

Voz enseñante: ¿qué relación cuerpo-lenguaje (y) – saber?

Fernández, Ana María

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Fernández, A. M. (2007). Voz enseñante: ¿qué relación cuerpo-lenguaje (y) –saber? *ETD - Educação Temática Digital*, 8(esp.), 59-79. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-73775>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Free Digital Peer Publishing Licence zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den DiPP-Lizenzen finden Sie hier: <http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Terms of use:

This document is made available under a Free Digital Peer Publishing Licence. For more Information see: <http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

VOZ ENSEÑANTE: ¿QUÉ RELACIÓN CUERPO-LENGUAJE (Y) – SABER?

Ana María Fernández

RESUMEN

Nuestra intención consiste en rastrear la relación *cuerpo-lenguaje (y) -saber* desde los planteos del psicoanálisis (Lacan), para luego, desde allí, establecer algunas posibles derivaciones en la teoría de la enseñanza. Para ello nos proponemos, por un lado, dar cuenta de los “diferentes registros del lenguaje” que se inscriben en el cuerpo a partir de las relaciones con el lenguaje, la pulsión y el goce. Y, por otra parte, detenernos en uno de dichos “registro del lenguaje”, la voz, para señalar su vínculo con la enseñanza.

PALABRAS CLAVE

Cuerpo; Lenguaje; Significante; Lalangue; Voz; Saber; Enseñanza

TEACHING VOICE: WHAT BODY-LANGUAGE (AND) – KNOWLEDGE RELATIONSHIP?**ABSTRACT**

Our intention consists in tracking the body-language (and) -knowledge relationship from the statements of the psychoanalysis (Lacan), and then, from there, to establish some possible derivations in the theory of teaching. For that, we propose, on one hand, to give account of the "different language registers" inscribed in the body since the relations with the language, the drive and the jouissance, and, on the other hand, to focus on one of those "language registers", the voice, in order to show its bond with teaching.

KEYWORDS

Body; Language; Signifier; Lalangue; Voice; Knowledge; Teaching

PRESENTACIÓN

Cuando Freud aún no había escrito *La escisión del yo ...*, desde 1936, Jacques Lacan ya proponía una nueva teorización de la conciencia del cuerpo humano. Apoyándose en las observaciones de la etiología, Lacan propone una *concepción inédita de la presencia del cuerpo humano*. Gracias a una identificación especular con su imagen propia, el humano anticipa una unidad que aún no posee. Esta propuesta de Lacan *supone de entrada un cuerpo no poseído en su totalidad y expuesto a una disolución imaginaria*. El cuerpo humano, desmenuzado de manera cada vez más minuciosa por la biología, la fisiología y la neurología, *toma conciencia de su fragilidad en cuanto al lenguaje*. *El cuerpo compuesto por el psicoanálisis es un cuerpo sometido 'infectado' por el significante*, es lo primero que Freud detectó en las histéricas y constituye la base de los desarrollos teóricos de Lacan. En efecto, tanto Freud como Lacan no dudan en subrayar *la incertidumbre que es la marca de la conciencia de cuerpo propio* (LÉTHIER, 2005, p. 150).¹

El objetivo que nos proponemos consiste en rastrear la relación *cuerpo-lenguaje* (y) *-saber* desde los planteos del psicoanálisis (Lacan) y desde allí establecer algunas posibles derivaciones en la teoría de la enseñanza. Dicho rastreo implica: por un lado, dar cuenta de los “diferentes registros del lenguaje” que demarcan, delimitan, bordean y se escriben en el cuerpo; y por otro lado, establecer las relaciones entre el lenguaje, la pulsión y el goce respecto del cuerpo. Para luego derivar de la relación cuerpo-lenguaje al lugar del saber y la enseñanza.

Para ellos nos basaremos, por un lado, en dos trabajos de Lacan: “El discurso de Roma” (1953) y una de las “Conferencia de Milán” (1973) desde el momento en que consideramos que de esos textos se desprende claramente la relación sujeto-lenguaje. Es más, entre dichos discursos hay una distancia de veinte años de producción teórica que están marcados por lo que denominaremos, con ALLOUCH, 1993, *un acontecimiento* (el R.S.I.) en la *enseñanza* de Lacan.

Por otro lado, haremos uso de otro trabajo de Lacan: “Las charlas en Sainte-Anne” sobre “El saber del psicoanalista” (1971-72) para señalar *¿otro acontecimiento?* en la enseñanza de Lacan: *lalangue*. Esto nos permitirá hacer hincapié en uno de los “registros del lenguaje” (la voz) en relación con el saber y la enseñanza.

¹ Los subrayados en “cursiva” de las citas son nuestros.

CUERPO-LENGUAJE: DE UN ACONTECIMIENTO (RSI) A OTRO ACONTECIMIENTO (LALANGUE)

“Mi lengua es una víbora que contiene el veneno y la teriaca todo junto.”
(ALLOUCH, 1993, p. 103).

¿Cuál es *mi lengua*?: lengua órgano (Chomsky); lengua “esencial”, “norma de todas las manifestaciones del lenguaje”, “social”, “totalidad en sí y un principio de clasificación”, “la que hace la unidad del lenguaje”, “sistema de signos” (Saussure); “lengua víbora”, “lengua teriaca”, “lengua veneno” (Cyrano de Bergerac); “lengua primitiva”, “origen de la lengua” (Foucault); “lengua melopea, tañido, verso, “enjambre”², “Uno encarnado en *lalengua*, fonema, palabra, frase” (Lacan).

Esa, *mi lengua*, ¿es *lalengua*, lengua materna o tal vez lengua paterna?; ¿habría una lengua de la relación dual, lengua de la melopea³, de las primeras vocalizaciones? y; ¿a ese registro se le opondría otra lengua capaz de operar de corte para que advenga un sujeto?; es decir: ¿de instaurar una instancia tercera que permita el acceso a lo simbólico?

La primera pregunta que surge es: ¿de qué lengua (lenguaje, palabra) está hablando Lacan en el Discurso de Roma (1953) y en la Conferencia de Milán (1973)? El transcurso, el viraje de ambas intervenciones estuvo marcado por lo que denominó “la lingüística”. Evidentemente, extrajo diferentes términos, de diferentes lingüísticas (lenguaje, palabra, símbolo -LACAN, 1988-; lengua materna, objeto lingüístico, competencia, referencia, significante, significado, significación, connotar, denotar, designar, acto de palabra, escritura, y de manera indirecta, ambigüedad, vaguedad -LACAN, 1973-) que fue modificando hasta el punto de que tal vez podríamos decir que produjo “*su lingüística*”. Esas modificaciones están marcadas por *un acontecimiento* de su *enseñanza*: R.S.I. y por ¿*otro acontecimiento*?: *lalangue*.

El 8 de julio de 1953 Lacan formuló por primera vez el ternario I.S.R. (“El simbólico, el imaginario y el real” fue su conferencia en la *Sociedad francesa de psicoanálisis*). Apenas dos meses después, en el *Congreso de Roma*, celebrado en el *Instituto de Psicología de la Universidad de Roma*, el 26 y 27 de setiembre de 1953,

² En el Seminario *Encore*, Lacan hace valer el juego homofónico entre *essaim* –enjambre- y el sonido francés de S1. (LACAN, 1998).

