal y altamente especulativo producido por el "dispositivo de la sexualidad" y que cumple un papel de pivote sobre el que este se asienta al hacerlo aparecer como una instancia irreductible, "real".

La idea de sexo permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones, conductas, etc. y hacerla funcionar como causa. El sexo aparece como "sometido al juego del todo y la parte, del principio y la carencia, de la ausencia y la presencia, del exceso y la deficiencia, de la función y el instinto, de la finalidad y el sentido, de la realidad y el placer". (1) Mediante este binarismo se establece una línea de contacto entre un saber de la sexualidad y la ciencia, de la que recibió, por analogía, una garantía de cuasi-cientificidad y ciertos principios que sirvieron para normalizar. Y aseguró un vuelco esencial: invertir la representación de las relaciones de poder con la sexualidad y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial con él, sino como anclada en una instancia irreductible, la del sexo, permitiendo pensar así el poder no como poder, sino como ley e interdicción.

Además, el sexo ha llegado a funcionar como aquello a lo que se le pide la inteligibilidad de los seres humanos, la totalización de los cuerpos y la identidad.

El dispositivo de la sexualidad es lo único que es real, históricamente real. Se comienza a construir en el siglo XVII, siglo al que se atribuye el comienzo de la represión. Y lo hace en torno a una práctica que articula saber y poder, la práctica de la confesión, de la que Foucault hace el paradigma de toda práctica posterior - clínica, educativa, etc -, en torno a la sexualidad.

Reemplaza poco a poco al antiguo dispositivo de la alianza. En éste hay reglas; funciona mediante el par permitido/prohibido; su objetivo es la reproducción de las relaciones y de la ley; lo permitido es el lazo entre personas de estatuto definido; se vincula a la economía por la transmisión de las riquezas; trabaja para la homeostasis del cuerpo social, de ahí el privilegio del derecho y que el tiempo fuerte sea la reproducción.

Frente a éste, en el dispositivo de la sexualidad lo que hay son técnicas móviles, polimorfas y coyunturales; se produce una extensión permanente de sus dominios y formas de control; lo permitido son las sensaciones del cuerpo, etc. El vínculo con la economía es el cuerpo: producción y consumo; su razón de ser no es la reproducción, es la proliferación, innovación, anexación y clasificación de los cuerpos cada vez más detallada.

Estos dos dispositivos distribuyen dos articulaciones distintas entre, de un lado, los cuerpos y sus órganos, sus funciones, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones, sus placeres - lo que hay, para Foucault - y, del otro, el campo de los saberes con sus prácticas discursivas, y las estrategias de poder.

Respecto a éste, lo caracteriza para las sociedades modernas como un poder que produce más que domina, destinado al "apoderamiento" más que a la interdicción, que se extiende en el interior de todas las relaciones, a las que normativiza, más que opera desde el exterior en forma de derecho y ley - de hecho, relación y poder son prácticamente sinónimos en Foucault. El poder no es más el poder soberano, disimétrico, sino que se ejerce positivamente sobre la vida, la administra, la aumenta, la multiplica y ejerce sobre ella controles precisos y regulaciones. "Maximización de la vida" que se produce en dos formas. La primera es la del cuerpo-máquina: educación del cuerpo, arrancamiento de sus fuerzas, crecimiento de su utilidad y docilidad. Anatomopolítica del cuerpo humano. La segunda es la del cuerpo-especie: soporte de los procesos biológicos. Biopolítica de la población.

En torno a estos dos polos el poder invade la vida enteramente, no es ya poder de matar.

A este respecto, el psicoanálisis en su conjunto es tributario, para Foucault, del antiguo orden del poder, puesto que descubre, en el corazón de la sexualidad que se ha independizado del acto

sexual y de las relaciones familiares, la ley de la alianza, la prohibición y el Edipo, y ello como principio mismo del desciframiento de dicha sexualidad. Le cabe el "honor político" de haber vislumbrado los posibles estragos causados por el dispositivo de la sexualidad y haber intentado hilvanarlo al antiguo régimen del poder y la ley, pero "esa posición (...) estuvo ligada a una coyuntura histórica precisa. Y nada podría impedir que pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, la muerte, la sangre y la soberanía - sean cuales fueren las referencias a Sade y Bataille, sean cuales sean las prendas de 'subversión' que se les pida - no sea en definitiva mas que una 'retroversión' histórica." (2)

Si bien Foucault sitúa el desplazamiento de una a otra forma de poder en el siglo XVII-XVIII, no ofrece una explicación del mismo, y lo presenta más bien como una serie de transformaciones paulatinas.