³ Melopea (melopeya) canto monótono, canturía. Melopeya: del latín *melopoeia*, y este del griego *melopoia*, arte de producir melodías; entonación rítmica con que puede recitarse algo en verso o en prosa. (R.A.E., 1993, p. 956).

Lacan dio su *discurso* que fuera publicado con el título de “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” en 1966 en la conocida compilación de los *Escritos 1*. Dice Allouch en *Freud, y después Lacan*:

(...) siete años más tarde “ (se refiere a ‘El estadio del espejo ...’, 1946, texto al que lo califica de profético), tuvo lugar aquel evento en el que, por lo que yo sé, nadie ha reparado todavía, a saber, el hecho de que *la formulación primera del paradigma I.S.R.*, el 8 de julio de 1953, *se produjo el mismo día* (o cuanto más al día siguiente) *en que Lacan recibió la carta del secretario de la IPA, que tomaba acta oficialmente de su dimisión de la Société parisienne de psychanalyse (S.P.P.) y por lo tanto de la IPA*. La carta de Eissler fue enviada el 6 de julio; ¡S.I.R. fue proferido el 8! (ALLOUCH, 1993, p. 32).

Sin embargo en el Discurso de Roma no aparece mencionado explícitamente el S.I.R, introducido dos meses antes. Después del *acontecimiento* de 1953 y durante veinte años, la teriaca lacaniana real simbólico e imaginario habrá sido “(...) eso a partir de lo cual Lacan barría la quasi-totalidad del dominio de aplicación del campo freudiano. (...) Fue Lacan quien llamó ‘teriaca’ a su ternario, presentándolo como un medicamento compuesto por múltiples *cuerpos*.” (ALLOUCH, 1993, p. 103).

Posteriormente, la unión entre los tres del nudo borromeo y las tres dimensiones R.S.I. tendrá lugar en la primera sesión del seminario *Les non-dupes errent*, el 13 de setiembre de 1973. Nuevamente Allouch:

La secuencia simbólica que estableció esa unión es fácil de reconstruir, siendo su punto de bisagra, precisamente, la noción de dimensión. Dos cuerdas que se cruzan, subraya ahora Lacan, se deslizan ahora la una sobre la otra y no podrían, por lo tanto, determinar un punto, tal como la perspectiva recibida, la de las coordenadas cartesianas, lo pretende. Para que haya cercamiento, por lo tanto determinación efectiva de un punto, es necesario primero un tres y esto es lo que nos brinda el nudo borromeo. Los tres redondeles de hilo aparecen, pues, como un cifrado pertinente a las tres (nuevas dimensiones) (ALLOUCH, 1993, p. 115).

ROMA, 1953

“Pero aprendemos que el psicoanálisis consiste en *pulsar sobre los múltiples pentagramas de la partitura que la palabra constituye en los registros del lenguaje: de donde proviene la sobredeterminación que no tiene sentido sino es en ese orden*” (LACAN, 1988, p. 289).

Primero y antes que nada: ¿a qué “registros del lenguaje” se refiere? A partir de los años cincuenta el lenguaje comienza a ocupar una posición central en la obra de Lacan que

conservará a lo largo de su producción. En este tiempo el lenguaje está dominado por referencias a la antropología (y más específicamente a la etnología de Mauss y Lévi-Strauss). El lenguaje es visto como estructurante de las leyes del intercambio, como un pacto simbólico. En el Discurso de Roma establece la oposición entre “palabra” y “lenguaje”. Dice:

Afirmamos por nuestra parte que la técnica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un *campo de lenguaje*, sino ordenándose a la *función de la palabra* (LACAN, 1988, p.236).

En Roma Lacan denuncia el modo en que el psicoanálisis de ese momento ha desatendido el papel de la palabra. Es decir: “(...) la tentación que se presenta al analista de abandonar el fundamento de la palabra.” (LACAN, 1988, p.233).

Traza la distinción entre *palabra plena* y *palabra vacía*⁴: la primera articula la dimensión simbólica del lenguaje, mientras que la segunda articula su dimensión imaginaria. La dimensión imaginaria es la del *significado*, la *significación* y la *palabra vacía*: “Hemos abordado la función de la palabra en el análisis por el sesgo más ingrato, el de la *palabra vacía*, en que el sujeto parece hablar en vano de alguien que, aunque se le pareciese hasta la confusión, nunca se unirá a él en la asunción de su deseo” (LACAN, 1988, p. 244).

Por su parte, la dimensión *simbólica* del lenguaje es la del *significante* y de la *palabra verdadera (plena)* puesto que está más cerca de la verdad enigmática del deseo del sujeto: “*La palabra plena*, en efecto, es definida por su identidad con aquello sobre lo que se habla” (LACAN, 1988, p.275).

Agrega: “(...) nunca es posible expresar en la palabra toda la verdad del propio deseo, debido a su fundamental *incompatibilidad entre el deseo y la palabra*” (LACAN, 1988, p. 275).

Así, quedan delimitados el simbólico y el imaginario en relación con el lenguaje y la palabra; pero, ¿qué hay del real? Es el simbólico el que introduce un “*corte en lo real*” en el proceso de significación:

⁴ Se basa en la distinción de Heidegger entre *Rede* (discurso) y *Gerede* (habladuría) para elaborar su propia distinción entre “palabra plena” (*parole pleine*) y “palabra vacía” (*parole vide*).

Para que el objeto simbólico liberado de su uso se convierta en palabra liberada del *hic et nunc*, la diferencia no es de calidad, *sonora de su materia*, sino de su ser evanescente donde el símbolo encuentra su permanencia del concepto. Por la *palabra que es ya presencia hecha de ausencia*, la ausencia misma viene a nombrarse en un momento original cuya recreación perpetua captó Freud en el juego del niño. (...) Pues no es decir bastante todavía decir que el concepto es la *cosa misma* (...). *Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas*. (...) El hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre (LACAN, 1988, p. 265).

¿Adelanta esta cita, o contiene en germen el avance sobre el real que posteriormente veremos en 1973? Al principio lo real aparece simplemente opuesto al reino de las imágenes, más allá de las apariencias. No obstante, el hecho de que incluso en ese temprano momento Lacan diferencie lo real y “lo verdadero” incluyendo la idea Hegeliana de que “*todo lo real es racional*” indica que lo real es ya víctima de una cierta ambigüedad (Lacan, 1988, p. 298). Tal vez se pueda apretar en una cita aquello que más tarde será desarrollado por Lacan: “La palabra en efecto es un don de lenguaje y el *lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo*. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto” (LACAN, 1988, p. 289).

MILÁN, 1973

“(...) quien juega entre lo *jugado* y lo *gozado*, entre los *cuerpos*, es algo que viene a sustituirse, a proveer el paralelo, el equivalente, de la práctica de lo que se llama en el mismo ser (...) en el ser parlante, el goce sexual” (LACAN, 1978, p. 9).

Desde 1955 hasta la década del 70 el lenguaje ocupa el centro del escenario y Lacan desarrolla su tesis “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*” (LACAN, 1997, p. 25). Es en este período que lleva a primer plano los nombres de Ferdinand de Saussure y de Roman Jakobson. Retoma la teoría de Saussure en cuanto a que el lenguaje es un sistema compuesto por elementos diferenciales y a continuación procede a criticar la concepción saussureana y a establecer que la unidad básica no es el signo sino el significante.