Otro tanto sucede con el campo del saber. En este se trata de aparatos destinados a producir la verdad a propósito del sexo. Aquí aísla también dos procedimientos: *Ars erotica* y *Scientia sexualis*. En el primero la verdad es extraída, como cualidad, del placer mismo, en forma de experiencia y no en relación a un criterio exterior que funcione como ley absoluta. El saber revierte en la práctica misma. El maestro dispensa un saber que posee en forma de secreto y lo transmite en la iniciación.

En la *Scientia sexualis* la confesión se opone a la iniciación y la relación está invertida. El saber se arranca al que habla y sus efectos recaen sobre él y no sobre quién recibe el discurso. Éste, el confesor y sus sucesores, está en posición de dominio: exige, juzga y prescribe. La verdad se autentifica en la medida en que se presentan obstáculos para formularla, y no está ya garantizada por la tradición o el magisterio. Esta forma, la confesión, sigue siendo, aunque transformada, la matriz general que rige la producción de discursos verídicos sobre el sexo.

Aquí se produce para Foucault un "encabalgamiento" de la confesión con la confidencia, proveniente del marco de la discursividad científica. Encabalgamiento en el que se extravía el saber sobre el sexo. Todo ocurre como si fuese esencial para las sociedades modernas que el sexo esté inscrito en un ordenado régimen del saber. La vía por la que el sexo se coordina con dicho régimen, con la ciencia, es esta práctica de la confesión, a la que Foucault sitúa sin más como respondiendo en, el discurso "de abajo", a "la discusión sobre la posibilidad de construir una ciencia del sujeto, la validez de la introspección, la evidencia de lo vivido, o la presencia de sí de la conciencia". (3) De este modo "el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo". (4) Así se construyó "un saber sobre el sujeto; no tanto de su forma, sino de lo que lo escinde, de lo que lo determina, per, sobre todo, hace que se desconozca." (5)

Esta cuestión del sujeto, respecto de la que Foucault quizás no desconocía los desarrollos de Lacan, reaparecerá en el volumen 2, y como motivo del cambio que, entre ambos volúmenes, efectúa en su programa de investigación. Y de una forma que parece ser el propósito de Foucault: elaborar una teoría del sujeto, y de "los cuerpos" diferenciada del psicoanálisis, y disyunta del discurso de la ciencia y del poder, "pensar el sexo sin la ley y el poder sin el rey", para elaborar una praxis distinta que se apoye en los cuerpos y en los placeres y no en el sexo-deseo.

Es interesante reseñar cómo se produjo esa conexión de la confesión con los "métodos de la escucha clínica", pues se puede considerar como el retrato del psicoanálisis para Foucault y ejemplifica cómo considera el procedimiento freudiano en tanto que un giro táctico de las estrategias del poder y del discurso: 1.- Por una codificación clínica del "hacer hablar"; 2.- Por el postulado de una causalidad general y difusa; el sexo como poder causal de todo justifica el deber decir todo; 3.- Por el principio de una latencia intrínseca de la sexualidad. Si hay que arrancar la verdad mediante la confesión es por un obstáculo interno al sexo. Su naturaleza escapa siempre, es algo escondido para el sujeto mismo. 4.- Por el método de la interpretación. La verdad no reside en el sujeto solo. 5.- Por la medicalización de los efectos. Se cifra la confesión en operaciones terapéuticas. El sexo se correlaciona a lo normal y lo patológico, no al pecado.

La práctica de la confesión adquiere con el psicoanálisis el sentido nuevo de levantar la represión. La historia del dispositivo de la sexualidad vale como arqueología del psicoanálisis. Proporciona una teoría de la relación de la ley y el deseo, un técnica para limitar los efectos

patógenos de lo prohibido. Esto abre la posibilidad de un considerable desplazamiento táctico, el de reinterpretar todo el dispositivo sexualidad en términos de represión generalizada.

En definitiva, la sexualidad es para Foucault el nombre de un dispositivo histórico: "una red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la incitación a los discursos, la intensificación de los placeres, la formación de conocimientos, el refuerzo de controles y resistencias, se encuentran unos con otros según grandes estrategias de saber y poder". (6)

Entonces, lo que caracteriza a las sociedades modernas es una "incitación a los discursos" y una "implantación perversa".

Por un lado se produce una proliferación de discursos y prácticas vinculadas con ellos: médico, pedagógico, biología, psiquiatría, moral, judicial..., mediante los cuales se efectúa, no un discurso moral, sino racional sobre el sexo: analizar, contabilizar, clasificar, administrar, reglamentar.