Ahora bien, ¿qué relaciones se establecen en la *Conferencia en Milán* de 1973 entre el *lenguaje*, la *pulsión* y el *goce*?; es más: ¿de qué manera quedan articulados al *cuerpo*? Dice Lacan: “(...) lo que Freud descubrió es que en el menor *acto de palabra* está implicado un goce. (...) en la palabra más corriente (.....) el goce está presente” (LACAN, 1978, p. 8).

Esta vez será Marx y su plusvalía quien le aportará un clivaje a su teoría: “Toda la cuestión está ahí, justamente, en lo que se designa como *valor de uso* (...) esa sería la cuestión *capital*, a saber, algo de lo que no se usa como un medio, sino de lo cual *se goza* (LACAN, 1978, p. 8).

Y agrega:

Cada uno sabe que el otro franqueamiento que Freud aportó- (...) es lo que se llama las *pulsiones parciales* (...). Es una deriva: *Trieb*. (...) Esto quiere decir al menos esto: que para un cierto número de goces –el de comer, de cagar, de ver, o de charlar (...)- eso está derivado, desviado, está tomado como sustituto, para decir el término, a otro goce, que es justamente el goce sexual (...) hay que agregar, que hay otra que ocurre en las fronteras de eso por lo cual el goce es algo que concierne al *cuerpo* y sus confines. Eso se llama: el dolor (LACAN, 1978, p. 9).

El *goce* se instituye en una doble referencia al *lenguaje* y al *cuerpo*. El ser hablante está separado del goce del cuerpo por el hecho mismo de hablar, pero al hacerlo goza del sentido, de tal modo que una parte de ese goce pasa a las palabras. El sujeto está apesado entre el Otro del goce –el Cuerpo- y el Otro del lenguaje, goce del “*parlêtre*”. (LACAN, 1973-74, sesión del 20 de noviembre de 1973). Es más,

La *referencia* es calificada de referencia a la relación sexual. (...) El *significante*, eso tiene efectos, eso se llama el *significado*. Para eso aparentemente sirve: para *significar*. Pero no es eso justamente: el significado es del orden de lo que llamamos, en la palabra, la dimensión de gozar. Y para que eso sirva para algo, es necesario que haya en alguna parte algo a lo que se refiera. Es por lo que el lenguaje, como se dice, no solamente *connota*, sino *denota*, para designar algo (...) algo real (LACAN, 1978, p. 9).

El goce se escinde entre *goce fálico* y goce del Otro u *Otro goce*, lo cual cobrará sentido en la mimesis de la *relación sexual*. El *objeto petit a* separa ese goce del cuerpo del goce fálico (LACAN, 1993). Participa a la vez del cuerpo y de fuera del cuerpo. Desde principios de la década del 70 el enunciado “*no hay relación sexual*” especifica que “*no hay escritura posible de la relación sexual*”:

Que nada a nivel de un ser que es sujeto –es decir consecuencia de su *habitación en el lenguaje*- que nada pueda asegurarse por lo *escrito*, por un escrito tal que defina y distinga la relación: ahí está lo que propongo como consecuencia, línea en la que somos conducidos por la experiencia misma. *No hay relación inscribible que pueda formularse* (LACAN, 1978, p. 11).

Lo que sí es seguro es cierta relación que tiene el goce con el lenguaje. De lo que es el goce, todo en el ser hablante está desviado:

Desviado en el sentido de que todas esas variedades de goces, que se centran seguro sobre el goce sexual, es justamente en tanto que el goce sexual está de alguna manera desprendido de la relación: y es bien lo que muestra la experiencia analítica (LACAN, 1978, 11).

El goce, en la medida en que es sexual, es fálico, lo que significa que no se relaciona con el Otro como tal. (LACAN, 1998). De hecho,

El ser hablante se distingue por esto: hay algo que es lo que más se escabulle, esa relación que habría en alguna parte, existiendo, fundamental, y que sería designable, definiría la relación sexual. (...) ¿qué es lo que el análisis nos muestra? Es que justamente, si hay relación, es de este orden de *ambiguo* que puede producir... digamos, todos los errores. (...) Esta suerte de ambigüedad ... que se definen groseramente los dos partenaires – esa ambigüedad *no permite escribir en ella la relación de una manera que satisfaga lo implicado por el término proposición, el término relación* (LACAN, 1978, p. 10).

Sin embargo, también admite que hay un “gocce suplementario” (LACAN, 1998, p. 58) que está “más allá del falo” (LACAN, 1998, p. 69), un goce del Otro:

Algo más, un cierto número advertencias sobre lo que hay en el goce –porque no es el goce la relación sexual- es otra cosa... Hay una cosa, con todo, de la que no se está aún advertido, es sobre el goce de la mujer, con todo lo que él mismo comporta de estruendo, muy precisamente en su relación con el conjunto del discurso social (LACAN, 1973, p. 13).

En adelante el pasaje hacia las matemáticas es acompañado por la tendencia a subrayar la poesía y la *ambigüedad* del lenguaje. Acuña el término *lalengua* en oposición a lenguaje:

Lalengua designa los aspectos del lenguaje que jugando con la ambigüedad y la *homofonía* generan una especie de goce. *Lalengua* es como el *sustrato caótico primario de la polisemia* con el que está construido el lenguaje. En realidad se trata del *Uno encarnado en lalengua*, indeciso entre fonema, la palabra, la frase, y aun el pensamiento todo (LACAN, 1998, p. 126).

VOZ ENSEÑANTE QUE HABLA A LOS MUROS.

“¡Oh, matemáticos aclaren el error! El espíritu no tiene voz, porque donde hay voz hay cuerpo.” (AGAMBEN, 2007, p. 7).

La enseñanza es subsidiaria de la palabra, es más, la dimensión de la palabra constituye el centro de la enseñanza, tanto en su presencia como en su ausencia. A la vez,

el hecho de que haya enseñanza refiere a la presencia-ausencia del saber y su dialéctica. Para el psicoanálisis el saber es el *saber del inconsciente*, “hablado como tal”, un saber que está estructurado como un lenguaje, articulado al significante y que se distingue, a la vez, de otra forma de “*no-saber ligado al cuerpo*” en relación con la ignorancia⁵.

La dimensión de la palabra en la enseñanza está presente en la cultura occidental desde los griegos (especialmente, en la enseñanza socrático-platónica y en algunos Estoicos como Crísipo y Zenón) y sintetizada fuertemente por San Agustín⁶. Al respecto:

(...) podemos señalar que la *teoría antigua de la enseñanza* –incluido Agustín– ha estado implícitamente, aunque algunas veces se ha explicitado, en la forma de la enseñanza de sus grandes autores. La iniciación pitagórica, la sofística, la mayéutica socrática, el modelo de los diálogos platónicos, el Protréptico aristotélico, el ‘racionalismo empirista’ de las anticipaciones estoicas, entre otras ‘experiencias’, se articulan en ideales epistémicos y éticos de la enseñanza, como camino hacia la verdad, el conocimiento o la ‘felicidad’, aunque con derivas respecto a las dimensiones del placer y del misticismo (BEHARES, 2006, p. 3).

La pedagogía socrático-platónica –caracterizada por el diálogo y la relación amatoria– es designada en la lengua doria como *espnein*. En dicho término se reconoce la raíz *pneuma*⁷ (aliento, respiración, la vida exhalada por la boca) que en los antiguos estoicos formaba parte del principio cósmico vital. En dicha relación pedagógica la voz adquiere un lugar central.

Ese elemento que se llamó voz consiste en el espacio de captura del cuerpo por el lenguaje, el espacio en donde el significante toca el real, es decir, el rasgo de incorporación que responde al significante. Ahora bien, ¿cómo se logra esa afectación del significante en el cuerpo a través de la voz o por *medio* de la voz?; ¿de qué manera se pone en juego en la enseñanza?; ¿qué relación se establece con el saber?

CUERPO-SONIDO

La voz es tomada, en nuestro campo conceptual, como *objeto*. Y en tanto *objeto pulsional*, es ‘silenciosa’ como todo objeto alrededor del cual la pulsión hace su bucle. Para que pueda alcanzar el estatuto de pulsional le hacen falta ciertas condiciones previas (FONTAINE, 1995, p. 9-10).

⁵ Al respecto ver: FONTAINE, 1995.

⁶ “El de Agustín fue, sin lugar a dudas, el ejercicio de pensamiento más sólido e influyente del siglo IV, en la gran síntesis del pensamiento occidental de la filosofía de la antigüedad y en su recuperación en el cristianismo primigenio. (...) la obra de Agustín no deja de pertenecer a la tradición filosófica platónica y estoica, aun cuando su impronta de las Sagradas Escrituras (en particular la ‘Evangélica’) hace de esa continuidad también una disrupción.” (BEHARES, 2006, p. 3).

⁷ Más adelante nos detendremos en dicho término.

¿Cuáles son esas condiciones que hacen que la voz alcance un estatuto pulsional? En el Seminario sobre *La Angustia* (1962-1963) Lacan sitúa el objeto de la pulsión oral y precisa dónde está el corte:

¿Qué es lo que funciona en la succión? Aparentemente, *los labios*. Encontramos aquí de nuevo el funcionamiento que se nos reveló como esencial en la estructura de la erogeneidad, la función de un *borde*. Que el labio nos presente la imagen misma del borde, que sea ella misma la *encarnación*, por así decir, de un corte, es como para hacernos percibir que pisamos un terreno seguro. No olvidemos que en un plano muy distinto, *el de la articulación significativa, los fonemas más fundamentales, los más ligados al corte, los elementos consonánticos del fonema, en lo que se refiere a su stock más basal, se modulan esencialmente a nivel de los labios*. (...) *Mama y papa son articulaciones labiales*, aunque se pueda poner en duda que su repartición sea específica, general, si no universal. (...) Detrás del labio queda todavía lo que Homero llama el *recinto de los dientes* y la mordedura (LACAN, 2004, p. 251-252).

Se pregunta más delante de qué objeto se trata: “De lo que se trata ahora para nosotros es de saber dónde se inserta este objeto en tanto que separado, a qué dominio podemos enlazarlo (...) ¿De qué objeto se trata? De lo que se llama la *voz* (LACAN, 2004, p. 272).

Situará la manifestación de ese primer afecto que es la angustia y la función del grito en el recién nacido:

Pero no quiero abandonar el primer nivel, el llamado oral, sin indicar claramente que allí la angustia ya aparece, antes de toda *articulación* en cuanto tal de la demanda del Otro. Singularmente, esta manifestación de la angustia coincide con la emergencia misma en el mundo de aquel que será el sujeto. *Esta manifestación es el grito*. Ahora bien, la *función del grito* ya la situé hace tiempo como relación, sino terminal, con lo que debemos considerar que constituye el corazón mismo de ese Otro, en la medida en que éste alcanza para nosotros en un momento la forma de nuestro *prójimo*. Les ruego que por un instante que se fijen en las paradojas que conjuga aquí el punto de partida de este *primer afecto* de cesión que es el de la angustia, con lo que será, al final, algo así como su punto de llegada. La diferencia es que con el grito que se le escapa al recién nacido, él nada puede hacer al respecto. Ahí ha cedido algo, y ya nada lo vincula a ello (LACAN, 2004, p. 353).

La angustia es presentada como anterior a la articulación de la demanda, punto de partida y de llegada: manifestación a través del grito. Dos años más tarde en el Seminario *Problemas cruciales para el psicoanálisis* (1964-65) retoma el grito y el estatuto de la voz como objeto, pero esta vez para hablarnos del silencio. Para ello se apoyará en el conocido grabado de Munch “El grito” para señalar esa otra “articulación fundamental”:

La reproducción de Munch es algo, una figura que me ha parecido propicia para *articularles* un punto mayor, fundamental, sobre el cual son posibles muchos deslizamientos, muchos abusos y que se llama: *el silencio*. (...) Este ser, aquí en la pintura ... este ser se tapa las orejas, abre grande la boca: él gritó. *¿Qué es ese grito?* (...) *El grito parece provocar el silencio*. (...) Esta imagen en donde la voz *se distingue de toda cosa modulante*, pues es el grito lo que la hace hasta de todas las formas, las más reducidas del lenguaje, es la simplicidad, la traducción del aparato puesto en causa. Aquí la laringe (*larynx*) no es más que siringa (*syrix*). *La implosión, la explosión, el corte, la falta* (LACAN, 1964-65, p. 15).

“*El grito*” le permite dar cuenta del estatuto de la voz como objeto. Hay un elemento de la pintura que es central: *el grito no se oye*. El grito es *mudo* dado que la angustia es demasiado fuerte para encontrar una salida en la vocalización. Esa mudez es indicada por la ausencia de orejas en el rostro. Dirá más adelante:

(...) lo que dice aquél que está padeciendo (en *suffrance*) para ser esta verdad, aquél debe saber que su grito no es más que *grito mudo, grito en el vacío*, -grito que ya en un tiempo he ilustrado con el célebre grabado de Munch- (...) (LACAN, 1968-69, 13 de diciembre de 1968, p. 22).

El “paisaje calmo” y la “no emisión” serán los que le otorguen el mayor valor:

Es precisamente por el cual ese grito, *no tiene necesidad de ser emitido para ser un grito*. He demostrado en este gravado magnífico que se llama ‘El grito’ de Munch, que nada conviene a su valor de expresión el hecho de que él se sitúa en ese *paisaje calmo* (...) es esencial que *no sale nada más que el silencio absoluto* (LACAN, 1968-69, 12 de marzo de 1969, p. 25).

Es más, parafraseando a Lacan -en su Seminario de 1964 sobre *Los fundamentos del psicoanálisis*- es posible decir que el grito “*se atrancó en la garganta*”:

Justamente *a* se presenta, en el campo de espejismo de la función narcisista del deseo, como el *objeto intragable*, si se me permite la expresión, que queda *atorado en la garganta del significante*. En este *punto de falta* tiene que reconocerse el sujeto (LACAN, 1997, p. 278).