Simultáneamente se produce una desmultiplicación de singularidades, una especificación de formas y actividades sexuales que se pluralizan y diseminan el sexo en la superficie de las cosas y de los cuerpos, lo excitan, lo manifiestan y lo hacen hablar. No se excluyen ni se prohíben estas singularidades sexuales. Antes bien, se da una perversidad producida por el poder directamente, por el funcionamiento mismo de este poder. Por ejemplo, la reglamentación de la masturbación infantil reproduce asintóticamente el objeto de dicha reglamentación a la vez que hace necesaria una presencia constante del poder, lo que hace que este se difunda infinitamente. Y perversidad producida realmente pues las singularidades así aisladas se solidifican y terminan por incorporarse a los individuos a los que de este modo especifican.

Nos encontramos con que Foucault no sitúa ningún imposible, sino que todo lo que es susceptible de referirse a él, represión, barrera, exterioridad del sexo y el discurso..., no son sino ficciones, movimientos tácticos y etapas de una estrategia de poder que no sólo lo infiltra todo sino que todo lo produce directamente, sin mediación. Es quizás esto lo que lo hace tan adecuado para los teóricos del género en el discurso capitalista.

Pero, de esta omnipresencia del poder, que no es tal porque sea Uno, sino que lo es porque se produce en cada instante y en todos los puntos, y de la transformación del sexo en verdad, queda para Foucault la cuestión del sujeto. Esta le hace cambiar completamente el proyecto de investigación anunciado en el volumen 1. Y cuestión que se le hace inevitable pues se interesa en cómo todo lo anterior deviene "experiencia para el sujeto". Esto le llevará a "buscar las formas y modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y reconoce como sujeto"; (7) a un análisis de las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, reconocerse y declararse como sujetos sexuales, sujetos del deseo. Se tratará de hacer una "historia del hombre de deseo". Nos parece que el proyecto consistirá en elaborar una teoría del sujeto, "de su forma", sin Otro.

Se encuentra, por otro lado, con que no es posible articular los términos de su investigación sin considerar por qué el comportamiento sexual, las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral. Incluso ésta es particularmente fuerte allí dónde no hay obligaciones ni prohibiciones. Capta que la interdicción es una cosa y la preocupación moral otra. Y se preguntará cómo y de qué manera se constituyó la actividad sexual como dominio moral.

Puede pensarse que esta preocupación por la moral hace las veces de un límite, para lo que habrá que estudiar los siguientes volúmenes. Avancemos que, de entrada, esto está vinculado para Foucault con lo que llama "artes de la existencia", técnicas y prácticas de sí que constituyen una "estética de la existencia": "prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo". (8) Abre así el camino en sus últimas investigaciones a los "estilos de vida", que Ian Hacking, en una breve notación, sitúa como continuadoras, "a su manera inimitable y transformadora" de los temas kantianos de la vida bien hecha.

NOTAS: (1) Foucault, M., *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI, 1978, p. 187. (2) Ibid. p. 182. (3) Ibid. p. 81. (4) Ibid. p. 88. (5) Ibid. (6) Ibid. p. 129. (7) Foucault, M., *Historia de la sexualidad. 2: El uso de los placeres*. Siglo XXI, 3ª ed. 1987, p. 9. (8) Ibid. p. 14.

Luis Alba

No hay proporción sexual

Las mujeres y las drogas

En "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", dice Lacan que no está de más recordar que las imágenes y símbolos en la mujer no podrían aislarse de las imágenes y símbolos de la mujer. Mi intención no es fijar la tendencia del discurso familiar ni social en la mujer, sino utilizar la cita de Lacan para destacar algunos matices que se repiten con frecuencia en los dichos de muchas mujeres que se dicen tóxicas, esto es venenosas, según el María Moliner y que he atendido en la Unidad de Conductas Adictivas, donde trabajo.

Aunque no pueda generalizar nada, ya que desde la clínica psicoanalítica no tratamos a hombres ni mujeres, ni toxicómanos, sino el caso por caso partiendo de la relación particular que cada sujeto establece con unas sustancias de las que espera obtener una determinada satisfacción.

Desde la literatura psicoanalítica contamos con algunos textos básicos de Freud y Lacan, así como de otros psicoanalistas actuales que nos permiten orientarnos en este tema. En todos ellos hay una definición de las drogas como algo que tiene que ver con el goce fálico, bien sea como ruptura, huida, insumisión, como una salida de la angustia que surge en el sujeto frente al deseo del Otro. La droga llega a convertirse en ocasiones en el partenaire único y esencial para algunos sujetos.

La clínica nos manifiesta que los seres hablantes tienen dificultades para asumir su identificación sexual. La diferencia sexual anatómica solo importa por sus consecuencias psíquicas. Lacan empleará el término sexuación para señalar la complejidad en la que el sujeto opta por una identificación sexuada. Esta elección se juega en la dimensión imaginaria y simbólica de las identificaciones y en la dimensión real del goce. Será precisamente a partir de su teoría de los goces donde hará la distinción del goce fálico y el otro goce para señalar los dos lados de la sexuación.