Indica que *el objeto a* “*queda atorado en la garganta del significante*”. Es decir, lo que hace de la voz un objeto pulsional es justamente el hecho de que “*se oye porque no se oye*”. Ese grito mudo, silencioso, de horror que se hace presente por la ausencia nos indica que tal vez la palabra es la posibilidad de “escupir eso atorado en la garganta”. Pero además, la voz adquiere otros modos: la *resonancia*⁸ de la voz puede concitar otro modo

⁸ Resonar: hacer sonido por repercusión. Resonancia: prolongación del sonido que se va disminuyendo por grados. Sonido producido por repercusión de otro. Cada uno de los sonidos elementales que acompañan al principal en una nota musical y comunican timbre particular a cada voz o instrumento. (R.A.E., 1993, p. 1264).

de horror en un sujeto, la intrusión de la voz en los “llamados psicóticos”. La voz introduce una fisura, funciona como un cuerpo extraño, como un parásito. Es precisamente de esa intrusión, antipatía, parásito, ruido,... -que puede resultar el lenguaje en el cuerpo- que Foucault (1995) en sus “Siete proposiciones sobre el séptimo ángel” nos habla respecto de Wolfson, Roussel y Brisset. Fontaine (1995) lee a Foucault⁹ para interrogar ¿cómo se encarna el lenguaje?; ¿cómo comprender esa ‘antipatía’ del lenguaje en el cuerpo?:

Para decirlo directamente, en las formas de la psicosis, no se trata de la voz, sino de alguna otra cosa que Foucault llamará con términos como los de ‘ruido’ o ‘gesto sonoro’, e incluso ‘grito’. Con respecto a esto (...) ‘cada palabra no existe más que al hacer cuerpo con una escena dentro de la cual surge como grito’ o más aún: ‘lo que hace a la esencia de la palabra, su forma y su sentido, su cuerpo y su alma, es por todas partes ese mismo ruido, siempre ese mismo ruido’ (FONTAINE, 1995, p. 10).

¿Qué hace la diferencia entre sonido y significante? “(...) hay que introducir algo que no es necesariamente del orden del *sonido* sino que conlleva *un trazo de inscripción del significante en el cuerpo*” (FONTAINE, 1995, p. 24).

¿Cómo captar la relación del sonido *con el cuerpo*?

Eso se escucha¹⁰ precisamente por no escucharse: En el Seminario anterior el 29 de noviembre de 1961 Lacan habla de su perra Justine, respecto de lo que “*especifica al lenguaje como tal*”. Por más que Lacan los buscara en su perra, no encontraría lo que llama “*efectos de lengua*”. No hay allí nada, dice, que produzca un chasquido, por ejemplo: *hay fluctuación, temblor, soplo, hay toda suerte de cosas que se le aproximan pero no hay oclusión* (FONTAINE, 1995, p. 26).

Como nos recuerda Fontaine, Lacan plantea -en el Seminario sobre las *Identificaciones*- que “es allí, en esa ‘implantación del significante’ en el cuerpo que se representa el advenimiento de un sujeto en el real”. (Ibíd., p. 26). A diferencia del animal (perro que ladra) en el humano (“*el ser humillado, el ser humus, el ser humano*”- como lo nombra Lacan-) produce un sonido (ladrido) diferente de otro (oposición o valor en Saussure) en tanto significante. Para que el sonido adquiriera valor significante debe diferenciarse de otro, articularse, es decir, en la medida en que algo se diferencia.

⁹ “La *Ciencia de Dios* y, en buena parte, *La Gramática lógica* se muestran como una investigación sobre el origen de las lenguas. Investigación tradicional durante siglos, pero que, desde el siglo XIX, ha sido desviada poco a poco hacia el lado del delirio. Supongamos una fecha simbólica para esa exclusión: el día en que las asociaciones científicas rechazaron los informes consagrados a la *lengua primitiva*. Pero dentro de esa larga dinastía, cierto día exiliada, Brisset ocupa un sitio singular y encarna a los perturbadores. Torbellino súbito, entre tantos delirios dulces.” (FOUCAULT, 1995, p. 35).

¹⁰ Se refiere a que la *p* (oclusiva sorda) se escucha por no escucharse.

En la Conferencia en Ginebra sobre el *Síntoma* del año 1975 vuelve el ladrido para dar cuenta de cómo se encarna el lenguaje:

El significante es algo que está encarnado en el lenguaje. Resulta que hay una especie que supo ladrar de manera tal que un sonido, en tanto significante, sea diferente de otro. (...) Ese chancro que es el lenguaje implica desde el inicio una especie de sensibilidad (LACAN, 1988, p. 129).

Por lo tanto, se trata de tomar el signo por relación al sonido, en lo que hace que “*se incline enseguida hacia el sujeto y hacia el significante*” (LACAN, 1988, p. 135). Ahora bien, ¿qué más requiere ese sonido para encarnarse en el lenguaje? Como señala Fontaine: “De alguna manera, *el tono sería lo que en el sonido afecta al cuerpo, y debería colocarse, por ese hecho, como uno de los aspectos de lo que hace que ‘el signo se incline siempre enseguida hacia el significante’*” (FONTAINE, 1995, p. 31).

La prosodia, el ritmo, el fraseo, la modulación melódica propia de la lengua, aparecen esta vez con un estatuto fundamental. Ese “tono” que en la teoría de la música permite explicar o dar cuenta de los “sonidos”. Dicho término (tono) del griego “*tonos*”¹¹ (del griego *tonos*, “*tensión*”) reaparece en nuestra lengua con diferentes acepciones¹²:

1. cualidad de los sonidos, dependiente de su frecuencia, que permite ordenarlos de graves a agudos.
2. inflexión de la voz y modo particular de decir una cosa, según la intención o el estado de ánimo del que habla.
3. energía, vigor, fuerza.
4. fisiología: aptitud y energía que el organismo animal, o alguna de sus partes, tiene para ejercer la función que le corresponde.
5. música:
 - a. modo- cierta disposición de los sonidos de la escala.
 - b. cada una de las escalas que para las composiciones musicales se forman, partiendo de una nota fundamental, que le da el nombre.
 - c. intervalo o distancia entre una nota y su inmediata, excepto del *mi* al *fa* y del *si* al *do* (semi-tono).

Entonces, ¿en qué modo, tono, clave... se inscribe el significante en el cuerpo? “Si ‘algo renguea’ en la acumulación del tono, entonces es el cuerpo el que es afectado de manera tal que el sonido queda estrictamente, para éste, afectado de dolor” (FONTAINE, 1995, p. 31).

¹¹ Más adelante haremos referencia al lugar del “*tonos*” para los estoicos.

¹² Al respecto: hemos hecho alusión a algunos de los múltiples significados que señala la R.A.E, 1993, p. 1413.

De hecho, entre el cuerpo y el sonido puede no haber anudamiento. Es más, algo en el cuerpo se congela: “Una de las formas de congelamiento puede deducirse en que entre la pareja *cuerpo/sonido no hay anudamiento* como por ej. una experiencia mística o un delirio de redención” (FONTAINE, 1995, p. 30).

Ahora bien, ¿de qué manera se articula al saber? El saber aparece en relación al inconsciente: “*el inconsciente es ese saber articulado al significante*” y la ignorancia es ese “*no-saber ligado al cuerpo*”. De hecho,

En el Seminario *Le sinthome* Lacan (1976) en la sesión del 11 de mayo de 1976 distingue lo que llama el inconsciente de Freud y otra cosa que nombra con el término alemán *Unbekannt*. La distinción recae sobre el inconsciente de Freud en tanto que es un *saber articulado al significante*, o sea un saber hablado ‘como tal’. En ese saber del inconsciente ‘hablado como tal’, ya que está articulado con el significante, Lacan *introduce una forma de no-saber que está ligada al cuerpo*. *Unbekannt* es un término extraído de la filosofía que se traduce aproximadamente por ‘ignorancia’ o ‘incógnita’. Impone sin embargo una cuestión absolutamente inédita con respecto al inconsciente freudiano, que es la forma de ignorancia, de un *no-saber ligado al cuerpo*. Una forma de ignorancia dentro de la cual nosotros estamos en cuanto a lo que sucede en el cuerpo (FONTAINE, 1995, p. 33).

Es desde este *no-saber ligado al cuerpo*, de esa *ignorancia* que nos interesa interrogar su relación con la enseñanza.

SAINTE-ANNE 1971-72 – ENTRE PLATÓN Y LOS ESTOICOS.

‘*Lalengua*’, como la escribo ahora –no tengo pizarrón... bueno, escriban *lalengua* en una palabra; es así como la escribiré de ahora en más. ¡Miren qué cultivados son! ¡*Entonces no se oye nada!* ¿*Es la acústica?* ¿Querían hacer la corrección? No es una *d*, es una *g* (LACAN, 1971-1972, 1971, p. 55).

¿*Lalangue*, es otro acontecimiento en Lacan?; ¿ese que -casi veinte años después del R.S.I.- produce con un lapsus (*lalangue, lalande*) en su enseñanza en Sainte-Anne? Acontecimiento de enseñanza. Un lapsus que “*no se oye*”, pero que es “*escrito en el aire*”: dos oclusivas *d, g*, esta vez sonoras¹³.

Nos dice que su palabra es una palabra de enseñanza y que se propone enseñar lo elemental:

Aclaro enseguida que esta palabra es una *palabra de enseñanza*. (...) Como aquí hablo en Ste. Anne y quizás a través de lo que dije la última vez se puede ver lo que significa para mí haber elegido tomar las cosas, digamos, al nivel de lo que se puede llamar *lo elemental* (LACAN, 1971-72, 1971, p. 66).

¹³ Está jugando con las oclusivas sordas y sonoras t/d; k/g

¿Qué es lo elemental que transmite su palabra? Lo expresará, justamente, recordando su Discurso en Roma:

Les haré notar igualmente que todo lo que acabamos de abordar y que desemboca en la palabra *campo* –es la palabra que empleé cuando dije “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *el campo está constituido por lo que llamé el otro día con un lapsus: ‘lalangue’*. (...) Los campos de los que se trata están constituidos por Real. (...) No es porque lo abordemos al matema por las vías de lo Simbólico, que no se trate de lo Real. La verdad en cuestión en psicoanálisis, es lo que por medio del lenguaje, entiendo por la función del psicoanálisis, es lo que por *medio del lenguaje*, entiendo por la *función de la palabra*, toca, pero en un abordaje que de ningún modo es de conocimiento sino, diría, de algo como de inducción, en el sentido que tiene este término en la constitución de un campo, de inducción de algo que es totalmente real, aún cuando no podamos hablar de eso como significante. *Quiero decir que no tiene otra existencia que la de significante* (LACAN, 1971-72, 1971, p. 22).

¿Renombra allí su “Discurso” como “Función y campo del significante y de la lalangue en psicoanálisis”? Para Lacan el lenguaje interviene “siempre” bajo la forma de la lalangue (lalación). (LACAN, 1988, p. 125). Se servirá de la Caverna de Platón para hablar del origen del lenguaje.

Hasta hay alguien llamado Platón que hizo pivotear alrededor de eso toda su idea del mundo, viene al caso decirlo, es él quien inventó *la caverna*. Hizo de ella una *cámara obscura*. (...) Es curioso, es ahí donde tendríamos quizás un cabo, una pequeña *huella*. Es manifiestamente una teoría que nos hace ver de cerca lo que se refiere al *objeto a*. Supongan que la caverna de Platón sean estas paredes donde se hace oír mi voz (...) y, reflexionen: supongan que Platón haya sido estructuralista, se habría dado cuenta de lo que concierne a la caverna, verdaderamente, a saber, que sin duda es ahí donde *nació el lenguaje*. (...) porque en el *parloteo*, en el *farfulleo*, todo se produce- pero para elegir debió darse cuenta de que las *k* resuenan mejor desde el fondo, el fondo de la caverna, de la última pared, y que la *b* y *p* brotan mejor en la entrada, es ahí donde *escuchó su resonancia* (LACAN, 1971-72, 1972, p. 57).

Escuchó su resonancia en el cuerpo-muro¹⁴, en ese aparato bucafonador que es una caverna (un agujero). También será en “ese lugar” (Sainte-Anne) donde Lacan cambiará su “posición enunciativa”:

‘Hablo sin ninguna esperanza de hacerme escuchar’, ‘hablo a los muros’, no son quejas de Lacan debido a un auditorio torpe sino la afirmación reiterada del ajuste –estoico- de su discurso sobre su objeto. Hay pues un momento en el que Lacan (...) cambia de posición enunciativa, habla a los muros (VILTARD, 1995, p. 56).

¹⁴ Esa resonancia no deja de evocarnos a *Eco*, aquella ninfa de los bosques que -en la versión de las *Metamorfosis* de Ovidio- enamorada de *Narciso*, al morir desaparece y se convierte en una *voz* que repite las últimas sílabas de las palabras que se pronuncian.

Es más, “*Lacan hablará a los muros, y los muros van a resonar con su voz.*” (VILTARD, 1995, p. 57). Sabemos de la importancia para Lacan de esos “muros” de la Capilla de Sainte-Anne:

Es *una experiencia* que tuve, que me marcó hace mucho tiempo, justamente a nivel de la sala de guardia. Porque *hace mucho que frecuento estos muros* (...) En esa época, después de todo, esta *ignorancia*, no olviden que hablo de ignorancia, acabo de decir que es una *pasión*, no es para mí una minusvalía, tampoco es un déficit. Es otra cosa: *la ignorancia está ligada al saber*. (...) un cierto cardenal llamaba ‘ignorancia docta’ al saber más elevado. Era Nicolás de Cusa, para recordarlo de paso. De modo que la *correlación de la ignorancia y el saber* es algo de lo que debemos partir *esencialmente* y ver que después de todo, si la ignorancia, como tal, a partir de un cierto momento, en una cierta zona, lleva al saber a su nivel más bajo, no es culpa de la ignorancia, es más bien lo contrario. (...) pero en fin, para puntuar algo que *es de esta experiencia que me interesa mucho volver a abordar, después de estos 45 años de frecuentar estos muros...* (LACAN, 1971-72, 4 de noviembre de 1971, p. 5).