Para el que se dice hombre, el goce pasa por la castración: es el goce fálico. Del lado de la que se dice mujer, el goce se coloca del lado del no todo: no todo fálico, no toda mujer, no toda madre...

Al girar la sexualidad masculina alrededor del falo, su poseedor queda en el centro, respecto del cual la mujer se posiciona como Otro. Su particularidad de no poseedora le agrega "algo" que está fuera del falo y que puede ser vivido por el varón como amenazante.

Con el semblante el varón protege su pequeño tener. Las mujeres tienen un saber sobre el semblante en la relación entre el hombre y la mujer, saben de la disyunción que existe entre el goce y el semblante, entre lo que se promete y lo que se obtiene. Por ello su relación al semblante es más libre, hasta el punto de "dar peso a quien no tiene ninguno".

Es frecuente, en las mujeres que he podido tratar, la relación que establecen entre el consumo de drogas y su pareja. Su búsqueda principal es lograr ser amada por un hombre, lograr capturar a uno que la ame especialmente a ella, ser la única, buscando en el hombre los signos de amor sobre todo en sus palabras.

Algunas, por el amor, se vuelven locas "hasta el punto que no hay límite en las concesiones que cada una hace por un hombre, de su cuerpo, de su alma, de sus bienes".

A menudo consumen para acompañar a su pareja y así evitar que las sustancias le aparten de ella. Puede prostituirse o robar por conseguir lo que su pareja enferma o encarcelada cree que necesita.

Algunas se colocan del lado de dar peso, valor a su hombre: "Mi historia de consumo podría contarla como la historia de mis encuentros amorosos."

El encuentro con un hombre débil, con un amante castrado, es otra de las circunstancias. Para poder comprenderlo mejor se drogan con él, se rompe la pareja pero ellas se quedan ahí. Igualmente sucede con aquellas mujeres que sin llegar a consumir, se buscan reiteradamente parejas toxicómanas. Son las "enfermeras, cuidadoras" que colocan al partenaire en posición de hijo, como menciona Freud, teniendo en este marido-hijo el papel de satisfacer por procuración su satisfacción fálica.

Es curioso señalar que este no es el valor que dan a sus propios hijos. Con cierta frecuencia, en las mujeres consumidoras los hijos han sido un accidente, sin casi enterarse de la gestación y sin deseo alguno hacia la maternidad. Los niños son expulsados de su cuerpo de forma casi excremencial y dejados a su suerte en instituciones o legados a la abuela, con la que no mantienen casi ninguna relación y a la que culpan con frecuencia de sus desgracias por su falta de cuidados y comprensión para con ellas. Pero de la que no dudan a la hora de entregarle sus hijos.

A pesar de estas generalidades, al psicoanalista le corresponde crear las condiciones mínimas para que el tratamiento sea posible, ubicándose en el lugar adecuado para que pueda surgir el sujeto del inconsciente allí donde solo hay un acto que asegura el goce.

Concluyó la conferencia con unas pinceladas clínicas de tres casos, donde se señalaba el lugar que ocupaba la droga para tres sujetos que se decían mujeres y las diferentes salidas, no todas exitosas, que habían tomado.

Concha Carretero

Fe de erratas

El autor de la colaboración titulada "La cuestión transexual" del número anterior de la Gaceta del Consejo es Julio González.

Placita

Después de todo, [Freud] coincide Nietzsche al enunciar, en su mito, el de él, que Dios está muerto. Y es quizá sobre el fondo de las mismas razones. Pues el mito del *Dios ha muerto* - del cual yo estoy, por mi parte, mucho menos seguro, como mito entendiéndolo, que la mayor parte de los intelectuales contemporáneos, lo que no es en absoluto una declaración de teísmo, ni de fe en la resurrección - ese mito no es acaso sino el abrigo hallado contra la amenaza de la castración.

Jacques Lacan, Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*

La verdad puede no convencer; el saber pasa al acto.

Jacques Lacan, "Alocución sobre la enseñanza", in *Autres écrits*

Por mi parte, si propongo al psicoanálisis la letra como en suspenso, es que la letra muestra en él su fracaso. Y es por ahí que la esclarezco: cuando invoco así las luces, es demostrando dónde ella *agujerea*. Eso es sabido desde hace tiempo: nada más importante en óptica, y la más reciente física del fotón se arma con ello.

Jacques Lacan, "Lituraterre", in *Autres écrits*

La Gaceta del Consejo es un boletín mensual de difusión electrónica destinado a los miembros de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano en España.

Responsable de la publicación: Antoni Vicens