“Experiencia de la ignorancia”, de esa ignorancia ligada al saber, ignorancia que lleva al saber al nivel más bajo. Es allí, en esas “paredes”, “muros”, “caverna” donde resuenan sus palabras en esos cuerpos-muros:

Lacan subrayó que su enseñanza era ‘exterior’ a la Escuela. Brunschwig habla del sitio donde la voz del estoicismo –y no de un estoico fundador- se hace escuchar. (...) El arte dialéctico está íntegramente en ese retraso al asentimiento que, considerando todas las singularidades de la voz humana, la trata no como el elemento sensorial a interpretar sino como un *intermediario* librando algo a partir de lo cual se efectúa la catalepsia (la comprensión). (...) Lacan se inscribe en esta referencia cuando habla de la enseñanza que sostiene en Sainte-Anne (...) no se dirige a los alumnos, a los discípulos, la transmisión no es en absoluta directa. Habla a los muros, *al muro de los cuerpos*. Siendo del registro de lo expresable, incorporeal, su discurso se refleja en la superficie de los cuerpos-causas, sobre el muro de los efectos de sentido. *Sólo retorna la voz, no emisión sonora fonatoria sino objeto a* (VILTARD, 1995, p. 83).

Ahora bien, ¿qué relación se establece entre la enseñanza y el amor?

Es lo que el año pasado, inspirado en cierta forma por la capilla de Sainte-Anne que me hacía proclive al sistema, me dejé llevar a llamar el *amuro*. *El amuro es lo que aparece en señales extrañas sobre el cuerpo*. Son esos caracteres sexuales que vienen de más allá, de ese lugar que creíamos poder escudriñar en el microscopio bajo la forma del germen; del cual quiero señalarles que no se puede decir que sea la vida ya que también acarrea la muerte, la muerte del cuerpo, porque lo repite. De ahí le viene el *aún en-cuerpo*¹⁵. (...) Hay huellas en el *amuro*¹⁶. (LACAN, 1972-73, p. 12).

¹⁵ Juego homofónico entre *encore* y *en-corps*.

¹⁶ Juego de palabras entre *l’amour* y *l’(a)mur*:

Establecerá entonces la relación entre el amor y la enseñanza: “*El amor, el amor, que eso comunique, que fluya, que irrumpa*”. (LACAN, 1971-72, 6 de enero de 1972). Se trata del amor de “sus alumnos”: “(...) entre la gente que me escucha de tanto en tanto y a la que se llama por eso -¡Dios sabe por qué!- *mis alumnos*, no podemos decir que se privan de *reflejarse*. El muro siempre puede permitir *murarse*”¹⁷. (LACAN, 1971-72, 1972, p. 15).

Decíamos que la enseñanza de Lacan se ubicaba entre los Estoicos y Platón, entre la posición enunciativa estoica de hablar a los muros-cuerpos, donde la voz ocupa el lugar de intermediario y la posición dialógica-amatoria en la cual *Eros* es otro intermediario. Hay un elemento en común entre ambas posiciones que se refleja en el término *pneuma*. Como hemos señalado anteriormente, la lengua doria designa la relación pedagógica-amatoria por *eispnein*, al amante por *eispnelas*, término en el que se identifica la raíz *pneuma* (aliento, la respiración, la vida exhalada por la boca), se trata de un *aliento vigorizador*. “Su idealización ulterior, exige que el amante lo haya *impreso* de entrada, por medio de su cuerpo, *en el cuerpo del amado*.” (SCHERER, 1983). Ahora bien, ¿de dónde proviene esa noción de “aliento vigorizador”? De aquellos que hablaban en el (al) “pórtico” de Atenas. Para los Estoicos los elementos materialistas (corporalistas) están fundados en su concepción de la realidad física. El mundo es esencialmente *corporal*, a la vez que reconocen realidades que denominan *incorpóreas*. La física se basa en la idea de un continuo dinámico, supone la idea de “una isla inmersa en un vacío infinito”. *Lo real* es pleno y continuo pero lo rodea el vacío. El sustrato que llena el cosmos es el *pneuma*, cuya propiedad fundamental es la *tensión* por medio de la cual tiene lugar la cohesión de la materia. Esto los llevó a plantear que ninguna cosa es igual a otra dentro del continuo dinámico. El universo es un compuesto de elementos reales y racionales –*logoi*–, sus distintas partes se mantienen unidas gracias a la *tensión* por el alma universal. Los Estoicos tomaron prestado este concepto de Anaxímenes, para ellos *pneuma*: (de *pneo*-soplar) significó soplo, aliento y, por extensión, se le dieron otros significados tales como: fuerza vital, aliento que anima a los organismos, espíritu, actividad del espíritu, pasándose a veces de lo corpóreo a lo incorpóreo. Otra de sus acepciones es la de principio vital de los organismos en el hombre. Para los viejos estoicos refiere a lo divino, entendiendo por divino, “algo cósmico”. Para la Escuela médica de Sicilia, el *pneuma* es un soplo

¹⁷ *Muroir*: juego de palabras entre *mur* y *miroir*.

localizado en el cuerpo vivo y que penetra todo el cuerpo. Por eso se parece más a un centro de impulsos¹⁸ que a un alma. Para los antiguos estoicos el *penuma* llena el cosmos y hace posible la cohesión de la materia a través de su propiedad fundamental, la *tensión*. Esta noción (*tonos*) fue considerada por Zenón como el principio de unificación de lo disperso por analogía con el principio que mantiene la vida de los seres orgánicos, los cuales pierden al morir su tensión particular; y por Crisipo como una forma especial de movimiento (un doble movimiento, del centro a la periferia, por medio de la cual se manifestaba la vida, y de la periferia al centro, por medio del cual se equilibraba la tendencia a la dispersión) (FERRATER MORA, 2004).

Ahora bien, ¿cómo se presenta ese “aliento vigorizador” en la enseñanza? Como nos recuerda Scherer (1983) en la enseñanza socrática-platónica se produce una *torsión*, una *inflexión*¹⁹ de la “pedagogía pederástica” hacia la comunicación del saber, la transformación del *eispein*, la insuflación vigorizada del amante dorio, por *mediación* de la voz del maestro. Sólo el *amor* puede dar impulso al *deseo de enseñar*, y, correlativamente, al *deseo de saber*. Entre amar y enseñar no hay, originariamente, ninguna separación infranqueable. El *demonio* de Sócrates es *Eros*, al que Platón en el *Banquete*, representa con un ser *intermedio* (*daimon*). Es *amor a la enseñanza*, según Sócrates, no aporta al discípulo ningún saber ya formado: lo que *da* es algo que el amante *no posee*²⁰, la posibilidad para el otro de descubrir y desarrollar a partir de sí mismo lo que ya poseía oculto en sí, he ahí el *objetivo primario de una enseñanza* que sólo la relación amorosa puede desarrollar. De hecho,

¹⁸ Permitiéndonos una licencia, es decir, sin haber realizado un estudio riguroso: ¿qué nexos hay entre el *pneuma* y la *Trieb* freudiana?

¹⁹ Inflexión: “Hablando de la voz, elevación o atenuación que se hace con ella, quebrándola o pasando de un tono a otro.” (R.A.E., 1993, p. 822).

²⁰ No nos detendremos en este trabajo en la lectura de Lacan del *Banquete* al cual le dedicara un espacio en su Seminario en los años 1960-61 para hablar de *La transferencia*... Tan solo a modo de recordatorio: “Hay (...) algo con lo que nos encontraremos constantemente y que nos servirá de guía, es que el *amor es dar lo que no se tiene*. (...) el discurso de Sócrates tendrá para nosotros su función esclarecedora, digamos que el amor griego nos permitirá aislar en *la relación del amor los dos participantes en neutro*. (...) Permite articular lo que ocurre en el amor en el plano de la pareja formada respectivamente por el *amante* y por el *amado*, el *erastés* y el *éromenos*. (...) para decirlo en las fórmulas a la que llegamos, verán ustedes aparecer al amante como el sujeto del deseo (...) al amado como el único que, en dicha pareja, tiene algo. La cuestión es saber si lo que tiene guarda relación (...) con aquello que al otro, al sujeto del deseo, le falta.” (Lacan, 2003, p. 44-45).

Así será la nueva iniciación. En adelante, se efectuará al nivel del *diálogo*, de la *palabra*. Con Sócrates, la *iniciación ritual* deja su sitio a la *iniciación espiritual*.²¹ *Irrealización del cuerpo*, creación de un mundo de *verdades ideales*. Con Sócrates se ha dado el paso decisivo, un paso sin retorno (SCHERER, 1983, p. 138).

En palabra de Lacan:

El amante va a buscar en el amado algo que darle (...) ambos convergerán en el punto de *encuentro del discurso* (...) se trata de un intercambio: la *areté*, por un lado y por otro lado una ganancia en el sentido de la *educación* y, generalmente del *saber*, la *paideia* y la *sofía*. En este punto se encontrarán y constituirán la pareja de una asociación del nivel más elevado. Es en el plano de una adquisición, de un provecho, de una posesión, donde se producirá el encuentro de esa pareja que articulará para siempre el amor llamado superior; (...) *el amor platónico* (LACAN, 2003, p. 69).

REFERENCIAS

AGAMBEN, G. **Infancia e historia**. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

ALLOUCH, J. **Freud, y después Lacan**. Buenos Aires: Edelp. Ecole Lacanienne de psychanalyse, 1993.

BEHARES, L. E. ... sed nonne tibi videtur aliud esse loqui, aliud docere? Sobre el habla, el signo y la verdad en la concepción de la enseñanza en Agustín. In: INTROINI, J. (Comp.). **Voces relegadas del mundo grecolatino**. Montevideo: F.H.C.E., Unión Latina, 2006.

CALAME, C. **Eros en la antigua Grecia**. Madrid: Ediciones Akal, 2002.

FERRATER MORA, J. **Diccionario de filosofía**. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.

FONTAINE, A. La implantación del significante en el cuerpo. **Litoral. La implantación del significante en el cuerpo**, Córdoba, n. 18-19 p.9-34, 1995. École lacanienne de psychanalyse. Edelp.

FOUCAULT, M. Siete proposiciones sobre el séptimo ángel. **Litoral. La implantación del significante en el cuerpo**, Córdoba, n. 18-19, pp.35-48, 1995. École lacanienne de

²¹ Calame dice respecto del *Banquete* de Platón: “¿Qué ocasión más oportuna que la ficción literaria del *diálogo* para poner en escena toda la tradición narrativa, poética y filosófica sobre Eros? (...) Mediante un método que recuerda los procedimientos favoritos del propio Sócrates, el problema de la hermosura, de la bondad y de la divinidad de Eros es desplazado por el de la Belleza, Pues Diotima, y Probablemente Platón a través de ella, proponen, en lugar de un elogio estático de Eros, una forma de acceder a lo que aún no constituye completamente una Idea, pero representa el fundamento mismo del amor. Ese camino es sobre todo *pedagógico*, puesto que conduce a través del *aprendizaje* (máthema) a la ciencia de la Belleza; también es la expresión dinámica del problema filosófico de la unidad y de la multiplicidad encarnado en la figura de Eros.” (CALAME, 2002, p. 187 y 191).

psychanalyse. Edelp, 1995. (Título original: *Sept propos sur le septième ange*, Editions fata morgana, Paris, 1986. Traducción: Antonio Oviedo y Silvio Matón).

LACAN, J. **Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis**. Versión de la EFBA, 1964-65., (Inédito).

_____. **Seminario 16. De un otro al otro**. Versión de la EFBA, 1968-69. (inédito).

_____. **El saber del psicoanalista**. Charlas en Sainte-Anne. Versión de la EFBA. 1971-72. (inédito).

_____. **Seminario 21 Les non-dupes errent** (Les noms du père). Versión de la EFBA. 1973-74. (inédito).

_____. El psicoanálisis y su referencia a la relación sexual. Conferencia pronunciada en el Museo de la Ciencia y la Técnica, Milán, 3 de febrero de 1973. In: **Lacan in Italia 1953-1978**. Milán: La Salamandra, 1978, p. 58-77 (Traducción al español de Marcos Esnal con la colaboración de Claudia Vinuesa y Raquel Capurro).

_____. Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. In: LACAN, J.: **Escritos 1**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1988, p.227-310. (Informe del Congreso de Roma celebrado en el Instituto de Psicología de la Universidad de Roma, 26 y 27 de setiembre de 1953).

_____. La Tercera. In: _____. **Intervenciones y textos 2**. Buenos Aires: Manantial. (1993)

_____. **Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis**. Buenos Aires: Paidós. (1997)

_____. **Seminario 20 Aun**. Buenos Aires: Paidós. 1998.

_____. **Seminario 8 La Transferencia**. Buenos Aires: Paidós. 2003.

_____. **Seminario 10. La Angustia**. Buenos Aires: Paidós. 2004.

LÈTHIER, R. Las estrategias de supervivencia. **Me cayó el 20. Revista de Psicoanálisis. ¿Dónde están los niños?** México, n. 11, p. 143-158, 2005. École Lacanienne de Psychoanalyse,.

REAL ACADEMIA ESPANHOLA (R.A.E.) **Diccionario de la lengua española**. Madrid: Real Academia Española, 1993.

SCHERER, R. **Pedagogía pervertida**. Barcelona: Alertes, 1983.

VILTARD, M. Hablar a los muros. Observaciones sobre la materialidad del signo. **Litoral. La implantación del significante en el cuerpo**, Córdoba, n. 18-19, p.51-95, 1995. École lacanienne de psychanalyse. Edelp,

DOSSIÊ

Cuerpo, Lenguaje y Enseñanza
Área Temática: Diferenças e Subjetividades em Educação

Nota: Este trabajo forma parte del Grupo de Trabajo “Cuerpo y Enseñanza” correspondiente a la Línea de Investigación *Estudio de lo didáctico como Acontecimiento Discursivo e Intersubjetividad* (EDADI) del Departamento de Psicología de la Educación y Didáctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo - Uruguay. Se vincula a su vez a los acuerdos de trabajo realizados entre este Departamento y el Dpto. de Investigación del ISEF/ Udelar.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ

Lic. en Psicología, Lic. en Lingüística, Maestranda en Psicología y Educación, Psicoanalista.

Miembro de la Línea de Investigación “Estudio de lo didáctico como acontecimiento discursivo e intersubjetividad”, dirigido por el Prof. Luis Behares, (Departamento de Psicología de la Educación y Didáctica, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar, Montevideo-Uruguay).

Email: amfernandezc@adinet.com.uy

Aceito em: 21/06/2007
Publicado em: 23/07/2007